

łódzkie studia etno**g**raficzne

PTL
1895

TOM 65 • 2026

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE

WROCŁAW–ŁÓDŹ



body work: praktyki, imaginaria, afekty
body work: practices, imaginaries, affective dimensions

.....

body work:
praktyki, imaginaria, afekty

*body work: practices, imaginaries,
affective dimensions*

Łódzkie Studia Etnograficzne
Lodz Ethnographic Studies

*body work:
praktyki, imaginaria, afekty*

*body work: practices, imaginaries,
affective dimensions*



Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Wrocław–Łódź 2026

Redaktor naczelna: Katarzyna Orszulak-Dudkowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Zastępczyni redaktor naczelnej: Aleksandra Krupa-Ławrynowicz (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Sekretarzynie redakcji: Anna Deredas (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Członkinie redakcji: Karolina Dziubata-Smykowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Katarzyna Kaniowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Grażyna Ewa Karpińska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Aleksandra Paprot-Wielopolska (Uniwersytet Gdański, Gdańsk), Katarzyna Smyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Joanna Świerczyńska (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze)

Rada naukowa: Maja Godina Golja (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Lublana), Róża Godula-Węclawowicz (Polska Akademia Nauk, Kraków), Joanna Dziadowiec-Greganić (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Margita Jágerová (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra), Božidar Jezernik (Univerza v Ljubljani, Lublana), Padraic Kenney (Indiana University, Bloomington, USA), Mirjana Mencej (Univerza v Ljubljani, Lublana), Jacek Pawlik (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Jana Pospíšilová (Akademie věd České republiky, Brno), Peter Salner (Slovenska akademija vied, Bratislava), Sławomir Sikora (Uniwersytet Warszawski, Warszawa), Tereza Šlehoferová (Západočeská univerzita, Pilzno), Violetta Wróblewska (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń)

Redaktorki tematyczne: Anna Wieczorkiewicz (Uniwersytet Warszawski), Ruxandra Ana (Uniwersytet Łódzki)

Recenzenci: Krzysztof Arcimowicz, Anna Weronika Brzezińska, Agata Chałupnik, Dominika Czarnecka, Kinga Czerwińska, Izabela Desperak, Krystyna Dzwonkowska-Godula, Tomasz Falkowski, Magdalena Góralska, Anna Horolets, Renata E. Hryciuk, Honorata Jakubowska, Elżbieta Konończuk, Małgorzata Kowalska, Michał Lenartowicz, Zbigniew Libera, Ewa Maciejewska-Mroczek, Maria Małanicz-Przybylska, Dorota Mroczkowska, Małgorzata Nieszczerzewska, Przemysław Nosal, Mimina Pateraki, Włodzimierz Pessel, Aleksander Posern-Zieliński, Ursula Probst, Lucía M. Suárez, Julieta Vartabedian, Anna Witeska-Młynarczyk, Marta Zimniak-Hałajko

Tłumaczenia i adiustacja językowa (j. angielski): Klaudyna Michałowicz

Projekt okładki i layoutu, skład: Joanna Apanowicz

Ilustracja na okładce: Mika Baumeister / <https://unsplash.com/photos/woman-in-yellow-and-pink-floral-dress-jbHLLCgWs3M>

Czasopismo znajduje się w wykazie punktowanych czasopism naukowych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz w następujących bazach indeksacyjnych:

SCOPUS, ERIH PLUS, EBSCO, CEJSH, CEEOL, DOAJ, Index Copernicus

Wersja on-line „Łódzkich Studiów Etnograficznych”/”Łodz Ethnographic Studies” jest wersją oryginalną czasopisma

Czasopismo dostępne na: <http://apcz.umk.pl/czasopisma//index.php/LSE>

© Copyright by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

© Copyright by Authors

ISSN 2450-5544

Wydawca:

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
54-424 Wrocław
ul. Muchoborska 18
www.ptl.info.pl; e-mail: ptl@ptl.info.pl

Adres redakcji:

„Łódzkie Studia Etnograficzne”/”Łodz Ethnographic Studies”
90-131 Łódź
ul. Lindleya 3/5
e-mail: lse.redakcja@gmail.com

spis treści / table of contents

rozprawy / studies

Isabel Pires

Between the mirror and the flag: Affective nationalism and aesthetic consumption in the Chinese diaspora in Lisbon

Między lustrem a flagą: nacjonalizm afektywny i konsumpcja estetyczna
wewnątrz chińskiej diaspory w Lizbonie 9

Anna Wieczorkiewicz; Ruxandra Ana

Between "not yet" and "no longer": Framing and regulating the female body

Pomiędzy „jeszcze nie” a „już nie”. Kulturowe ramy i regulowanie kobiecego ciała 27

Monika Ładoń

Ciało-forteca i tekst. Praktyki somatyczne Roxane Gay

Body-fortress and text. Roxane Gay's somatic practices 43

Joanna Mroczkowska

Chronopraktyki kobiecości: afekt, ciało i dyskurs czasu w polskiej prasie kobiecej
przełomu tysiąclecia

Chronopractices of femininity: Affect, the body, and temporal discourse
in Polish women's magazines at the turn of the millennium 55

materiały z terenu / field materials

Tanja Bukovčan; Goran Koletić

(Re)imagining the ageing body: Sexuality and embodied transformations in later life

Rewizja wizerunku starzejącego się ciała: seksualność i przemiany ciała
w późniejszym okresie życia 73

Dominika Byczkowska-Owczarek; Marta Krasieńska

Kształtowanie perspektywy postrzegania własnego ciała w doświadczeniu
absolwentek i absolwentów ogólnokształcących szkół baletowych

Forming the ballet body: The graduates' experience of body perception
in state general-education ballet schools 89

na inny temat / on other topics

Ewa Kozik

Understanding the Faroese North. Perception of the Grindadráp and the process of putting down roots among Polish migrants in the Faroe Islands

Zrozumieć farerską Północ. Recepcja praktyki Grindadrápu a proces
zakorzeniania się polskich migrantów na Wyspach Owczych 107

Ewa Kępa

Krosno tkackie – narzędzie do ożywiania tradycji tkackich na Podlasiu

The weaving loom – a tool for the revival of weaving traditions in Podlachia 121

Anna Deredas

(Nie)widzialny połóg. Doświadczenia kobiet w Polsce

(In)visible postpartum. Women's experiences in Poland 139

raporty / reports

Inga Kuźma; Katarzyna Orszulak-Dudkowska

Kobiety „w drodze”: menopauza w doświadczeniu biograficznym kobiet.

Wnioski i rekomendacje z badań etnograficznych

Women “on the move”: Menopause in women's biographical experience.
Findings and recommendations from ethnographic research 157

komentarze i omówienia / comments and discussions

Katarzyna Majbroda

Antropologia jako praktyka dwuręczna. Między doświadczeniem terenowym,
literaturą i (poza)akademickimi obiegami wiedzy

Anthropology as a dual practice: Between field experience, literature
and the extra-academic knowledge circulation routes 181

Michał Żerkowski

Ontologie, światotwórstwo, kosmopolityka

Ontologies, worlding, cosmopolitics 191

Agata Rybińska

Regina Lilientalowa (1875–1924) – przedwojenna etnografka żydowska.

Niedokończony projekt Piotra Grącikowskiego (1976–2021)

Regina Lilientalowa (1875–1924) – a pre-war Jewish ethnographer.
An unfinished project by Piotr Grącikowski (1976–2021) 199

Isabel Pires

a.isabel1@edu.ulisboa.pt<https://orcid.org/0000-0002-4324-8220>

University of Lisbon

Institute of Social Sciences



Between the mirror and the flag: Affective nationalism and aesthetic consumption in the Chinese diaspora in Lisbon

Między lustrem a flagą: nacjonalizm afektywny i konsumpcja estetyczna wewnątrz chińskiej diaspory w Lizbonie

Introduction

"When I choose Chinese skincare, it feels like I'm caring for my surface and my roots at the same time," Huixin told me once, as we walked through the city together.

Her words capture the central argument of this text, which examines how discourses of Chinese national pride, materialized in the phenomenon of *guochao*, manifest in the aesthetic consumption practices of Chinese women residing in Lisbon. I argue that the consumption of Chinese cosmetics and aesthetic products operates as a form of affective inscription of the nation onto the body. More than utilitarian choices or passing trends, these practices constitute gestures of belonging through which national pride, aspirations to modernity, and experiences of displacement are articulated and embodied.

In recent decades, aesthetic consumption has emerged as a privileged field for analysing social, political, and economic transformations in contemporary societies (e.g. Jarrín 2017; Liebelt 2019; Pussetti 2019). Far from constituting a merely individual

or market-driven sphere, aesthetics – understood here as a set of body-care practices, cosmetic consumption, and regimes of visibility – are deeply entangled with national projects, discourses of modernity, as well as subtle forms of governance (Jar-rín 2017; Liebelt 2019).

This article situates aesthetic consumption within a broader framework of neo-liberal governance, in which beauty practices are framed as forms of self-investment and optimization of the body. In this context, the body becomes a site of ongoing work, shaped by ideals of discipline, success and self-worth. Drawing on Nikolas Rose's work on neoliberal governmentality (Rose 2007), these practices can be understood as forms of self-governance through which individuals are invited to act upon themselves in line with broader social and political norms.

In the Chinese context, these dynamics have gained particular relevance as economic growth, intensified globalization, and the emergence of a renewed cultural nationalism reconfigure the relationships between body and identity (Yang 2015). Among Chinese women in Lisbon, such dynamics intersect with transnational formations of belonging, where aesthetic choices are shaped not only by market logics, but also by moral and affective attachments to national identity, often negotiated at a distance.

By mobilizing the concepts of consumer nationalism (Wang 2005), racialized branding (Kefala 2023), and affective governance (Yang 2014; 2015), the article analyses how emotions such as pride, nostalgia and gratitude are produced, circulated and embodied through the beauty market. The Chinese state, in articulation with commercial and media actors, mobilizes these emotions as technologies of power that regulate desires, orient behaviours, and produce specific forms of emotional citizenship. In migratory contexts, these dynamics are reconfigured, acquiring new layers of meaning as women negotiate belonging, identity and status between global and national markets.

By centring on the experiences of Chinese women in Lisbon, this article contributes to broader debates on transnational nationalism, gender and consumption, showing how the nation extends beyond its territorial borders through embodied affective economies. The female body – and, in particular, the “female beauty” – emerges here as a symbolic surface upon which state projects, global racial hierarchies and individual aspirations are simultaneously inscribed. By analysing these practices in the everyday life of the diaspora, the article reveals how contemporary nationalism operates less through explicit discourse and more through intimate gestures of self-care, consumption and self-presentation.

I begin by contextualizing transformations in consumption and the beauty market in post-reform China, situating the phenomenon of *guochao* within the broader framework of consumer nationalism. I then present the methodological and ethnographic framework of the research, following with an analysis of the aesthetic practices

of my interlocutors in Lisbon. Finally, I discuss how these practices produce ambivalent forms of belonging and emotional citizenship, revealing both potentials for agency and the tensions and contradictions that traverse aesthetic consumption in the Chinese diaspora.

Economic transformations, consumption and the production of subjects in post-reform China

In recent decades, China has undergone profound economic and social transformations, many of which are closely related to the ways in which its citizens consume (Latham 2006). Between the *gǎigé kāifàng* – the economic reforms initiated in 1978¹ – and China's accession to the World Trade Organization in 2001, a genuine revolution in consumption has taken place (Davis 2000). This process not only consolidated China's position as the world's largest exporter, but also accelerated its transition into an economic power, reconfiguring urban ways of life and social expectations.

In this context, consumption is shaped not only by market dynamics, but also by deliberate governmental strategies. Economic planning policies have promoted domestic consumption as a means of increasing purchasing power, stimulating employment and strengthening the internal market (Woetzel, Mendonça et al. 2009). The state thus plays an active role in constructing a model of the citizen-consumer, one who is expected to contribute to national prosperity.

Consumption has also become a means of signalling belonging to the middle class, a social group that, although often described as unstable (Li, C. 2010), exercises a disproportionate symbolic power. The possession of the "right objects" – ranging from technology and cosmetics to real estate and automobiles – confers status and social legitimacy, functioning as markers of distinction and identity (Anagnost 2008). Aspirations generated by advertising discourses shape the social imagination even among those who do not materially attain middle-class status. As Ann Anagnost (2008: 514) observes, it is within this aspirational segment that consumption operates most intensely as a promise of mobility.

Media images – circulated through magazines, newspapers, cinema, television, and more recently social media and digital platforms – consolidate and reproduce ideals of modernity associated with individuals who are "elegant", "wealthy" and "confident". In post-Mao China, consumption emerges as a central means through which individuals pursue happiness and self-fulfillment (Yan, Y. 2011), articulating itself

1 The *gǎigé kāifàng* ("Reform and Opening-Up") refers to the reforms introduced by Deng Xiaoping, Mao Zedong's successor, from 1978 onwards, which brought about significant transformations. Focused on both political and economic domains, these reforms had a profound social impact and helped to rehabilitate the country from the governmental failures of the past.

with the idea of *chénggōng* (success) and with broader notions of urban respectability and modernity.

The widespread proliferation of these images participates in the construction of a continually renewed landscape of social stratification, in which consumption becomes a means of ordering and hierarchizing society (Li, C. 2010). More than mere representations, these images function as technologies of desire (Rofel 2007), producing models of possible – albeit not always accessible – lives and shaping the aspirational imaginary of the new urban middle class.

Aesthetics as political economy: consumption, nationalism and the production of prestige

The aesthetic market does not escape the broader transformations that have redefined consumption in contemporary China: the *měinǚ jīngjì* (beauty economy/beauty market) has become one of the country's most dynamic and profitable economic sectors (Xu, Feiner 2007), generating several million yuan annually and displaying continuous and exponential growth (Statista 2023).

The relationship between aesthetics and national identity has deep historical roots. The appreciation of feminine beauty has played a central role in the construction of Chinese national identity, historically articulated through distinctions between the Han ethnicity and the “barbarians”, between a “civilized” and disciplined aesthetic and a foreign corporeality perceived as insensitive or undisciplined (Dikötter 2005). It is within this convergence of economic expansion and affective investment that the phenomenon of *guócháo* (national wave or national trend) emerges, understood as an expression of the strengthening of Chinese nationalism alongside China's rapid economic growth and rising geopolitical visibility (Zhang 2001). Emerging in the late 2010s against a backdrop of intensifying geopolitical tensions – particularly the trade conflict between China and the United States – and the consolidation of a state-promoted nationalism under Xi Jinping, *guócháo* represents not only a market trend but a politically inflected cultural moment in which consumer choices became entangled with expressions of national sovereignty and pride (Zhu, Wang, Lu 2003).

Historically, the consumption of *míngpài* (famous brands) was associated with Western products, regarded as symbols of modernity and cosmopolitanism, as well as visual markers of social distinction (Chadha, Husband 2006). In recent decades, however, a significant shift in consumer preferences has emerged, especially among younger populations, who have increasingly come to value and purchase cosmetics “made in China” (Zhu, Wang, Lu 2003). Brands such as Winona, Huaxizi, Perfect Diary, Florasis and Mao Geping have not only gained domestic recognition, but they have

also developed distinctive visual aesthetics inspired by Chinese cultural imaginaries, thereby promoting a new symbolic hierarchy within the beauty market (Li, H. 2008). This shift signals a reconfiguration of prestige, in which the national is no longer perceived as inferior to the Western, but instead comes to represent confidence, pride and sophistication.

National identity is not a natural given, but a political and cultural construction that is continuously reinvented. This construction is internalized by individuals through shared elements, such as language, history, symbols and affects, which generate national emotions such as pride, security, belonging, and attachment to the imagined community (Anderson 1991). Within this framework, the female body emerges as a privileged symbol of the nation, embodying ideals of purity, modernity and health that reflect not only aesthetic values, but also moral and political aspirations (Brownell 1998).

The encouragement to “consume national” (Li, H. 2008; Wang, Z. 2022) thus becomes a way of expressing patriotism and even a form of “social activism” (Li, H. 2009: 448). As Li Hongmei observes, in post-Mao China economic participation has become one of the primary means through which citizens engage in the national project. Within this framework, consumer nationalism (Wang, J. 2005) – understood as a central component of popular nationalism in contemporary China (Li, H. 2009) – operates simultaneously as a performance of the nation and as a mode of insertion into the imaginary of China’s national ascent. By favoring local products, citizens transform commercial choices into everyday practices of political affirmation. In this way, consumption transcends a purely utilitarian logic and becomes a form of emotional participation in the national project – an affective modality of citizenship exercised through the market.

Guócháo promotes not only the consumption of national products, but also an aestheticization of national pride, in which brands, influencers and consumers participate in the production of a patriotic aesthetic that celebrates reinterpreted cultural symbols. These range from classical motifs – such as ancient dynasties, calligraphy, or traditional colours – to narratives of technological modernity, including the launch of the space shuttle in 2003 or the Beijing Olympic Games in 2008 (Li, H. 2008). This simultaneous coexistence of past and future produces a hybrid semiotic repertoire that celebrates the historical continuity of the nation while projecting its global ascent (Li, H. 2008).

Advertising plays a crucial role in this process, as contemporary Chinese campaigns intensively mobilize cultural, historical and affective symbols. As a cultural technology, advertising reconfigures objects by endowing them with abstract qualities such as glory, discipline, modernity or national vitality, thereby transforming everyday commodities into carriers of patriotic meaning (Jhally 1987, cited in Li, H. 2008). In this process, consumer nationalism (Wang, J. 2005) is transformed into a hybrid form of political and symbolic nationalism: a mode of engagement with the state that

operates through economic participation, yet relies on shared narratives and cultural sensibilities (Li, Whitworth 2023).

However, this logic cannot be fully understood without considering the racialized dimension of aesthetics. Whiteness continues to play a central role in the Chinese market, functioning as a valuable symbolic resource and a competitive advantage within the beauty industry (Kefala 2023). Even in a context of growing national pride, foreign brands – and often Chinese brands as well – continue to rely on white models, lighting techniques that accentuate the whiteness of the skin, and a globalized aesthetic that associates femininity, purity and status with whiteness. These images reinforce the persistent association between the West, modernity and social distinction, producing an aspirational imaginary in which global aesthetics continue to shape perceptions of quality and desirability (Xu 2022).

This ambivalence is particularly visible in the strategies of Chinese brands that, while claiming cultural authenticity, simultaneously resort to romanized brand names, Western models or cosmopolitan aesthetics to communicate sophistication (Li, H. 2008; Kefala 2023). Thus, *guócháo* does not eliminate the presence of whiteness; rather, it incorporates, negotiates and reconfigures it, revealing deep tensions between national pride on the one hand and fascination with global modernity on the other.

It is important to emphasize that this Chineseness is not produced solely by national brands. In order to appeal to local consumers, foreign companies actively appropriate Chinese cultural symbols, colours and motifs, producing special editions for the Chinese New Year, designing campaigns in the symbolic colours of red and gold, or employing stylistic references to the classical cultural imaginary. Chineseness thus circulates as a commercial and affective resource, shaped both by state interests and by global market strategies, operating simultaneously as an identity, an aesthetic, and a symbolic capital.

Chinese women in Lisbon and methodological considerations

Chinese migration to Portugal has historical roots, but a significant and diversified growth can be observed especially from the early 2000s onward (Gaspar 2017). While in an initial phase the primary driver of this mobility was predominantly economic, associated with the opening of Chinese shops and small family businesses (Rodrigues 2013), over the past two decades a new migrant profile has emerged. This includes highly skilled individuals who invest in business, technology and real estate (Amante, Rodrigues 2020), introducing into the Portuguese context a population composed of managers, specialized technicians and highly qualified professionals, often within a framework of temporary residence. The growing presence of Chinese

women students in Portugal, pursuing master's and doctoral degrees, also constitutes a relevant and still underexplored trend (Gaspar 2017) contributing to the sociological diversification of the Sino-Portuguese community.

It is within this heterogeneous context that this article is situated, drawing on the fieldwork I conducted as part of my doctoral research. This research is based on a multi-sited ethnography, between 2021 and 2024, that combines in-depth interviews, participant observation in beauty salons and aesthetic clinics, and the analysis of transnational digital networks, namely WeChat and Xiaohongshu. I conducted in-depth interviews with 37 Chinese women aged between 19 and 36. Some were first-generation migrants, born in post-Mao China and shaped by the socio-economic transformations brought about by the Reform and Opening-Up period.² Others were born into Chinese families already established in Europe, growing up in transnational contexts marked by different cultural and economic regimes.

Despite their different trajectories, all my interviewees self-identified as belonging to the middle class³ and were engaged in a wide range of professions, including manicurists, beauticians, physicians, designers, architects, lawyers, actresses, shop owners and pharmacists.

Participant observation in beauty salons and aesthetic clinics constituted a central axis of the research. These spaces, simultaneously commercial and intimate, function as privileged sites of female sociability and the circulation of aesthetic knowledge. Prolonged presence in these contexts made it possible to observe interactions between professionals and clients, informal conversations about brands, treatments and desired outcomes, as well as the processes of negotiating expectations surrounding the body and appearance. More than mere service-provision sites, salons and clinics emerge as arenas where aesthetic norms are produced, recommendations are exchanged, and narratives of cultural and national belonging are reinforced.

2 Unlike previous generations, who came of age under conditions of scarcity and political closure, these women grew up in a China already shaped by economic liberalization, expanding consumer markets, and the proliferation of digital platforms – a context in which national pride and consumer culture were increasingly intertwined from an early age, bringing with it increased access to consumer goods and new forms of mobility.

3 The Chinese middle class is a widely used yet analytically complex category, defined through both objective criteria – such as income, education, occupation and consumption – and subjective self-identification (Bonnet, Kolev 2021). In the Chinese context, its meaning is shaped by a specific historical trajectory, where the notion of “class” only gained official recognition in the 2000s, replacing earlier references to social “strata” (Pieke 2014). Today, middle-class status is not only associated with material assets, such as home and car ownership, but also with cultural capital and lifestyle practices (Hsiao 2015; Li, C. 2010). Beyond its economic dimensions, the Chinese middle class can be understood as an aspirational project, embedded in a broader “highly aspirational society” (Pieke 2014). It is driven by ideals of success and the “Chinese Dream” and characterized by a persistent sense of insecurity that fuels continuous self-improvement through education, consumption and the cultivation of socially valued lifestyles (Hsu 2007; Yan 2009).

Complementarily, the analysis of transnational digital networks was fundamental to understanding the media and affective dimensions of aesthetic consumption. These platforms function as spaces for sharing experiences and peer-to-peer advice, and for the circulation of narratives about products, treatments or brands. The observation of posts, comments, images and videos made it possible to trace how discourses of patriotism, modernity and authenticity are produced and amplified online. Here, the digital sphere is not treated here as a domain separate from “real life”, but rather as an extension of aesthetic and relational practices, in which affects and identities are continuously negotiated.

My positionality as a white, middle-class European woman shaped both access to the field and the forms of interaction that unfolded within it. Conducting research among Chinese interlocutors in Lisbon – both newly encountered participants and those with whom, over time, I developed some relationships – I navigated a space marked by linguistic, cultural and social distance, particularly as I am not a speaker of Chinese. This position required me to rely on forms of communication that exceeded language, while also foregrounding the partiality of my understanding and the mediated nature of the ethnographic encounter.

It is important to note that, for the purposes of this article, the primary source of data is drawn from the accounts of the Chinese women I interviewed across multiple settings – beauty salons, aesthetic clinics and digital platforms. While the research also involved interactions with other actors present in these spaces, including aesthetic and medical professionals, their perspectives are not foregrounded in this analysis. This delimitation is a deliberate methodological choice, aimed at centring the voices and experiences of the Chinese women themselves as the principal empirical foundation of the argument.

Affective governance and emotional belonging

In the era of globalization, Chinese nationalism has functioned as a symbolic barrier intended to protect collective identity from perceived threats to its subjective continuity (Duara 1993). In this context, the consumption of national products emerges as a coded form of belonging, no longer constituting merely an autonomous choice, but asserting itself as a practice imbued with political and affective meanings (Li, H. 2008; Wang, Z. 2022).

The diasporic context introduces an additional layer of neoliberal pressure. Living in a European country structured by capitalist logics of productivity, self-presentation and individual responsibility, Chinese women in Lisbon navigate aesthetic choices that are never purely cultural. In this environment, the body becomes a site of ongoing

self-management, shaped not only by national affective attachments, but also by the demands of professional visibility, social integration and symbolic capital. The consumption of cosmetics – whether Chinese or Western – is thus embedded in a double neoliberal matrix: one inherited from post-reform China, and one encountered in the European context of migration. Understanding this double embeddedness is essential to reading the choices of my interlocutors not as free expressions of identity, but as negotiations conducted under specific structural conditions.

Liu (33 years old, born in Portugal) says:

While I was growing up, I was very influenced by my environment. I wanted nothing to do with China. China was my grandparents' land, even though my parents were also born there... It was the place we visited in the summer. The only thing I really appreciated was the food. Otherwise... I wanted nothing to do with China. I thought everything was bad, tasteless. Today it's completely different. I never thought it would influence my life so much.

This narrative can be interpreted as expressing a process of affective distancing followed by gradual re-attachment, shaped by both migration and shifting regimes of value. While growing up, Liu considered China as a peripheral and largely undesirable reference point, one associated with grandparents, seasonal visits and limited sensory attachment (notably food) rather than with identity or aspiration. Her youthful rejection of China reflects the internalization of dominant aesthetic and cultural hierarchies in a predominantly Western social environment, where Chineseness was perceived as outdated, tasteless or valueless. This distancing is not merely cultural but affective: China appeared to her as something to be disidentified from in order to belong elsewhere.

The turning point she describes – “today it's completely different” – signals a reconfiguration of both personal identity and broader symbolic landscapes. The renewed influence of China in Liu's life suggests not only biographical change, but also the impact of China's shifting global position and the growing circulation of positive, desirable representations of Chineseness. What emerges is a form of retrospective belonging, in which national identity becomes meaningful not through inheritance alone, but through new affective investments. Liu's surprise at how much China now influences her life underscores the contingent, relational nature of identity, revealing how belonging is not fixed but reactivated through changing emotional, cultural and political contexts.

Liu began to reconnect more closely with China and to spend more time there due to work-related obligations.

Now I appreciate what is Chinese much more. The architecture, the shapes, the beauty. I consume much more from China. Of course, everything is “made in China” [laughs].

But now I feel a different kind of affection... The quality, of course, is much better. But it's more than that – it's feeling... I don't know, that I really belong somewhere.

What Liu's account illustrates is not simply a biographical shift, but the operation of affective governance at a distance. Her gradual reattachment to China did not occur through direct state interpellation – she was not in China, nor was she exposed to its institutional structures – but through the diffuse circulation of desirable representations of Chineseness in digital spaces, consumer markets and transnational networks. This is precisely what Yang (2014; 2015) means by “emotional governance”: the production and management of affects not through coercion but through the saturation of everyday environments with emotionally resonant images, objects and narratives. Liu's surprise at how much China now influences her – “I never thought it would influence my life so much” – registers the effectiveness of this diffuse governance: it operates below the threshold of explicit political consciousness, working through desire, aesthetics, and a felt sense of recognition.

Like Liu, Mei (23 years old, born in Portugal) followed similar trends. Consuming Chinese or South Korean brands in a more arbitrary way, in her case the idea of Asian-ness became central to her negotiation between identity markers and social belonging:

I feel closer to my culture. On the other hand, I also think they understand better what I like. I can't really explain it (...) I grew up with China very present, but in a kind of... unreal way. Because I had never been there, but now I consume more things from there.

In this statement, Mei embodies the paradox she frequently experienced while growing up. Living in an almost exclusively Western environment – both due to her circle of friends and the spaces she frequented – she saw the consumption of Chinese products as a way of constructing an identity she wanted to make “more her own”. At the same time, Mei interpreted Chinese cosmetics as more suitable for Chinese skin, in line with a racialized incorporation. The idea that Chinese cosmetics are more “natural” (Wang, J. 2014) also resonates with the concept of “natural beauty” that Mei sought to embody. She frequently highlighted the use of substances such as ginseng, red rice or bamboo; these ingredients, whether actually present in cosmetic formulations or not, are commodified and reveal culturally specific aesthetic norms that echo desires for the embodiment of aesthetic politics.

Mei's case complicates a straightforward reading of consumer nationalism as a conscious political act. Unlike Liu, who narrates her reattachment to China as a deliberate and meaningful process, Mei's relationship to Chinese products is more diffuse – shaped less by explicit national pride than by a racialized sense of suitability and a desire for a Chineseness that feels, as she puts it, “more her own”. This distinction matters analytically: it suggests that affective nationalism does not always

operate through identifiable feelings of patriotism but can work through more intimate, corporeal registers – the sense that a product “understands” one’s skin, that its ingredients carry a familiarity that exceeds their chemical composition. Here, the body itself becomes the terrain of governance and consumption becomes a practice through which racialized and national categories are not merely reflected but actively produced and sedimented (see also Pires 2025).

Li Hongmei (2008: 1146) argues that one way of selling transnationalism through products is by delivering Western values that are particularly appealing to younger consumers – such as freedom, individualism, happiness, mobility or pleasure – to the Chinese market. In this corollary, the inverse also appears to hold true, as reflected in the accounts of my two interlocutors: Chinese products appeal to tradition, belonging and familiarity.

Mimi (31 years old, born in China and living in Portugal for 4 years), told me:

I see all my (Chinese) friends buying Chinese products. Now they are much better than the others (Western ones). Before, in China there was nothing, but now it’s the opposite. Products from there are much better. They are also more suitable for our skin. Western cosmetics are very strong, very aggressive. The Chinese know better what they are doing.

To this discourse – which naturalizes certain medical and aesthetic practices by grounding their perceived efficacy in distinctive ethnic characteristics (Pires 2025) – Mimi adds that “all her friends” now use Chinese products and that her social media feeds are constantly saturated with messages stating that “to be Chinese is to buy Chinese”. This statement does not merely prescribe a mode of consumption; it also operates through affective resonance, gaining meaning precisely because it is shared, repeated and recognized by others. For Mimi, as for Mei and Liu, consuming Chinese products functions as a performative expression of national pride – asserting the perceived superiority of Chinese goods – while simultaneously serving as an affective anchor to a country that is geographically distant yet remains emotionally and symbolically hers. In this sense, consumption becomes a modality of emotional citizenship, through which belonging is enacted, stabilized and publicly affirmed within transnational contexts.

Mimi’s account adds a crucial collective dimension to this analysis. Where Liu and Mei describe predominantly interior, biographical processes of reattachment, Mimi foregrounds the social enforceability of consumer nationalism: “all her friends” buy Chinese products and her social media feeds continuously reiterate that “to be Chinese is to buy Chinese”. This points to the way in which affective governance operates not only through state and market actors, but also through peer networks and digital infrastructures that amplify and normalize particular emotional stances. The neoliberal

subject who “chooses” Chinese products is thus never choosing in isolation: she is embedded in a relational economy of recognition in which consumption is simultaneously an expression of individual identity and a response to collective social pressure. What appears as personal preference is, in this light, also a form of conformity – one that is experienced as belonging rather than constraint, which is precisely what makes it effective as a technology of governance.

Returning to the introductory vignette, in Huixin’s account the skin emerges not only as a biological surface, but also as a symbolic interface through which identity is negotiated and attachment to the nation is reactivated. Skincare becomes a practice through which distance is managed and belonging is sensorially anchored, allowing national identity to be both felt and performed in everyday life. In this sense, “being Chinese” resides not only in roots understood as ancestry or genetics, but also on the surface of the body and, by extension, in what is applied to it. Through aesthetic practices of care, identity is rendered visible, tactile and affectively sustained, transforming consumption into a mode of emotional citizenship enacted through intimate regimes of self-maintenance.

While conducting research on Chinese social media, I repeatedly encountered advertisements for Chinese cosmetic products that featured the image of a traditional woman whose age was deliberately ambiguous. These representations drew on classical Chinese postures and visual cues that evoke familiarity and intimacy, such as bodily restraint, softness and docility (Brownell 1998). The figure portrayed is neither overtly modern nor explicitly historical, but rather situated in a temporal in-between that allows her to function as a reassuring and recognizable cultural archetype.

This aesthetic strategy mobilizes affect by appealing to shared cultural memory and notions of continuity, positioning the cosmetic product as both culturally authentic and emotionally comforting. By invoking an idealized femininity associated with tradition, care and moral refinement, these advertisements link skincare not only to beauty or efficacy, but also to values of belonging, trust and cultural rootedness.

Mimi reflects on this:

When I feel sad, I use more products. When I use my cream – my ginseng-infused face cream – it feels like I’m back home, wherever I am.

However, these dynamics do not unfold in a linear manner and they are marked by ambivalences and tensions. While the global market continues to symbolize modernity, efficacy and social status, the consumption of national products emerges as an expression of cultural resistance and identity-based pride. This ambiguity is evident in the discourses of my interlocutors. Liu, for example, stated that she felt “proud to see that Chinese products are getting better and better”, yet acknowledged that,

in order to “treat” wrinkles, she preferred Western cosmetics, which she associated with “greater therapeutic efficiency”. For Liu, these choices did not constitute a conflict; in fact, they coexisted pragmatically, without one cancelling out the other. In line with Thomas Eriksen’s (2007) reflections on globalization and the persistence of cultural difference, these practices reveal how identity is continuously negotiated across scales of belonging. For Eriksen (2007), globalization does not dissolve cultural distinctiveness but rather intensifies its salience, producing new forms of attachment precisely in contexts of accelerated mobility and homogenization. Applied to the diasporic context, this insight illuminates why Liu does not experience her simultaneous use of Chinese and Western cosmetics as contradictory: each product operates within a different register of belonging, and it is through their coexistence – rather than their resolution – that identity is sustained. The persistence of cultural difference, in Eriksen’s sense, is not a resistance to globalization but one of its products.

For Mei, by contrast, the consumption of Western cosmetics did not produce the same emotional charge as the consumption of Asian products, whether Chinese or Korean. Mei, similarly to my other interlocutors, displayed luxury products on the shelves of her home, but she attributed a different meaning to them: packaging with Chinese characters and golden lids evoked a place that, despite never having been physically experienced, was nonetheless lived as deeply her own. In this sense, the cosmetic object functions as an affective mediator, enabling the inscription of belonging and memory within a context of displacement.

At this continuous crossroads between global and national markets, women – as the primary consumers of aesthetic products – see their bodies become privileged surfaces for the inscription of body politics. Between Western luxury brands and Chinese national brands, their emotions as women and consumers are constantly called upon to materialize through aesthetic choices. This process not only reveals regulatory ideals concerning bodily capital and economic capital, but also exposes the symbolic and material costs associated with such choices, which are often rendered invisible in celebratory discourses of consumption.

The notion of emotional governmentality proposed by Jie Yang (2014; 2015) thus offers a central analytical lens for understanding how the consumption of cosmetics – whether Chinese or Western – extends beyond the economic domain. The act of consumption becomes an emotional, political and cultural vehicle, deeply embedded in the construction of national identity, social stabilization and status differentiation. Within this framework, consumer nationalism (Wang, J. 2005) emerges simultaneously as an expression of pride, resistance and activism, while emotions are carefully managed through market instruments and amplified by transnational dynamics. At the same time, these practices reflect the coherences and contradictions experienced by individuals in everyday life, where belonging, desire and pragmatism intertwine.

Conclusion

This article has examined how aesthetic consumption among Chinese women in Lisbon is configured as a practice situated at the intersection of affective nationalism, emotional governmentality and migratory experiences. By tracing the circulation of cosmetic products, images and discourses between China and the diaspora, I have shown how the body – and, in particular, the skin – emerges as a symbolic surface upon which national belonging, aspirations to modernity, and forms of emotional citizenship are inscribed.

Far from constituting merely individual choices or depoliticized consumption strategies, the practices analyzed are deeply embedded in broader collective projects. The phenomenon of *guócháo* and the encouragement of national consumption reveal how the Chinese state mobilizes affects such as pride, nostalgia and gratitude in order to produce subjects who are emotionally aligned with the narrative of national ascent. In migratory contexts, these dynamics acquire additional layers of meaning: consuming Chinese cosmetics allows women to reinscribe their cultural identity within a space of displacement, functioning simultaneously as a gesture of belonging and as a form of symbolic resistance to Western aesthetic hegemony.

However, this sense of belonging is not constructed in a linear or tension-free manner. As the ethnographic narratives presented demonstrate, consumption oscillates between a desire for therapeutic efficacy associated with Western brands and an emotional investment in national products, revealing a constitutive ambivalence between global modernity and national pride. This ambiguity exposes the contradictions of consumer nationalism, which, while promoting cultural resistance, remains traversed by racial and aesthetic hierarchies inherited from the colonial imaginary, in which whiteness continues to function as an aspirational standard.

By focusing on the beauty market, the article further shows how these dynamics fall particularly upon female bodies. Women, as the primary consumers of aesthetic products, become privileged vehicles of affective governmentality, interpellated to materialize national, moral and economic ideals through their body-related choices. In this process, female agency is simultaneously mobilized and constrained: while consumption enables the negotiation of belonging, identity and desire, it also reinforces a neoliberal logic that reduces women's contribution to their role as consumers and as surfaces of symbolic value. The production of an affective economy, in which consumption becomes a means of reconnecting with an imagined cultural intimacy, is particularly resonant in the diasporic consumers, who must navigate distance, nostalgia and questions of identity.

By articulating consumption, aesthetics and affects, this article contributes to a broader understanding of the subtle ways in which nationalism is lived, embodied and reproduced in everyday life, beyond the state's explicit discourses. The analysis

of the aesthetic practices of Chinese women in the diaspora reveals how the nation extends transnationally through affective economies that operate in intimate, domestic and corporeal domains. These practices, simultaneously personal and political, demonstrate that contemporary nationalism is not confined to territorial borders but is reinscribed in everyday gestures of self-care, consumption and self-presentation, configuring new modalities of emotional citizenship in contexts of global mobility.

Bibliography

- Amante, M.F., Rodrigues, I. (2020). Mobility regimes and the crisis: the changing face of Chinese migration due to the Portuguese golden visa policy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(17), 4081–4099. DOI: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1752640>
- Anagnost, A. (2008). From 'Class' to 'Social Strata': grasping the social totality in reform-era China. *Third World Quarterly*, 29(3), 497–519. DOI: <https://doi.org/10.1080/01436590801931488>
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London–New York: Verso.
- Bonnet, A., Kolev, A. (2021). *The middle class emerging Asia: champions for more inclusive societies?* OECD Development Centre Working Papers. No. 347. Paris: OECD Publishing. DOI: <https://doi.org/10.1787/93af380b-en>
- Brownell, S. (1998). The body and the beautiful in Chinese nationalism: sportswomen and fashion models in the reform era. *China Information*, 13(2–3), 36–58. DOI: <https://doi.org/10.1177/0920203X9801300203>
- Chadha, R., Husband, P. (2006). *The cult of the luxury brand: Inside Asia's love affair with luxury*. London: Nicholas Brealey Publishing.
- Davis, D.S. (2000). Introduction: A revolution in consumption. In: D.S. Davis (ed.), *The consumer revolution in China* (pp. 1–22). Berkeley: University of California Press.
- Dikötter, F. (2005 [1992]). *The discourse of race in modern China*. London: Hurst & Company.
- Duara, P. (1993). De-constructing the Chinese nation. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 30, 1–26. DOI: <https://doi.org/10.2307/2949990>
- Eriksen, T.H. (2007). *Globalization: The key concepts*. Oxford–New York: Berg.
- Gaspar, S. (2017). Chinese migration to Portugal: Trends and perspectives. *Journal of Chinese Overseas*, 13(1), 48–69. DOI: <https://doi.org/10.1163/17932548-12341343>
- Hsiao, M. (2015). Chinese trust law: Registration as the concept-substitution and a workout solution for investors (beneficiaries). *Trusts & Trustees*, 21(8), 889–901. DOI: <https://doi.org/10.1093/tandt/ttv116>
- Hsu, C. (2007). *Creating market socialism: How ordinary people are shaping class and status in China*. Durham–London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1131brv>
- Jarrín, A. (2017). *The biopolitics of beauty: Cosmetic citizenship and affective capital in Brazil*. Oakland: University of California Press.
- Kefala, C. (2023). Who runs the world? Gender performances and racialized branding among young foreign women digital entrepreneurs in China. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 50(6), 1336–1354. DOI: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2023.2222914>
- Latham, K. (2006). Introduction: Consumption and cultural change in contemporary China. In: K. Latham, S. Thompson, J. Klein (eds.), *Consuming China: Approaches to cultural change in contemporary China* (pp. 1–21). London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.1086/tcj.58.20066329>

- Li, Y.T., Whitworth, K. (2023). Redefining consumer nationalism: The ambiguities of shopping yellow during the 2019 Hong Kong Anti-ELAB movement. *Journal of Consumer Culture*, 23(3), 517–535. DOI: <https://doi.org/10.1177/14695405221127346>
- Li, C. (2010) (ed.). *China's emerging middle class: Beyond economic transformation*. Washington: Brookings Institution Press.
- Li, H. (2008). Branding Chinese products: Between nationalism and transnationalism. *International Journal of Communication*, 2, 1125–1163.
- Li, H. (2009). Marketing Japanese products in the context of Chinese nationalism. *Critical Studies in Media Communication*, 26(5), 435–456. DOI: <https://doi.org/10.1080/15295030903325339>
- Liebelt, C. (2019). Aesthetic citizenship in Istanbul: On manufacturing beauty and negotiating belonging through the body in urban Turkey. *Citizenship Studies*, 23(7), 686–702. DOI: <https://doi.org/10.1080/13621025.2019.1651088>
- Pussetti, C. (2019). From ebony to ivory: 'Cosmetic' investments in the body. *Anthropological Journal of European Culture*, 28(1), 58–66. DOI: <https://doi.org/10.3167/ajec.2019.280107>
- Pieke, F.N. (2014). Anthropology, China, and the Chinese century. *Annual Review of Anthropology*, 43, 123–138. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030149>
- Pires, I. (2025). Chinese women constructing and negotiating an 'ideal' beauty in Lisbon, or how women and aesthetical medical practitioners materialise 'race'. *Feminist Theory*, 26(4), 838–855. DOI: <https://doi.org/10.1177/14647001251351137>
- Rodrigues, I. (2013). *Flows of fortune: The economy of Chinese migration to Portugal* [doctoral dissertation]. Institute of Social Sciences, University of Lisbon.
- Rofel, L. (2007). *Desiring China: Experiments in neoliberalism, sexuality, and public culture*. Durham–London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822389903>
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself: Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press.
- Statista (2023). *Size of the medical device market in China from 2018 to 2022 with an estimate for 2023*. Acquired from: <https://www.statista.com/statistics/725975/china-medical-device-market-size/>
- Wang, J. (2005). Consumer nationalism and corporate reputation management in the global era. *Corporate Communications*, 10(3), 223–239. DOI: <https://doi.org/10.1108/13563280510614483>
- Wang, Z. (2022). Implementation of Chinese-styled branding in global fashion: 'Guochao' as a rising cultural identity. *Fashion, Style and Popular Culture*, 9(1–2), 149–183. DOI: https://doi.org/10.1386/fspc_00111_1
- Woetzel, L., Mendonça L. et al (2009). *Preparing for China's urban billion*. McKinsey Global Institute report. Acquired from: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/urbanization/preparing-for-chinas-urban-billion>
- Xu, C. (2022). [Essay] *Glaring white: Class and race in Chinese beauty ideals*. *New Critique*. Acquired from: <https://newcritique.co.uk/2022/07/27/essay-glaring-white-class-and-race-in-chinese-beauty-ideals-chelsea-xu%E0%BF%BC/>
- Xu, G., Feiner, S. (2007). Meinu Jingji/China's beauty economy: Buying looks, shifting value, and changing place. *Feminist Economics*, 13(34), 307–323. DOI: <https://doi.org/10.1080/13545700701439499>
- Yan, Y. (2011). The individualization of the family in rural China. *Boundary*, 2(38), 203–229. DOI: <https://doi.org/10.1215/01903659-1262590>
- Yan, Y. (2009). *The individualization of Chinese society*. Oxford: Berg.
- Yang, J. (2014). *The political economy of affect and emotion in East Asia*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315885391>

- Yang, J. (2015). *Unknotting the heart: Unemployment and therapeutic governance in China*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Zhang, X. (2001). The making of the post-Tiananmen intellectual field: A critical overview. In: X. Zhang (ed.), *Whither China? Intellectual politics in contemporary China* (pp. 1–75). Durham–London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1131cqt>
- Zhu, L., Wang, S., Lu, X. (2003). Research on Chinese and foreign brand preference among Chinese urban consumers. *Journal of Management World*, 9, 122–128.

Summary

This article examines aesthetic consumption among Chinese women living in Lisbon as a practice situated at the intersection of affective nationalism, emotional governance and migration. Drawing on a multi-sited ethnography combining in-depth interviews, participant observation in beauty salons and aesthetic clinics, and the analysis of transnational digital platforms, the study explores how cosmetics and skincare products function as vehicles of belonging and national attachment. The analysis shows how the phenomenon of *guochao* and consumer nationalism mobilize emotions such as pride, nostalgia and familiarity, transforming everyday consumption into a form of emotional citizenship. In the diasporic context, these practices acquire additional meanings, allowing women to negotiate identity, modernity and cultural continuity while navigating global aesthetic hierarchies. At the same time, the article highlights the ambivalences and tensions embedded in these choices, particularly the coexistence of national pride with persistent racialized ideals of beauty and the neoliberal reduction of women's agency to consumption. By focusing on the body, and especially the skin, as a symbolic surface of inscription, the article contributes to broader debates on nationalism, gender and affect in transnational contexts.

Keywords: affective nationalism, aesthetic consumption, Chinese diaspora, beauty and gender

Translated by Author

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę konsumpcji produktów kosmetycznych wśród Chinek mieszkających w Lizbonie jako praktyki sytuującej się na styku nacjonalizmu afektywnego, zarządzania emocjami oraz migracji. Opierając się na etnografii wielośrodkowej, łączącej wywiady pogłębione, obserwację uczestniczącą prowadzoną w salonach kosmetycznych i klinikach estetycznych oraz analizę transnarodowych platform cyfrowych, autorka analizuje, w jaki sposób kosmetyki i produkty do pielęgnacji skóry pełnią rolę nośników poczucia przynależności i więzi z ojczyzną. Analiza pokazuje, w jaki sposób zjawisko *guócháo* i nacjonalizm konsumpcyjny mobilizują emocje, takie jak duma, nostalgia i poczucie przynależności, przekształcając codzienną konsumpcję w formę emocjonalnego obywatelstwa. W kontekście diaspory praktyki te nabierają dodatkowych znaczeń, pozwalając kobietom negocjować swoją tożsamość, nowoczesność i ciągłość kulturową, równocześnie poruszając się po globalnych hierarchiach estetycznych. W artykule podkreślone są również ambiwalencje i napięcia związane z tymi wyborami, w szczególności współistnienie dumy narodowej z utrzymującymi się ideałami piękna związanymi z rasą oraz neoliberalne sprowadzanie sprawczości kobiet do konsumpcji. Skupiając się na ciele, a zwłaszcza na skórze, jako symbolicznej powierzchni inskrypcji, artykuł wnosi wkład w szerszą debatę na temat nacjonalizmu, płci i afektu w kontekstach transnarodowych.

Słowa kluczowe: nacjonalizm afektywny, konsumpcja produktów kosmetycznych, diaspora chińska, uroda i płeć kulturowa

Translated by K. Michałowicz

Anna Wieczorkiewicz

anna.wieczorkiewicz@uw.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-4497-8452>

University of Warsaw

Faculty of Culture and Arts

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology

Ruxandra Ana

ruxandra.ana@filhist.uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0002-6069-584X>

University of Łódź

Faculty of Philosophy and History

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology

Between “not yet” and “no longer”. Framing and regulating the female body

*Pomiędzy „jeszcze nie” a „już nie”.
Kulturowe ramy i regulowanie kobiecego ciała*

Introduction

[Ruxandra]: When my pregnancy was confirmed early in 2025, doctors referred to it as a “geriatric pregnancy”. Taken aback by the medical label, I took some comfort in the fact that in academia, being a postdoctoral researcher, I was still described as a “young scholar”. No longer young enough to be deemed risk-free by doctors, not yet experienced enough to fit elsewhere in academic hierarchies. In the meantime, everyday life offered its own suggestions on how to manage my changing body. This kind of advice insinuated itself in my Instagram feed, pushing forward the “mom-fluencers”. Various procedures and products they promoted targeted specific body parts that needed adjustments, modifications and transformations, all aiming to erase the traces of pregnancy and postpartum fatigue. Even before my pregnancy

became visible, I was already receiving advice on how to “get back into shape” once it was over. Despite my academic training, which predisposed me to treat such content as an object of critical reflection, momfluencer narratives drew me into their world.

[Anna]: Twenty-two years ago, I was of the same age as Ruxandra now, and I worked at a research institute. Whenever I showed up for work, the portress told me, “The Professor took the key”. This meant my (male) colleague had already arrived in our shared office space. If I happened to arrive earlier, the message which the same colleague heard from the portress was: “The Blonde took the key”. The “Professor” was a man only a few years older than me who had recently obtained his habilitation.¹ I held the same academic degree, but because of my delicate figure and blond hair, and because I would often show up for work in jeans, I was often taken for a PhD student. Still, the glass seemed half full: I concluded that academia offered women an ideal professional trajectory – the older one looks, the more convincing one appears as a scholar.

Unfortunately, everyday life gradually emptied the glass. I was less and less likely to hear sentences beginning with “so young and already a professor”, but whenever I turned on my computer, content appeared suggesting that, being a woman in her forties, fifties, and then sixties, I should take care of my ageing body. I used the computer for work and was keen to adopt new digital tools, but I resisted having social media accounts. Yet I did not need to post anything to be drawn into the circulation of images and narratives about the ageing of the female body.

The above episodes from our biographies show that the balance of benefits rarely tips in favor of women: looking “too young” is not a positive thing, but then neither is looking “too old”. No matter where women show up, and in what capacity, it is very likely they will always be “too much” or “too little”. What lies behind is a paradox: a woman is supposed to be both young and old, successful in various areas of her personal and professional life while always subjected to double standards (Sontag 1972) and conflicting norms regarding age, physicality and social judgment.

Independently of each other, we experienced the phenomenon we analyse here: the female body is never “just right”, but it exists in a constant state of either “not yet” or “no longer”. This observation led us to formulate both an analytical and a methodological objective: first, to examine the cultural mechanisms that organize the meanings attributed to the female body, and second, to reflect on the methodological conditions that make such an analysis possible. In what follows, we discuss our analytical and methodological perspectives and then turn to two individual case studies, following the convention of the dual voice that opens this article.

¹ In Poland, *habilitacja* is an academic degree which opens the path to professorship, allowing a scholar to become an “unsupervised scholarly worker”.

Analytical and methodological goals. Regulating pre/post bodies

Central to the experiences described above is the female body, subjected to simultaneously incompatible requirements in terms of youth/old age, beauty/aesthetic neutrality, competence/intellectual immaturity, seriousness/frivolity and visibility/invisibility. These dichotomies become more pronounced as the female body undergoes various physiological processes and changes over time. Therefore, we employ the lens of bodily practices commonly associated with “care”² in order to analyse two transitional periods in women’s lives, both laden with visible bodily transformations: pregnancy/postpartum and perimenopause/postmenopause. Our analysis focuses on how these practices of care anticipate, frame and regulate these transitions, mobilizing “corrective” measures, oftentimes before any change is visible at all.

The moments we focus on are not only physiological transitions but also periods of intensified cultural interpretation, as the female body becomes an object of particularly dense cultural narration, regulation and evaluation. Models of how the female body should look, feel and behave in these periods are produced and circulated in specific sites of cultural production. These dynamics are nowadays rendered visible especially in celebrity culture and social media, framed by consumer culture, which provides both the contexts and the tools for the realization of these norms (Dabiri 2023). Influencers, celebrities and lifestyle media do not merely reflect social expectations but actively participate in producing and normalizing models of embodied life (Conlin 2014). The body in late modernity becomes a project, something to be constantly monitored, worked on, and ultimately improved, operating under the moralizing assumptions of self-management (Pussetti 2021). Transitional periods make these projects particularly visible and urgent, marked by cultural expectations around management, correction or redefinition.

The temporal markers “not yet” and “no longer” referenced in the title do not describe successive stages of life, but rather they coexist, positioning women in a recurring state of in-betweenness in relation to a vaguely defined and perpetually changing norm. During biologically and culturally liminal periods, such as the ones we discuss in this article, the body is not only in between, but also it becomes an object of particularly intensive meaning-making. The temporal dimension framed by “not yet” and “no longer” is of particular importance from a biographical perspective, since age is one of the key principles in structuring social life: it determines an individual’s status, shapes experience, and influences the ways in which it is interpreted and evaluated. Unlike other categories such as gender or race, age continuously reclassifies individuals

² When Audre Lorde wrote about self-care in her 1988 essay *A Burst of Light*, the term was coined as an “act of political warfare” focused on the collective instead of the individual. Our use of the term “care” in what follows derives from the ways it is employed across social media platforms to refer to capitalistically driven practices of pampering/correcting/adjusting the body.

over time. Under neoliberal capitalism, individuals are made responsible for managing processes related to health, appearance, fitness and ability (Elias, Gill, Scharff 2017). Within consumer culture, the market targets individuals in different age groups with goods and services aimed at controlling bodily appearance and, implicitly, the course of their own biographies, since the body constitutes the space in which biography becomes visible (Featherstone 1982). The market thus offers tools for regulating the visibility of the signs of age and physiological change, while simultaneously imposing norms of what an age-appropriate body should look like.

Our analysis of the above-mentioned dynamics takes as a starting point the two autoethnographic examples in the introductory vignettes, which are also central to the methodology we propose. We put forward the concept of "temporal hinge", understood as a situation in which two embodied researchers, sharing the same calendar time but occupying different biographical and historical positions, engage the same research problem from distinct experiential perspectives. We therefore complement multisitedness (Marcus 1995) with multitemporality – a critical, simultaneous reflection on the same issues from different biographical standpoints.

The broader conditions of our positionalities are similar – we come from post-socialist Europe and are institutionally based at Polish universities, while also participating in international academic mobility and transnational circuits of knowledge production. We hold degrees in anthropology and literary studies, with academic training shaped largely by Polish and Romanian academic traditions, which in the post-socialist period became increasingly integrated into Western academic circulation through institutional transformation and academic mobility. We draw on analytical tools developed within these disciplines, treating them as complementary. However, our personal histories intersect differently with the history of the media and the development of communicative communities.

In convergence culture, old and new media coexist and content circulates across multiple platforms. Images and narratives no longer belong to a single medium; on the contrary, they circulate across magazines, television, social media and user-generated content, where they are continuously reinterpreted in different contexts (Jenkins 2006). At the same time, media constitute an important factor in the formation of social environments, regulating communication and organizing interpersonal relations (van Dijck 2013).

Generational differences therefore imply differences in how competencies and habits related to cultural participation are acquired. The differences between our everyday media practices and the different types of cultural material we consume can be understood as a manifestation of the broader shift from a culture of conversation and continuous narratives to a culture of short forms, images and fragmented narratives. This difference is not treated as an obstacle but as a methodological tool, as it allows us to observe how the same cultural mechanisms operate simultaneously across different media environments and biographical moments.

Analysis conducted from two temporal vantage points allows us to capture a cultural mechanism that is not tied to a single medium or a single moment in life but rather organizes the meanings of female corporeality at a more fundamental level. If the same interpretive pattern appears across different types of material, media environments and moments in life, then it is not a feature of a particular case but a property of a broader cultural order.

In addressing a shared problem concerning female corporeality, we were guided by the assumption that the analysis of popular culture provides access to key sites where norms, imaginaries and models of embodied life are produced and circulated. At the same time, by making use of our different embeddedness in distinct configurations of hybrid³ space, we incorporated it into the methodological framework of this study. Within the “temporal hinge” methodology, we function as receivers of cultural messages: depending on our point of situatedness, different fragments of culture appear to each of us as more saturated with meaning and with greater possibilities for interpretation.

The analysis we propose aims to capture not as much individual representations as the mechanisms that organize meaning when they become visible across different media, narrative forms and moments of life, particularly in relation to female bodies in transitional periods. In what follows, we look at two case studies which reveal “density of meaning”, resulting from our own embeddedness in different media and cultural material.

Case 1. “Feeling Like Myself Again”: desirable digital bodies

One of the most common metaphors used by influencers who share their postpartum experiences online is that of “getting one’s pink back”. The phrase was made viral by Instagram and TikTok influencer Lindsey Gurk, who describes herself as a “mama, wife, and lifestyle entrepreneur”. It refers to a phenomenon observed among flamingo mothers, who expend so much energy caring for their chicks that they often lose their distinctive pink coloration; but as the chicks grow older, female flamingos regain their color. Applied to human mothers, the metaphor circulates on social media as a reminder that postpartum “trenches” are temporary and most women eventually do go back to “feeling like themselves again”. In a 2023 TikTok video that promotes her clothing line – loungewear, sweaters and hoodies with the caption “get your pink back” and a flamingo logo – she explains:

3 By hybrid space we mean a social reality in which experience is shaped simultaneously by direct relations and by media and digital technologies, that is, one in which the orders of online and offline, local and global, private and public intersect and overlap (see de Souza e Silva, Campbell, Ling 2025).

It's all about just finding yourself again as a mom. So if you're not feeling quite like yourself, maybe you're feeling a little bit drained, just keep in mind you're doing it all for your chicks, you're doing it for your children and just like the flamingo is able to balance on one leg, which should actually be impossible considering the size of their legs and the size of their body, you will not crumble under the weight of it all. You're not alone and we will get our pink back.

Thousands of comments under the video express gratitude and joy at finally feeling seen, heard, and less alone in the struggles associated with early motherhood: "Why did this make me cry?", "I really needed this today"; "I watch your videos and think: that's how I used to be... and that's how I want to be again! I don't know how yet, but you inspire me"; "My husband got me a GYPB sweatshirt for Christmas, and when explaining it to my 7-year-old daughter, it made me cry because I felt so seen".

The video is not merely an ad for the clothing line but a collage of TikTok users unwrapping their GYPB packages, trying on the t-shirts, crying, hugging their friends (who also wear the t-shirts) in a demonstration of solidarity, sisterhood and shared vulnerability. While aimed at "supporting" and "empowering" women, such accounts increasingly blur the lines between feminism and female-centered neoliberal capitalism, as ideas about women's choices are overwhelmingly reduced to consumer choices.

Unsurprisingly, under the operating logic of hypervisual capitalism (Dabiri 2023), feeling is equated with looking, and the shortest way towards achieving this goal is through consumer choices, ranging from clothing through pilates-at-home equipment to cosmetic procedures aimed at restoring "the glow" or surgical procedures that target body parts which go through major transformations during pregnancy.

In an interview for "Women's Health UK", influencer and body positivity advocate Danae Mercer explained: "Once this baby has been safely delivered and my body has recovered from both the birth and the pregnancy, I intend to change my body. I'll recruit the help of a PT and I'll train and fuel with purpose in a bid to find the version of my body that feels like 'me' again".

Notions of safety, health and wellness meet aesthetic ideals, expressed online with a blend of gratitude for a body that went through substantial changes and the desire to eliminate most, if not all, of the traces of change. As pointed out by feminist scholars (Lorde 1981, Ahmed 2010), women's emotional and affective states have long been under scrutiny, with physical appearance being a common element of concern, requiring continuous, arduous labour.

Social media participate in the process of translating traditional forms of discipline into the realm of soft, affectively saturated practices of self-care. The discourse of momfluencers reveals a fragment of this work in a particularly vivid and analytically graspable form. Aesthetic demands become internalized and are presented as practices of caring for oneself, while at the same time inscribing individual biographies

into a broader order of expectations concerning the body, age and femininity. What previously operated as external normative pressure is rewritten in the language of care, authenticity and self-love. As a result, aesthetic pressure proves especially effective: it no longer functions as coercion but as an internally motivated labour of self-transformation justified by the desire to reclaim one’s “true self”. Notions of self-acceptance and self-love, often manifested through conspicuous consumption, intersect with “authenticity” manifested through communicative intimacies (Abidin 2015) with their followers, allowing for the creation of imagined safe spaces where negative emotions, frustrations or regret can be expressed.

Personal branding activities make momfluencers increasingly popular in online marketing, mainly due to the wide reach of their published content, cost efficiency, and high levels of trust among users (Güzel 2023). The short-lived body diversity/body positivity movements appear to be a distant memory, as the 2020s have seen the return (with a vengeance) of skinniness, whiteness, and idea(l)s of perfection associated with intergenerational wealth as an aspiration and with notions of “quiet luxury”. But this lexicon of newly emerging aesthetic canons is tamed and reproduced by many Instagram moms under the pretext of care for the self and the others as a project, thus justifying intense body work.

Danae Mercer captions an Instagram reel that shows her working out in a gym and playing outdoors with her children as following: “My why. Because when my little girl asks me to carry her, or my baby boy asks me to spin him around, or they ask to cycle up the mountain or run down the street, I want to be able to. I want to feel strong. And healthy. And spend as much of this fast little life we’ve got savoring every second, savoring every runjumpspin mommywillyouwillyouwillyou will you play with me. Savoring every future memory with them”. Another post shows her together with her daughter near a swimming pool. The caption reads: “She doesn’t see the cellulite. She doesn’t notice the way your thighs jiggle, or how your swimsuit digs just a little. To her, you’re not too much. You’re not flawed. You’re not ‘getting older’ or ‘not like you used to be’. The swimsuit? She won’t remember it. But she’ll remember that you were there”.

As seen in Mercer’s interview for “Women’s Health”, messages about the desire to change the postpartum body coexist with messages framed as empowerment and a paradoxical acceptance – one that confines acceptance to bodies deemed desirable and adhering to certain canons. But notions of beauty are seldom expressed in a direct way. Instead, at the core of this intensely promoted approach are notions of morality of body projects and a certain altruistic selfishness: what legitimizes body projects are notions of health, fitness, and maintaining a good shape for the sake of others (usually children and grandchildren, in order to be able to provide adequate care, without burdening them with care work later in life, as the body ages).

The social and moral imperative to care for health and well-being takes precedence over seemingly frivolous notions of beauty. As pointed out by Sandra Lee Bartky (1990), femininity is not a natural dimension but a political construction, an ideology that needs to be embodied, surveyed, and reproduced through the internalization of daily disciplining practices.

Beauty routines, procedures and interventions that transform the body are often promoted as empowering acts of self-love; but in many instances, they are, in fact, rituals that derive from obligation, aimed at standardizing bodies, conveying a desire to be seen and valued, as well as a desire to (re)gain a sense of control in an increasingly uncertain and polarized world. Notions of a “good body” which is the result of individual control and responsibility are not a novelty – they emerged “out of a wider personal health movement burgeoning since around the 1980s in the United States and Western Europe and a broader societal mandate to work on the individual self as project” (Lamb 2025: 11). Social media and the ever-perfectable digital bodies only came to reinforce ideas that health and ageing, but also looks, are within one’s control and beyond physiological processes, which are no longer perceived as natural or inevitable but as a problem to be fixed.

The idea of “bouncing back” is inscribed in broader discourses and contemporary trends that not only target specific body parts, but also aim at “cancelling” the effects of previously dominating notions of beauty. The past few years have seen the rise of the “natural” once again, as celebrities, influencers and, as a consequence, ordinary women as well, started dissolving their lip fillers, reversing or reshaping BBL (Brazilian Butt Lifts).

But the quest for “authenticity” is not a return to a previous, unaltered state of the body. Momfluencers ultimately perpetuate dominant aesthetic canons, revealing a desire to adhere to them manifested through obsessive focus on different body parts in need of enhancement, pursuing visual and social recognition. Procedures and products are pushed in order to improve self-esteem, as the transactional takes centre stage in a world where everyone is upgradeable and no version of the self is ever truly satisfying.

Case 2. The No-Makeup Gesture: the order of appearances and the order of self

Pamela Anderson stuns while makeup-free at Paris fashion week (Herz 2023)

Pamela Anderson went to Paris Fashion Week without makeup (Mallone 2023)

Pamela Anderson's makeup-free look draws praise from Jamie Lee Curtis (Respers France 2023)

Such headlines enabled the circulation of a “sensational” event in the media: a gesture particularly striking due to the ingrained image of the model and actress.

"She's a bare-faced bombshell" (Herz 2023) wrote the "New York Post"; meanwhile, "Harper's Bazaar" referred to her television role, quoting the actress: "The Baywatch star says that going without makeup has been 'freeing, and fun, and a little rebellious too'" (McCrea-Hedley 2023).

Pamela Anderson appeared in Paris carrying the symbolic capital once attached to her. Now in her fifties, she has been reworking her biography and public image. Being a "Playboy" cover girl, she became one of the most recognizable icons of sexualized femininity in the visual culture of the 1990s. In the media discourse of that period, she embodied "too much": an exaggerated, excessive sexuality that violated the norms of controlled female visibility (Bartky 1990). In post-socialist Poland of the 1990s, which I take here as a site of observation, her image circulated through television and the popular press during a time when consumer culture and new regimes of bodily visibility were still taking shape. It functioned not only as the image of a sexually attractive woman, but also as a reference point for Western models of popular culture.

Since then, Pamela Anderson has published several books and taken on more serious film roles. She moves swiftly in the field of tension where visual regimes of visibility operate, while attempting to reclaim the right to narrate her own life. Over the course of her career, the mechanisms of media circulation and forms of cultural participation have changed. Whereas previously her image circulated mainly through television, the popular press, and later also through VHS tapes and home video circulation, today it circulates within the wider framework of convergence culture – which also includes social media – and becomes part of a broader visual environment in which women continuously negotiate the visibility of their own bodies over time. Interpretations of globally circulating images are locally produced across diverse contexts, resulting in a cultural product that is neither entirely global nor entirely local; post-socialist countries are not outside this process. This is also characteristic of women's glossies, which regularly publish articles on female celebrities and participate in the production of discourse on the female body by promoting specific models of bodily care, dress and lifestyle. Articles from these magazines are available online both in their original versions and in Polish-language versions.

In what follows, I employ Pamela Anderson's public appearance without makeup as a lens through which we can discern the key tensions that organize cultural meanings around the female body. Media reactions show that it activated interpretive mechanisms related to mature femininity, while at the same time being understood as a biographical and image-related gesture through which Anderson responds to and renegotiates the ways in which her career and biography have been mediated and framed. This framing is clearly visible in the way "Vogue" described Pamela Anderson's entrée at the Paris event: "Her minimalist red carpet get-up is a million miles from the eclectic fashion looks she was known for back in the day, from the risqué

black latex corset she wore to Cannes Film Festival in 1995 to the pink fluffy hat she wore to the MTV Video Music Awards in 1999" (Chan 2023).

The contrast between flamboyant visual excess and aesthetic clarity functions as a visual shorthand for biography, while simultaneously serving as a means of evaluating distinct stages of life. A shift from provocation and audience-oriented attention to self-reflection is articulated and affirmed in the actress's therapeutic language, with visual transformation preparing the ground for a narrative of inner change and lending it a moral dimension: "But it's clear that the actor is now entering a new era and feeling more confident in her own skin than ever. 'I think it's a self-acceptance time of my life; just peeling back the layers—it's almost like a fresh slate,' she said. 'I thought I was retired, but it hasn't ended up that way. This is a whole new chapter'".

Appearance does not function here as a surface but as a carrier of meaning: it is expected to testify to a particular form of self and to a specific stage of life. This reveals a cultural mechanism which can be described as the interaction of two interconnected orders: the order of appearances and the order of the self. The former operates at the level of visibility and concerns the body in its visible form; the latter operates at the level of inner experience and self-perception, that is, at the level of how a person understands herself, her life, her age, and her life situation.

Through the order of appearances, the narrative of Pamela Anderson's self-acceptance, a new stage of life and a psychological "fresh slate" gains credibility. Within this rhetoric, aesthetic change turns into visual testimony to a psychological transformation. Here, the bare face operates as a performance of authenticity, its meaning and credibility emerging through specific modes of framing, as shown by the following example.

Pamela Anderson's no-makeup appearance is read as an element of a composition operating within a particular aesthetic convention and shaped by specific framing. A representative example appears in an "Elle" article on her appearance: "Grace Kelly-esque composure and icy blonde beauty with flashes of slightly wicked humour, natural shyness with moments of flamboyance. And her sense of style is equally compelling. At our Fashion Week dinner, she appeared wearing a statuesque Khaite gown – high Hepburn-esque neckline, hair pushed back with a sweet headband" (Felleney 2025).

This passage situates Anderson among female style icons, thereby defining the interpretive field of performance. She is thus symbolically "clothed" in language of cinematic classicism and elegance, while her body – long associated with excess, eroticism and exposure – moves into a domain of aesthetic harmony and refined taste. The no-makeup face becomes part of an aesthetic whole. This can be described through the classical distinction between the naked and the nude, where the nude denotes the body clothed in art (Clark 1972:3). Thus, Anderson's nude face becomes associated

with elegance, restraint and control. In effect, her gesture does not move outside the order of appearances; it operates through form, framing, and aesthetic control.

The no-makeup gesture may be so readily recognizable precisely because it is firmly embedded in an established order of meaning. Its association with authenticity can be situated within a broader framework, as key theoretical accounts show that authenticity has become a central category of the contemporary cultural order (Trilling 2009; Taylor 1992; Pickett 2017). In this case, it is linked to the imperative of revealing or reclaiming the "true" self. The case under analysis shows that this aspiration is pursued through attempts to loosen the hold of normative regimes of appearance so that they may also encompass women who are losing their youth, and with it, the attributes of attractiveness and beauty as commonly understood. At the same time, however, it tests and reveals the persistence of the order of visibility itself and its normative frameworks – it is within this order that the work of redefining one's own biography becomes legible and meaningful.

The comments under the online version of the articles about the Paris' event, praised the actress not only for her courage to appear this way, but also for the values she was seen to express through this choice, namely, "authenticity", "naturalness" and the "freedom" to simply be herself. This interpretive framework becomes particularly visible in an article published in the "Los Angeles Times", in which the author reflects on Pamela Anderson's decision to appear without makeup from the perspective of her own life, presenting herself as a woman in her forties (Mallone 2023). The narrative is structured around the process through which a media image moves from the sphere of spectacle into the sphere of everyday life and personal experience. From the very opening, the article situates the event within the logic of content circulation as a viral, affective, and collectively experienced phenomenon: "When Pamela Anderson attended the latest Paris Fashion Week completely makeup-free, the 56-year-old created an online frenzy. I first saw a photo of the makeup-less actress on X (formerly Twitter)". The characteristic process of visibility here spans several domains: the professional sphere of producing appearance norms (Paris Fashion Week), social media (Instagram, X), and subsequently the sphere of everyday practices (conversations between friends and private decisions concerning care for one's own body). This last element is developed further in the text: "Just a few weeks ago I had floated the idea that I might start wearing less makeup, possibly no makeup, to my best friend. She was supportive and loving, but I still heard a murmur of worry for me in her response. As a woman in my 40s, apparently the act of leaving the house without makeup is somewhat revolutionary". The friend's reaction reveals a broader social ambivalence toward female corporeality without makeup. At this point, the article ceases to be merely a description of Pamela Anderson's appearance with no makeup and becomes an analysis of the conditions of its social reception. A crucial role in the text is played by

social media, which function as a space of social validation and sanctioning of norms. Even when positive reactions dominate, a few negative comments are enough for the initial affect of exhilaration to give way to anxiety: "After I saw the photo of Anderson, I made the mistake of skimming through thousands of comments on social media posts of her. With every scroll, I felt my exhilaration seep out of me. The majority of the comments were positive and encouraging, but the ones that weren't were brutal". In the later part of the text, the Pamela Anderson's public appearance wearing no makeup is shifted from the register of image to the ethical and psychological register: "I believe Anderson's decision was more than self-acceptance; it was an incredible act of self-love". Within the article, Pamela Anderson's decision to appear without makeup is framed as an assertion of a woman's right to be perceived on her own terms, which redefines a woman's relationship to her own image, age and visibility.

The article can be read as an illustration of the encounter between the order of appearances and the order of the self in individual experience. Pamela Anderson's appearance without make-up belongs to the order of appearances: it becomes a circulating image, an element of visual culture and the spectacle of visibility. Its reception occurs through the relation between the order of appearances and the order of the self: as a culturally legible message, it is readily recognized and translated into reflection on the reader's own position. Its consequences, however, unfold in the order of the self: in the author's emotions, reflections on her own age, conversations with her friend, decisions concerning her body, and everyday practices of self-presentation.

Concluding discussion

The episodes from our biographies mentioned in the opening of the article highlight a kind of aesthetic pressure, which is not confined to specific spaces but becomes an omnipresent element of everyday life. Their parallelism inspired us to design the "temporal hinge" method; the case studies set the method in motion, but the final effect becomes apparent through their confrontation, allowing us to grasp their mutual cognitive productivity.

The distinct nature of the material that resonated with each of us influenced the choices we made in terms of analytical approaches. The material drawn from a relatively homogenous communicative domain, the discourse of momfluencers, led us to analyze internal coherence and repetition. Recurring phrases (e.g., "feeling like myself again", "get your pink back") that justify personal decisions are rooted in experience and were used as emic concepts. They reveal the affective and moral dimension of body-related practices and show that the tension between acceptance and correction of the body is not perceived as a contradiction but as a logical and justified outcome. In contrast, the heterogeneous material concerning a media event

facilitated the search for dependencies and relationships functioning at various levels of social communication, for the creation of generalizations, and for the construction of categories in the etic mode. It allowed for the characterization of an internal logic termed as a relationship between the order of appearances and the order of the self, grounded in mutual legitimization.

The interpretive framework provided by the second case study, by means of the categories of "order of appearances" and "order of the self" sheds light on the practices of momfluencers described in the first case study: although formulated in the language of experience, care and authenticity, they follow a coherent logic in which appearance becomes visible evidence of self-improvement and management of one's biography.

Only by the juxtaposition of these two cases can we gain insight into how the same cultural order functions simultaneously as a structure of meaning and as a form of experience. By applying different analytical strategies to different material, we observed the same cultural mechanisms operating within different biographical and media configurations. What appeared in one area as experience and practice reappeared in another as image and narrative. This allowed us to grasp coherent media phenomena, patterns of discursivization of experience, and practices of everyday life.

Emic categories allowed to understand "the order of the self" not as an autonomous, internal sphere, but as one filtered through culturally available scripts for talking about oneself. When an influencer mentions "returning to oneself", she is not referring to some primal "self" but to a version of herself that is both visually recognizable (and thus consistent with the order of visibility) and morally justifiable (in terms of health, care, etc.). From this perspective, the analysis of momfluencers clarifies what is visible on a structural level in the second case study: the link of both orders in practice. This is particularly visible in situations where, for example, changes in appearance (like "bouncing back" after a pregnancy) are represented as a condition for regaining "one's true self" while at the same time "being oneself" justifies the need to work on one's body. These emic categories thus reveal the affective and moral economy of the process by showing that tensions between accepting and correcting the body are not perceived as contradictions but as logically and ethically justified practices. In this sense, emic categories reveal that Pamela Anderson's case is neither isolated nor exceptional in a structural sense; on the contrary, it is a privileged, media-visible intensification of the very mechanism that momfluencers carry out in a dispersed and normalized manner.

The case studies presented above demonstrate how difficult it is to transcend the order of appearance as a dominant regime that organizes the meanings attributed to female corporeality. Seemingly subversive gestures (such as "the no-makeup gesture") oftentimes function within the "order of appearance", and their effectiveness depends on the symbolic, economic and aesthetic capital a woman possesses, as well as on her ability to fit into recognizable visual frameworks.

Bibliography

- Abidin, C. (2015). Communicative intimacies: Influencers and perceived interconnectedness. *Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology*, 8.
- Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822392781>
- Bartky, S.L. (1990). *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York–London: Routledge.
- Chan, E. (2023, December 7). "It's self-acceptance": Pamela Anderson on her new minimalist, make-up free era at The Fashion Awards. *Vogue*. Acquired from: <https://www.vogue.com/slideshow/its-self-acceptance-pamela-anderson-on-her-new-minimalist-make-up-free-era-at-the-fashion-awards>
- Clark, K. (1972). *The nude: A study in ideal form*. Princeton: Princeton University Press.
- Conlin, L., Bissell, K. (2014). Beauty ideals in the checkout aisle: Health-related messages in women's fashion and fitness magazines. *Journal of Magazine and New Media Research*, 15(2), 1–19. DOI: <https://doi.org/10.1353/jmm.2014.0004>
- Dabiri, E. (2023). *Disobedient bodies: Reclaim your unruly beauty*. London: Profile Books.
- de Souza e Silva, A., Campbell, S.W., Ling, R. (2025). Hybrid Space revisited: from concept toward theory. *Communication Theory*, 35(1), 14–24. DOI: <https://doi.org/10.1093/ct/qtae023>
- Elias, A.S., Gill, R., Scharff, C. (eds.) (2017). *Aesthetic labour: Rethinking beauty politics in neoliberalism*. London: Palgrave Macmillan.
- Featherstone, M. (1982). The body in consumer culture. *Theory, Culture and Society*, 1(2), 18–33.
- Feneley, R. (2025, August 8). 'I'm so happy': Pamela Anderson on style, self love and success. *Elle*. Acquired from: <https://www.elle.com.au/fashion/pamela-anderson-interview-self-love-style/>
- Güzel, E. (2023). Beautiful, sexy, and happy celebrities: Perfect mothers or instamoms. *Journal of International Women's Studies*, 25(3), 1–14.
- Herz, J. (2023, September). Pamela Anderson stuns while makeup-free at Paris fashion week. *New York Post*. Acquired from: <https://nypost.com/2023/09/28/pamela-anderson-stuns-makeup-free-at-paris-fashion-week/>
- Jenkins, H. (2006). *Convergence culture: Where old and new media collide*. New York–London: New York University Press.
- Lamb, S. (2025). Successful ageing's global movement: Visions and dilemmas of ageing well. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 15(1), 8–25. DOI: <https://doi.org/10.1086/734825>
- Lorde, A. (1981). The uses of anger. *Women's Studies Quarterly*, 9(3), 7–10.
- Lorde, A. (1988). *A Burst of Light*. Ithaca–New York: Firebrand Books.
- Mallone, H. (2023, October 7). Pamela Anderson went to Paris Fashion Week without makeup. I'm in my 40s and nervous about following her example. *Los Angeles Times*. Acquired from: <https://www.latimes.com/opinion/story/2023-10-07/pamela-anderson-makeup-jamie-lee-curtis-natural-beauty>
- Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- McCrea-Hedley, O. (2023, October 5). Pamela Anderson reveals the real reason she stopped wearing makeup. *Harper's Bazaar*. Acquired from: <https://www.harpersbazaar.com/beauty/makeup/a45455717/pamela-anderson-makeup-free/>

- Pickett, H. (2017). *Rethinking sincerity and authenticity: The ethics of theatricality in Kant, Kierkegaard, and Levinas*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Pussetti, C. (2021). Because you're worth it! The medicalization and moralization of aesthetics in aging women. *Societies*, 11, 97. DOI: <https://doi.org/10.3390/soc11030097>
- Respers France, L. (2023, October 5). Pamela Anderson's makeup-free look draws praise from Jamie Lee Curtis. *CNN Entertainment*. Acquired from: <https://edition.cnn.com/2023/10/05/entertainment/pamela-anderson-makeup-free/index.html>
- Sontag, S. (1972). The double standard of aging. *Saturday Review*, 23, 29–38.
- Taylor, C. (1992). *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Trilling, L. (2009). *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: A critical history of social media*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199970773.001.0001>

Summary

The article examines cultural mechanisms shaping the imaginaries of the female body during two transitional periods: pregnancy/postpartum and the perimenopausal period. It argues that the female body exists in a constant state of simultaneous "not yet" and "no longer", subjected to contradictory expectations concerning age, attractiveness and authenticity. Two case studies – one focused on the momfluencer discourse, the other on media reactions to the transformation of Pamela Anderson's image – demonstrate how practices of bodily care intertwine with the neoliberal imperative of self-acceptance and self-improvement. The authors introduce the innovative concept of the temporal hinge, which brings together the perspectives of two researchers coming from different generations and engaging with the convergence culture in differing ways.

Keywords: women's corporeality, body project, imaginaries, media, ageing, momfluencers

Streszczenie

Artykuł analizuje kulturowe mechanizmy kształtujące wyobrażenia o kobiecym ciele w dwóch okresach przejściowych: w ciąży/położu oraz w okresie okołomenopauzalnym. Dowodzi, że kobiece ciało funkcjonuje w stanie permanentnego, jednoczesnego „jeszcze nie” i „już nie”, poddawane sprzecznym normom dotyczącym wieku, atrakcyjności i autentyczności. Dwa studia przypadków – jeden dotyczący dyskursu momfluencerek, drugi – reakcji medialnej na publiczną zmianę wizerunku Pameli Anderson – pokazują, jak praktyki troski o ciało spletają się z neoliberalnym imperatywem samoakceptacji i samodoskonalenia. Autorki wprowadzają innowacyjną metodę zawiasu czasowego, pozwalającego odnieść do siebie perspektywy dwóch badaczek należących do różnych generacji i mających inne sposoby funkcjonowania w kulturze konwergencji.

Słowa kluczowe: cielesność kobieca, projekt ciała, wyobrażenia, media, starzenie się, momfluencerki

Translated by Authors

Monika Ładoń

monika.ladon@us.edu.pl<https://orcid.org/0000-0002-7932-2728>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Instytut Polonistyki

Ciało-forteca i tekst. Praktyki somatyczne Roxane Gay

Body-fortress and text. Roxane Gay's somatic practices

Przedmiotem analizy w niniejszym tekście będą złożone i ambiwalentne praktyki somatyczne Roxane Gay. Amerykańska pisarka i aktywistka jest osobą skrajnie otyłą i z tej pozycji, wspieranej przez warsztat akademicki, przedstawia własną historię i pracę nad ciałem. Chciałabym spojrzeć na jej działania z podwójnej perspektywy uwzględniającej: po pierwsze, wizualność jej ciała, jego nadmiarową obecność w przestrzeni, oraz po drugie, narracyjny kształt, jaki doświadczenia pisarki przyjmują we wspomnieniowej książce *Głód. Pamiętnik (mojego) ciała* (Gay 2021). Są to formy wyrazu tyleż dopełniające się, co istniejące w odmiennych porządkach. Książka Gay ukazała się w 2017 r. (polskie wydanie 2021), stanowiąc stematyzowanie trudnej somatycznej drogi pisarki, jednak jej ciało przez lata musiało (i wciąż musi) uczestniczyć w świecie bez tej korespondującej z nim opowieści. Niezależnie od tego, jaką historię kryje ciało skrajnie otyłe, społeczna opinia na jego temat jest zwykle krytyczna czy wręcz dyskryminująca. Interesować mnie będzie wszak nie tyle opór Gay wobec dotyczących ją komentarzy i spojrzeń (choć rzecz jasna wspomnę o podejściu pisarki do form społecznego i medycznego dyscyplinowania), ile przede wszystkim uznanie jej ciała za rodzaj „traumatycznej wizualizacji”, ponieważ stoi za nim trauma zbiorowego gwałtu, jaki pisarka przeżyła jako dwunastoletnia dziewczynka. Ramę interpretacji *Głodu...* wyznaczać będzie teoria Jill Bennett (Bennett 2005; polskie przekłady: Bennett 2014; 2020), z której zaczerpnęłam pojęcie „traumatycznej wizualizacji”, oraz rozumienie koncepcji badaczki przedstawione w polskiej humanistyce przez Justynę Tabaszewską (Tabaszewska 2010).

Próbując wpisać doświadczenie i opowieść Gay w koncepcję Bennett, muszę na wstępie dokonać pewnych zastrzeżeń oraz zaznaczyć przesunięcia i korekty względem *Widzenia empatycznego...* (Bennett 2020). Mimo że punktem wyjścia dla Bennett jest sztuka wizualna, sądzę, że jej sposób rozumienia traumy można uniezależnić od interpretacji konkretnych praktyk artystycznych i odnieść do innych obszarów naznaczonych „traumatyczną wizualizacją”. Na taki potencjał wywodów Bennett wskazywała J. Tabaszewska, akcentując nowatorskość rozwiązań:

Jest to (...) wnikliwe studium (wychodzące daleko poza ramy sztuki wizualnej) dotyczące problematyki traumy, pamięci i emocji oraz próba zapoczątkowania nowego dyskursu, w którym te obciążone już konkretnymi konotacjami pojęcia będą funkcjonowały w odmienny i – zdaniem Bennett – o wiele bardziej przystający do współczesnej praktyki artystycznej sposób (Tabaszewska 2010: 221).

Tam zatem, gdzie badaczka sytuuje sztukę¹, ja podstawiam ciało Gay – pojęte właśnie jak naznaczone aporiami dzieło. Staram się jednocześnie zobaczyć je w roli swojego ekwiwalentu wprost wyrażonej opowieści o traumie. Bennett zwracała bowiem uwagę na dzieła,

które wymykają się klasyfikacji jako sztuka o traumie, ponieważ przywołują procesy pamięci posttraumatycznej, nie deklarując przy tym bezpośrednio zainteresowania tym pojęciem. Wiele takich dzieł rzeczywiście może sprawiać wrażenie, że chodzi w nich o coś zupełnie innego. Trauma nie jest częścią ich warstwy narracyjnej lub głównego przekazu, lecz uobecnia się we właściwej dziełu swoistej dynamice afektywnej (Bennett 2020).

Nie da się zakwestionować faktu, że *Głód...* stanowi narracyjny wyraz traumy Gay (do czego wrócę w dalszej części tekstu), jednak dziesięciolecia poprzedzające napisanie wspomnień widzieć można jak systematyczne kreowanie z własnego ciała figury, która staje się nośnikiem traumy, nie będąc jej bezpośrednim komunikatem. W tym sensie ciało Gay z czasów po gwałcie, a przed opublikowaniem *Głodu...* postrzegać chcę tak jak sztukę współczesną, która „nie opowiada o traumie, lecz posługuje się wizualnym językiem do wyrażania traumy i doświadczeń konfliktu oraz straty” (Tabaszewska 2010: 222–223).

Soma jako dzieło

Ukryta przez dziewczynkę trauma gwałtu znalazła swój pierwszy wyraz w kompulsywnym jedzeniu, jednak to, co początkowo wydawało się irracjonalne i dyktowane wewnętrznym, nie do końca jasnym, przymusem, stało się świadomą autodestrukcyjną

¹ Zwracam ponadto uwagę, że Bennett w tłumaczonym na język polski artykule poddaje interpretacji np. cykl wielkoformatowych fotografii, film i opowiadanie (Bennett 2014).

praktyką. Gay nie miała żadnych złych wzorców żywieniowych; przeciwnie – pochodziła z rodziny haitańskich Amerykanów, ceniących własną kuchnię, gotujących zdrowe i urozmaicone posiłki oraz krytycznie podchodzących do nadwagi. Gay zatem, wybierając nadmiarowe jedzenie, naruszała normy rodzinne i etniczne, jednak okazywało się ono dostępnym i łatwym sposobem pozornego radzenia sobie z bolesną sytuacją:

Nie wiem, czemu sięgnęłam po jedzenie. A może wiem. Byłam samotna i przerażona, a jedzenie oferowało natychmiastowe zaspokojenie. Jedzenie oferowało pociechę, kiedy potrzebowałam pociechy, a nie potrafiłam poprosić o to, czego potrzebowałam, osób, które mnie kochały. Jedzenie było smaczne i sprawiało, że czułam się lepiej. Jedzenie było jedyną rzeczą, która znajdowała się w moim zasięgu (Gay 2021: 59).

Gwałt domagał się wyrazu, ale musiał pozostać niewysłowny, bo dla dziewczynki stanowił przeżycie, którego nie była w stanie wypowiedzieć – tak jak odrzuca się bolesne sądy na własny temat, zwłaszcza gdy nie ma narzędzi, by się wobec nich zobiektywizować i uznać za nieprawdziwe. Wiara w silną i kochającą rodzinę – z pewnością gotową do udzielenia wsparcia – przegrała ze strachem i poczuciem upokorzenia. Po latach Gay właśnie tak tłumaczyła swoje milczenie i swoistą rekompensatę w postaci obżarstwa: wstyd wzmacniał potrzebę tajemnicy i paraliżował w obawie przed tym, że jej najgorsze myśli o sobie mogliby podzielić najbliżsi, co napędzało do sięgnięcia po kolejne porcje jedzenia, pochłanianego bez żadnego umiaru. Z psychiatrycznego punktu widzenia związku różnorodnych doświadczeń traumatycznych z zaburzeniami jedzenia są obecnie oczywiste (Tomalski 2007; Izydorczyk 2017). Relacja kobiet z jedzeniem zajmuje ponadto wiele miejsca w pisarstwie feministycznym. Lisa Appignanesi zwracała uwagę, że akcentowanie wagi jedzenia (w skrajnych formach: głodzenia się i obżerania) oraz promowanie nierealistycznego wizerunku kobiecego ciała doprowadziły do „kulturowo ukształtowanych psychopatologii”, jak anoreksja czy bulimia (Appignanesi 2011: 411–439), ale przede wszystkim zastanawiała się nad złożonymi konsekwencjami, jakie przyniosła wysoka ranga jedzenia w kulturze Zachodu:

(...) jedzenie zastąpiło chyba obecnie seks w roli najważniejszego psychicznego doświadczenia ciała. Powraca, ilekroć człowiek rozważa kwestie dotyczące zdrowia, szczęścia, tożsamości i losu. Oddziela bogatych od biednych, dobro od zła, moralność od dewiacji, karę od nagrody, grubych od chudych. Dorobiło się własnych dyskursów medycznych, naukowych i psychiatrycznych. Powstał cały kodeks moralnych zakazów i zaleceń. Istnieją związane z jedzeniem specyficzne wypaczenia (...). Jedzenie to również potajemne rozkosze, grzeszne ekscesy i rytuały społeczne (...). Zdjęcia, telewizyjne programy kucharzkie, książki i supermarkety fetyszyzują jedzenie, tworzą tzw. *food porn*. (...) Jedzeniem zajmuje się obecnie nauka i genetyka. Czasem na jego tle wybuchają rozmaitego rodzaju paniki społeczne i protesty. (...) Nie trzeba dodawać, że za tym wszystkim idą polityka oraz specyficzne relacje władzy, na przykład (...) tzw. przemysł piękna, któremu

zarzuca się, że promuje „szczupłość”, aby znowu doprowadzić do poddaństwa kobiet i znowu ograniczyć ich życie do ich ciał. Nie jest więc zaskakujące, że od lat osiemdziesiątych XX wieku przybywa osób z zaburzeniami odżywiania (Appignanesi 2011: 416–417).

Z kolei według Susie Orbach, Susan Bordo oraz innych badaczek feministycznych jedzenie z jednej strony jest formą odzyskania i sprawowania przez kobiety kontroli nad własnym życiem, z drugiej wszak przechodzi niejednokrotnie w kompulsywne objadanie się i otyłość (Orbach 1998; 2018; Bordo 2003; Szopa 2013; 2014).

Bliska takim poglądom Gay jako feministka i akademiczka inaczej problematyzowała własne motywacje, odnosząc je do traumy. Chodziło jej przede wszystkim o zapewnienie bezpieczeństwa przed dotkliwymi spojrzeniami mężczyzn, bo te mogłyby prowadzić do kolejnego naruszenia granic jej ciała: „Zaczęłam jeść, żeby zmienić swoje ciało. Rozmyślnie. Kilku chłopaków zniszczyło mnie tak, że ledwie przetrwałam. Wiedziałam, że nie byłabym w stanie znieść kolejnego podobnego pogwałcenia, więc jadłam, sądząc, że jeśli moje ciało stanie się odpychające, zdołam utrzymać mężczyzn na dystans” (Gay 2021: 19). W jej wypowiedzi zwraca uwagę słowo „rozmyślnie”, ponieważ wskazuje na w pewnym stopniu przemyślaną i świadomie podjętą drogę powrotu do własnej cielesności, która wiązałaby się (przynajmniej częściowo) z przyjemnością, a nie z bólem i poniżeniem. W wielu miejscach pisanych po latach wspomnień Gay akcentowała poczucie, że gwałcący ją chłopcy odebrali jej ciało i skonfrontowali z przerażającą ją pustką. Samotna i uprzedmiotowiona straciła możliwość sprzeciwu, a jedzenie przywracało poczucie sprawczości, jednocześnie dając złudzenie bezpieczeństwa: „Tłuszcz stworzył nowe ciało, które mnie zawstydzalo, ale też pozwoliło mi czuć się bezpiecznie, a poczucie bezpieczeństwa potrzebowałam rozpaczliwie, bardziej niż cokolwiek innego. Potrzebowałam poczuć się jak forteca, niedostępna. Nie chciałam, by ktokolwiek lub cokolwiek mnie dotykało” (Gay 2021: 22).

Forteca – słowo-klucz, które uruchamia związek z „traumatyczną wizualizacją” i rozumieniem traumy przez Bennett. Wspominałam już, że badaczka nie skupiała uwagi na sztuce poświęconej traumie i mającej przy tym przedstawiający charakter. Odnosiła się do tego także J. Tabaszewska:

Rezygnacja z postulatu »przekazywania« jest zdaniem Bennett uzasadniana samym charakterem traumy, która nie jest czymś, co można zakomunikować. Ma ona raczej charakter »transaktywny«, co oznacza, że zadaniem sztuki poruszającej problem traumy albo posługującej się tą kategorią jako środkiem wyrazu jest nie objawienie czegoś, ale swoiste dotknięcie odbiorcy, wywarcie na niego określonego działania (Tabaszewska 2010: 224).

Bennett przyglądała się zatem raczej takim praktykom artystycznym, które uruchamiały coś poza „realizmem traumatycznym”, sposobom i formom pamięci posttraumatycznej, zrywającym z koniecznością przekazania „subiektywnej opowieści o traumie”

(Bennett 2020). W takiej optyce można zobaczyć ciało Gay. Chociaż pisarka czuje się zarazem przetrwanką i ofiarą (Gay 2021: 26), to jej ciało, jako obiekt przyciągający wzrok, przestaje być tylko nośnikiem indywidualnej, jednostkowej traumy. Bennett rozumie traumę jako „proces transformacyjny” między wewnętrzną kondycją podmiotu a światem zewnętrznym. W tym sensie silnie naznaczone afektami otyłe ciało aktywistki, jednocześnie wywołujące różne afekty u osób na nią patrzących, staje się reprezentacją traumy jako zjawiska społecznego, a nie subiektywnego. Dodatkowo znaczące jest uznanie traumy za afekt dążący „do osadzenia się w ciele, a nie po prostu wychodzący z ciała”, co Bennett tłumaczy, odwołując się do koncepcji sprawczego bólu autorstwa antropolożki Veeny Das. Zarówno ból, jak i trauma poszukiwałyby swego miejsca w kulturze, języku i ciele, dając początek relacjom społecznym oraz stając się apelem i wezwaniem (Bennett 2020). Gdy zatem patrzę na ciało Gay², widzę je jako obiekt pośredniczący w zwizualizowaniu traumy. Ból wywołany przez gwałty nie jest elementem „ukrytym” wewnątrz podmiotu, ale staje się częścią świata: „Trauma – precyzuje Bennett – nie jest czymś niematerialnym, co przydarza się jednostce, pozostawiając świat bez zmian, lecz raczej w namacalny sposób rozprzestrzenia się po świecie”, co pozwala forteczę z ciała uznać za „wizualny język traumy”, modyfikujący relacje między przeszłością a teraźniejszością (Bennett 2020). Ciało jako obiekt funkcjonujący tu i teraz wciąż odnawia traumę, aktywizuje ją na nowo, ponieważ „[t]raumatyczne wydarzenia nie mogą być tylko i wyłącznie pamiętane, nie mogą odnosić się jedynie do przeszłości, gdyż w takim wypadku nie można by ich było określać jako traumy” (Tabaszewska 2010: 228).

Trauma pracuje więc w przestrzeni ciała Gay każdego dnia, podczas kolejnych posiłków prowadzących do stworzenia siebie jako osoby, która będzie „bardziej zwarta, silniejsza, bezpieczniejsza” (Gay 2021: 21). Oprócz określenia „forteca” Gay używa w stosunku do swego ciała słowa „osiągnięcie”, podkreślając akt długofalowego „tworzenia”, który miał spowodować, że zostawi doświadczenie gwałtu za sobą (Gay 2021: 22, 29). Użyta leksyka – osiągnięcie, stworzenie, własny wyrób, odbudowa, przerobienie, wzniesienie etc. – z jednej strony wchodzi w związki z obszarem dzieł sztuki, z drugiej jednak szybko ujawnia ciężar wpisanej w słowa ironii, jak w następującym cytacie tyłuż kojarzącym ciało z rzeźbą, co z klatką: „Potrzebowałam ciała, które będzie ciężką, nieprzenikalną masą. (...) Byłam wolna w więzieniu, które było moim własnym dziełem” (Gay 2021: 204). Ciało-forteca zamienia się zatem w ciało-klatkę: z obiektu niedostępnego, trudnego do zdobycia i mającego zapewnić bezpieczeństwo przechodzi w więzienie i pułapkę. Uświadomienie sobie własnej porażki idzie u Gay w parze z odkryciem, jak bardzo wznoszenie tego somatycznego dzieła wymknęło się spod

2 Warto skonfrontować opowieść o ciele z dostępnymi zdjęciami Roxane Gay, np. na stronie <https://www.gettyimages.com/photos/roxane-gay>.

jakiegokolwiek kontroli (własnej, rodzinnej, medycznej i społecznej). Pisarka doświadcza bowiem wielu negatywnych skutków bycia „niesfornym ciałem”³ we współczesnym świecie. Stworzona przez nią forteca narażona jest na opresję medyczną, kulturową i społeczną; można wręcz powiedzieć, że, podobnie jak trauma, osadzają się one na jej ciele, prowadząc do różnorodnych wykluczeń: z poczucia własnej wartości, kobiecości, seksualności, zdrowia czy normy (nawet jeśli Gay dostrzega, jak problematyczne i arbitralne jest definiowanie powyższych pojęć). Ponadto somatyczny „własny wyrób” wystawia ją jako kobietę, pacjentkę i academiczkę na widok innych, czyni z niej hiperwidzialny obiekt, zmusza do postrzegania jej ciała jak widowiska (Gay 2021: 173). Przemysłana praktyka i determinacja, z jaką Gay przerabiała swoje ciało, okazują się więc ślepym zaułkiem, z którego – dosłownie i metaforycznie – nie może się wydostać. W walce z oceniającymi spojrzeniami społeczeństwa autorka *Głodu...* miała jednak do dyspozycji dwa mechanizmy. Mogła próbować zlekceważyć dotykające ją sądy i wizualne prowokacje, w sukurs wszak przychodziły jej feministyczne poglądy, trzeźwy umysł, dystans i akademicki warsztat. Tyle, że Gay, świadoma mechanizmów wartościowania ciał, część z nich uwewnętrzniała; chociaż teoretycznie sprzeciwiała się im i stanowczo je piętnowała, to nie była w stanie ukryć, jak bardzo są dla niej bolesne. Rozumiała też, że obrona przez nią strategia nie jest do końca logiczna. Jeśli bowiem objadanie się uznamy za praktykę zastępującą kilkunastoletniej dziewczynce terapię, to trudno tak samo spojrzeć na wciąż niekontrolowane jedzenie dorosłej kobiety, świadomej przyczyn własnych destrukcyjnych zachowań. W tym wypadku wiedza wchodziła w nieustanny konflikt z uczuciami: „To, co wiem, i to, co czuję, to dwie bardzo różne rzeczy”, przyznawała Gay (2021: 24)⁴. Ciało-forteca znalazło się wobec tego w kłinczu oczekiwań i pouczeń: w przestrzeni medycznej pisarka słyszała zachęty do poddania się radykalnej operacji tzw. *by-passów* żołądka, oskarżenia o zaniedbanie własnego zdrowia i ostrzeżenia przed skutkami epidemii otyłości; z obszaru kultury pochodziły napomnienia o przekroczeniu norm piękna; społeczeństwo z kolei przypisywało jej zaniedbania i głupotę, albo lekceważąc, albo negatywnie oceniając jej ciało. Gay sięgnęła zatem po drugą strategię obronną – pisanie.

3 Gay często używa wobec własnego ciała takiego epitetu, przeciwstawiając się językowym sposobom dyskryminacji i piętnowania osób otyłych. Jest przy tym niezwykle wyczulona na językowy obraz otyłości: „W szeroko pojętej kulturze – w dobrze wychowanym towarzystwie – grubą kobietę można określić na wiele sposobów: może mieć rubensowskie kształty, być *plus size*. Może być puszysta, okrągła, bujna, przyjemnie pulchna, przy kości, krzepka, solidna, krępa, grubokoścista, »zdrowa«, mieć krągłości. W towarzystwie nie tak uprzejmym gruba kobieta może być świnią, tłustą świnią, kaszalotem, spaślakiem, krówskiem, grubasem, tłuszczochem, kluchą, tłustą dupą, słonią, kolubryną, lochą i całą masą innych rzeczy, których nie mam serca wymieniać” (Gay 2021: 151).

4 „Latami było tak, że jednocześnie istniałam ja, kobieta, za którą się uważałam, kiedy żyłam we własnej głowie, a także kobieta, która musiała dźwigać moje zbyt ciężkie ciało. Nie były tą samą osobą” (Gay 2021: 127).

Pisanie reparatorne

Konstruowanie narracji nie ma charakteru usprawiedliwiającego, z pewnością jednak można je postrzegać jako jeden z mechanizmów wyzwalających z klatki ciała: „Wciąż próbuję znaleźć drogę wyjścia”, przyznaje przecież pisarka (Gay 2021: 25). Jednocześnie nie jest świadoma, że pisanie wspomnień stanowi najtrudniejsze wyzwanie, sytuujące się daleko od prostych rozwiązań autoterapeutycznych. Jeśli postrzegam jednak *Głód...* jako praktykę naprawczą (również dotyczącą samego ciała), to widzę wspomnienia jako przestrzeń pozwalającą Gay na krytyczne odniesienie się do społecznych i medycznych oczekiwań wobec jej ciała oraz ujawniającą wszelkie aporie, jakim ono podlega. Jeszcze ważniejsze wydaje mi się zmierzenie się z potrzebą i pisarskimi możliwościami skonstruowania tekstu o gwałcie i traumie. Symptomatyczne, że Gay uważa otyłe ciało – którego historię chce spisać – za czynnik torpedujący rozpoczętą czynność, ponieważ zauważa, że „[o]powieści ciał takich jak moje ignoruje się, odrzuca lub wyszydza” (Gay 2021: 11). Konstruując swoje wyznanie, podobnie jak wtedy, gdy budowała cielesną fortecę, sięga bowiem do tego, co uważa w sobie za „najbrzydsze, najsłabsze, najbardziej obnażone” (Gay 2021: 11). Z jednej strony notuje zatem zdania w rodzaju „Nie chcę być zmuszona, by radzić sobie z grozą odsłonięcia” (Gay 2011: 45), z drugiej spisuje wspomnienia ufundowane na wstydlivych tajemnicach i dokonuje prawdziwej pisarskiej wiwisekcji.

Gay przyznaje, że *Głód...* okazał się „najtrudniejszym doświadczeniem pisarskim w (...) życiu” (Gay 2021: 10), a ten trud w sensie dosłownym widać we fragmentach dotyczących gwałtu, kumulujących wiele opisywanych przez badaczki feministyczne problemów i wyzwań związanych z językiem i podmiotowością tekstów o przemocy seksualnej (Lisowska 2024: 59–63). Odnosi się wrażenie, że akumulujące traumę obfite ciało pisarki pozostaje wciąż zasłoną niekompletnej opowieści o zbiorowym gwałcie. Fragmenty, w których Gay opowiada o przemocy, wciąż utykają na niedopowiedzeniach i konstrukcjach językowych omijających albo przynajmniej opóźniających nieuniknioną konfrontację z opisem doświadczenia. Narracja zrywa z chronologią zdarzeń, więc książki nie rozpoczyna historia przemocy. Zresztą, nawet kiedy Gay nie ma już narracyjnego wyjścia, woli sięgać po eufemistycznie brzmiące zdania w rodzaju „Kilku chłopaków zniszczyło mnie tak, że ledwie przetrwałam” (Gay 2021: 19). Ostatecznie, kapitułuje i wyznaje: „Nie mam pojęcia, jak mówić o gwałcie i przemocy seksualnej, kiedy rzecz dotyczy mojej własnej historii. Łatwiej jest powiedzieć: »Wydarzyło się coś strasznego«” (Gay 2021: 44). Powtarza zatem następujące formuły: „Wydarzyło się coś strasznego”, „ta straszna rzecz”, „tamten dzień”, „tego rodzaju historie”, „krążę wokół tego, co mi się stało”, „krążę wokół mojej historii”, „nie opowiadam wprost”, „powściągliwie dzielę się moją historią przemocy” itp. (Gay 2021: 44–47). Te uniki nie świadczą o słabości pisarki, lecz odsłaniają w niej istotę kruchą i przerażoną wagą własnych słów. Gay obraca w kilku akapitach synonimiczne słowa i określenia, buduje pole

semantyczne, jakby próbowała się oswoić z doświadczeniem kiedyś przeżytym, a teraz szukającym kształtu językowego. Obok leksemu „gwałt” zapisuje słowa „napaść”, „naruszenie”, „incydent”, by wreszcie sformułować zdanie „Kiedy miałam dwanaście lat, zostałam zgwałcona” (Gay 2021: 47).

Owa retoryka pisania o doświadczonej przemocy, przypominająca kluczenie, wynika z kilku powodów. Po pierwsze, Gay i jako kobieta, i jako pisarka próbuje uniknąć sytuacji, w której definiować ją będzie najgorsze wydarzenie w życiu: „Nie chcę, żeby w ten sposób konsumowano moją osobowość. Nie chcę, żeby konsumowano w ten sposób moje prace, nie chcę, żeby je także definiowała ta straszna rzecz” (Gay 2021: 44). Paradoks, bo jednocześnie Gay sprzeciwia się temu, by każda patrząca i oceniająca jej ciało osoba dopisywała do niego własną oskarżycielską opowieść. Druga motywacja dotyczy bliskich Gay, których chce obronić przed traumatycznymi obrazami jej doświadczenia. Trzeci powód wiązałby się częściowo z odpowiedzią na pytanie, dlaczego nastoletnia Gay nie opowiedziała najbliższym o gwałcie, a następnie na wiele lat odroczyła wyznanie na ten temat. Można bowiem spojrzeć na te okoliczności historycznie i powtórzyć za L. Appignanesi, że dopiero w latach 80. XX w. zaczęło zmieniać się postrzeganie takich doświadczeń, jak gwałt, kazirodztwo czy molestowanie dzieci i nastąpiło przesunięcie z obszaru problemów społecznych do obszaru problemów psychiatrycznych, na co wpływ miał także feminizm (Appignanesi 2011: 440–446). Dorastająca na przełomie lat 70. i 80. w haitańskiej katolickiej rodzinie Gay nie miała narzędzi, by zrozumieć, że to, co się jej przydarzyło, nie jest ani jej winą, ani grzechem, że nie ponosi za to odpowiedzialności⁵. Niezależnie jednak od motywacji odbijających się na stylistyce i retoryce fragmentów o gwałcie (w których unikowym charakterze nie można przecież widzieć pisarskiej dbałości o brak powtórzeń leksemu „gwałt”), Gay wybiera pisanie. Po każdej asekuracyjnej próbie wycofania się wtrąca krótkie formuły: „[n]o ale”, „no ale jednak – piszę” (Gay 2021: 46). Z jednej strony Gay ma poczucie znaczenia własnej opowieści i w pewnym stopniu utraty jej subiektywnego ciężaru. Odkrywa bowiem, że jej doświadczenie – fundujące osobiste cierpienie, nadające ciału inny kształt i stanowiące źródło opowieści – jest także „zwyyczajne i powszechne”, a tym samym staje się częścią zbiorowego świadectwa wszystkich dotkniętych przemocą seksualną (Gay 2021: 45–46). Gay odpowiada także na wewnętrzne wezwanie do opowieści, które rozumiem nie jako praktykę akademicką (Gay wybiera wszak formę autobiograficzną, bez żadnych odwołań do literatury), ale możliwość spisania historii na własnych warunkach. Nie ma w niej ostatecznie mitu przetrwanki czy heroizmu; nie ma ponadto prostych rozwiązań autoterapeutycznych,

5 We wspomnieniach Gay powracają formuły w rodzaju „nie byłam w stanie pojąć mojej historii”, „udawałam”, „ukrywałam prawdę”, „zamilkłam”, „Byłam odrętwiała”, „Byłam przerażona” (Gay 2021: 50, 51, 52), dowodzące, jak silnie wpłynęły na nią szok samego doświadczenia, ale także sposób wychowania, wiara, środowisko i cechy osobowościowe.

diagnoz, klarownych tłumaczeń, jedynie odwaga przedstawienia życia z cielesnym bagażem traumy w świecie, który go nie akceptuje.

Pisanie *Głodu...* widzę także jako objaw pewnego wyczerpania się formuły opartej na milczeniu: „nie chcę milczeć. Nie mogę milczeć. Nie chcę udawać, że nic strasznego nigdy mi się nie przydarzyło. Nie chcę dźwigać wszystkich sekretów, które dźwigałam sama przez tak wiele lat. Nie mogę dłużej tego robić. (...) jestem winna milczenia” (Gay 2021: 44–45). Zabieranie głosu we własnej sprawie oznacza kontrolę nad opowieścią, ale co chyba jeszcze ważniejsze – możliwość przejęcia władzy nad ciałem. Jeśli bowiem ponad dwie dekady nieposkromionego jedzenia i wraz z nim „połykania tajemnic” (Gay 2021: 67) doprowadziły do wzniesienia forticy z ciała, to droga powrotna, wsparta mówieniem i pisanem, musi wprowadzić także korekty w praktykach somatycznych. Gay wyraźnie sygnalizuje, że złapana w pułapkę ciała chce dokonać jego rozbioru. Proces wznoszenia, tworzenia dzieła, pracy na rzecz cielesnego „osiągnięcia”, który przedstawiałam w pierwszej części artykułu, zostaje zastąpiony aktem destrukcji, mającej charakter raczej symboliczny niż dosłowny. Oczywiście, wiele fragmentów swego tekstu Gay poświęca na omówienie różnych aspektów walki o zmniejszenie wagi, jednak należy pamiętać, że w przypadku pisarki mówimy o osobie „skrajnie i chorobliwie otyłej”, osiągającej w najbardziej dramatycznym momencie wagę 261 kg. Gay nie pisze zatem wspomnień z czasów odchudzania, przechodzenia przez kolejne diety czy katorżnicze ćwiczenia. Świadoma różnorodnych praktyk dyscyplinowania, podporządkowanym współczesnemu dążeniu do ciała szczupłego i zdrowego, przedstawia raczej krytyczne analizy zarówno kultu szczupłości, jak i sposobów traktowania ciał takich jak jej – otyłych, niepokornych, krnąbrnych, niezdiscyplinowanych – przez medycynę i społeczeństwo. Również w tym sensie *Głód...* wymyka się autoterapeutycznej i poradnikowej formule, nie jest bowiem książką „o zwycięskiej utracie wagi i o tym, jak nauczyłam się lepiej żyć i lepiej radzić sobie z moimi demonami” (Gay 2021: 10). Jeśli Gay o coś walczy, to o poczucie względnego komfortu w ramach ironicznie już potraktowanego dzieła, które sama stworzyła, o odzyskanie sprawczości i kontroli ze świadomością stałych ograniczeń wynikających z ciężaru ciała.

Warto wspomnieć o jeszcze jednej paradoksalnej praktyce somatycznej, świadomie wybieranej przez Gay i sytuującej się na pograniczu między sygnalizowaniem widzialności własnego ciała a konstruowaniem opowieści na jego temat. Jako dwiętnastolatka Gay zrobiła sobie pierwszy tatuaż, a później kolejne. Zajmujące coraz większe powierzchnie skóry zwracały uwagę i prowokowały pytania – w tym sensie uznając tę praktykę za dwuznaczną, Gay wszak silnie odczuwała stygmatyzujące spojrzenia innych. Znaczenie tatuaży kryło się jednak w samym wyborze doświadczenia związanego z bólem i naruszeniem ciała, lecz w przeciwieństwie do gwałtu tym razem sama Gay mogła decydować o oddawaniu ciała w obce ręce. Jeśli ta strategia jawi się jako przemyślana, to dopiero po czasie, z dystansu, w ramach opowieści. Z tatuażami

było bowiem podobnie jak z jedzeniem, choć w tym wypadku praktyka i jej skutki nie okazały się destrukcyjne: „Pragnęłam zyskać kontrolę nad moim ciałem (i sposobem, w jaki jest wykorzystywane). (...) Mogę powiedzieć, że moje tatuaże są skutkami decyzji dotyczących mojego ciała, na które wyrażam otwartą, świadomą zgodę. Właśnie tak naznaczam samą siebie. Tak odzyskuję swoje ciało” (Gay 2021: 192). Krytyczna analiza swego położenia w świecie zaludnionym przez normatywne, więc szczupłe, ciała, tatuaże, wreszcie pisanie – wszystko to postrzegam jako sposoby wyjścia z impasu ciała-fortecy, próbę jej zburzenia. Ostatecznie, kończąc wspomnienia, Gay zauważa: „Nie potrzebuję już fortecy z ciała, którą wzniosłam. Muszę zburzyć część murów i muszę to zrobić dla siebie i tylko dla siebie, niezależnie od tego, co dobrego jeszcze może wynikać z takiej rozbiórki. Myślę o tym, jak o odgruzowywaniu samej siebie” (Gay 2021: 315). Demontaż cielesnego dzieła nie sprowadzi się wszak do tego, że Gay zniknie i zdoła się ukryć, ale narracja pozwoli jej panować nad rozpoczętym aktem. Zdaje się, że pisarka nie wierzy też w uzdrowienie terapeutyczne i pozbycie się traumy. Można się zatem zastanowić nad słowami J. Tabaszewskiej dotyczącymi zmiany statusu traumy: „wyrażona i opisana przez doświadczający ją podmiot trauma przestaje być traumą. Ujęcie w narracyjne ramy sprawia, że siła jej oddziaływania nieuchronnie maleje, zmieniając się jedynie w relację o trudnej przeszłości” (Tabaszewska 2010: 223). Gatunkowy wybór dokonany przez Gay mógłby na to wskazywać – oto trauma staje się wspomnieniem, trudnym elementem losu. Jednak nie sposób zapomnieć, że ciało poddawane stopniowej rozbiórce cały czas uczestniczy w życiu, że na niezagojone rany gwałtu nałożyły się kolejne jako „efekt wielu lat bycia grubą osobą w okrutnym świecie” (Gay 2021: 313). Gay nie ma żadnych złudzeń i widzi traumę jak „tkankę bliznowatą”, której nigdy w całości się nie pozbędzie (Gay 2021: 313).

Ku empatii spojrzenia

W ramach przedstawionej interpretacji widzę Gay jako autorkę podwójnego dyskursu: z jednej strony książka wspomnieniowa stanowi efekt pisarskiej pracy nad ciałem i jego historią, z drugiej strony nadmiarowe ciało – uznawane przez samą aktywistkę za rodzaj „osiągnięcia” – stale wizualizuje niewypowiedzianą traumę, a patrzącym nakazuje mierzyć się z afektami, jakie wywołują w nich wizerunki Gay. Pisarka nie pozwala sobie i patrzącym zapomnieć, że „[t]a przeszłość jest zapisana w moim ciele” (Gay 2021: 47). Społeczne i kulturowe nacechowanie ciała otyłego powoduje wszak, że się z nim nie chcemy identyfikować i często poddajemy go negatywnemu wartościowaniu. Ponowne odwołanie do teorii Bennett pozwala zobaczyć w obfitym ciele zachętę, by przekroczyć uprzedzenia i doświadczyć „empatycznego poruszenia”. W tym sensie w otyłym ciele zapisane są możliwości performatywno-emancypacyjne: te pierwsze wynikają z samego projektu uczynienia swego ciała większym (nawet jeśli działania

wymknęły się spod kontroli podmiotki), te drugie zmierzają do zmiany reakcji patrzących, wymuszają oddziaływanie, bo trauma, przypomina Bennett, „nie jest czymś niematerialnym, co przydarza się jednostce, pozostawiając świat bez zmian, lecz raczej w namacalny sposób rozprzestrzenia się po świecie” (Bennett 2020). Warto zauważyć, że teoria Bennett prowadzi do przededefiniowania nie tylko traumy, ale i empatii, na co zwróciła uwagę J. Tabaszewska:

teza Bennett, że empatia to, z jednej strony, efekt bycia dotkniętym przez coś, z drugiej zaś skutek patrzenia na siebie czującego, doświadczającego owego dotknięcia, pozwala na radykalne przeformułowanie myślenia o empatii. Nie jest już ona tożsama ze współczuciem i nie jest »wczuwaniem się« w cudzą sytuację, lecz jest niemożliwością ucieczki oraz obojętności wobec drugiego człowieka. Empatia wymyka się woli i światowości, oscylując między intelektualną zgodą i zaprzeczeniem na uznanie siebie samego za odczuwającego, pozostając tym samym doznaniem granicznym, sytuującym się na przecięciu emocji i rozumu (Tabaszewska 2010: 233).

Ciało-forteca Gay, będąc samo w sobie dziełem doświadczenia granicznego, zmusza odbiorców do empatycznego zaangażowania oraz przekroczenia oczywistych afektów i prostych racjonalizacji. W tym sensie staje się wyznaniem i wyzwaniem.

Bibliografia

- Appignanesi, L. (2021). *Szalone, złe i smutne. Kobiety i psychiatrzy* (przeł. J. Dzierzgowski). Warszawa: Marginesy.
- Bennett, J. (2005). *Empathic Vision. Affect, Trauma and Contemporary Art*. California: Stanford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781503625006>
- Bennett, J. (2014). *Wnętrza, zewnętrzza: trauma, afekt i sztuka* (przeł. A. Kowalcze-Pawlik, T. Bilczewski). W: Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nyc (red.), *Pamięć i afekty* (s. 145–179). Warszawa: Instytut Badań Literackich. Wydawnictwo. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.iblpan.5115>
- Bennett, J. (2020). Widzenie empatyczne. Afekt, trauma i sztuka współczesna (przeł. Ł. Mojsak). *Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej*, 26. Pozyskano z: <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2020/26-empatyczne-obrazy/widzenie-empatyczne.-afekt-trauma-i-sztuka-wspolczesna>. DOI: <https://doi.org/10.36854/widok/2020.26.2174>
- Bordo, S. (2003). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/jj.8441705>
- Gay, R. (2021). *Głód. Pamiętnik (mojego) ciała* (przeł. A. Dzierzgowska). Warszawa: Wydawnictwo Cyranika.
- Izydorczyk, B. (2017). Trauma a wzorec objawów impulsywnych u kobiet chorujących na bulimię psychiczną i kompulsywne objadanie się. *Psychologiczne Zeszyty Naukowe*, 2, 37–54.
- Lisowska, K. (2024). Retoryka przemocy seksualnej w polskiej prozie współczesnej – wstępne rozpoznania (ujęcie feministyczne). *Wielogłos*, 4, 9–80. DOI: 10.4467/2084395XWI.24.028.20905
- Orbach, S. (1998). *Fat is a Feminist Issue*. London: Arrow Books. DOI: <https://doi.org/10.1038/24506>

- Orbach, S. (2018). *Forty years since Fat is A Feminist Issue*. Pozyskano z: <https://www.theguardian.com/society/2018/jun/24/forty-years-since-fat-is-a-feminist-issue>
- Szopa, K. (2013). Monstrualne demonstracje. Kulturowa reprezentacja otyłości. W: D. Bastek, M. Fołta (red.), *Transgresyjne monstrum* (s. 51–74). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szopa, K. (2014). Fitting bodies: Kulturowa polityka rozmiaru ciała. W: P. Chudzicka-Dudzik, E. Durys (red.), *Konteksty feministyczne. Gender w życiu społecznym i kulturze* (s. 131–143). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/7969-034-3.09>
- Tabaszewska, J. (2010). Trauma jako estetyczne, afektywne doświadczenie. Próba analizy „empatycznej wizji”. *Teksty Drugie*, 4, 221–234.
- Tomalski, R. (2007). Trauma i dysocjacja w zaburzeniach jedzenia. *Psychoterapia*, 2, 17–27.

Strony internetowe

Getty Images. 450 Roxane Gay Photos and High-Res Pictures: <https://www.gettyimages.com/photos/roxane-gay>

Streszczenie

Artykuł dotyczy praktyk somatycznych amerykańskiej pisarki i feministki Roxane Gay. Główny kierunek interpretacji wyznacza trauma koncentrująca się na otyłym ciele pisarki, postrzeganym przez nią jako dzieło lub osiągnięcie, a przyjmująca narracyjny kształt w książce wspomnieniowej *Głód. Pamiętnik (mojego) ciała*. Autorka artykułu bada praktyki somatyczne w obu obszarach. Po pierwsze, interesuje ją mechanizm kompulsywnego jedzenia, które jest długoletnią reakcją Gay na gwałt, jakiego doświadczyła jako dwunastoletnia dziewczynka; po drugie, bada tematykę, stylistykę i retorykę wspomnień. Ramę lektury wyznacza przede wszystkim teoria traumy i traumatycznej wizualizacji przedstawiona w książce Jill Bennett *Widzenie empatyczne. Afekt, trauma i sztuka współczesna*. Teoria ta pozwala zobaczyć w ciele Gay obiekt przypominający sztukę i zrozumieć, jak na traumatyczną pamięć nakłada się efekt widzialności. Wątki obecne we wspomnieniach Gay pozwalają z kolei spojrzeć na nie jak na tekst reparacyjny.

Słowa kluczowe: otyłość, ciało, trauma, gwałt

Summary

The article concerns the somatic practices of the American writer and feminist Roxane Gay. The main direction of interpretation is determined by trauma embedded in the writer's obese body, which she calls her 'work' or 'achievement', and takes on a narrative form in the book of memoirs titled *Hunger: A Memoir of (My) Body*. The author of the article examines somatic practices in both indicated areas. Firstly, she is interested in the mechanism of compulsive eating, which is Gay's long-standing reaction to the rape she had experienced at the age of twelve. Secondly, she examines the themes, style and rhetoric of memories. The framework of the reading is determined primarily by the theory of trauma and traumatic visualization presented in the book *Empathic Vision. Affect, Trauma and Contemporary Art* by Jill Bennett. This theory allows us to perceive Gay's body as a work of art and understand how the effect of visibility is imposed on traumatic memory. The themes present in Gay's memoir, in turn, allow us to look at it as a reparative text.

Keywords: obesity, body, trauma, rape

Translated by Author

Joanna Mroczkowska

j.mroczkowska@iaepan.edu.pl<https://orcid.org/0000-0003-0741-2895>

Polska Akademia Nauk

Instytut Archeologii i Etnologii

Chronopraktyki kobiecości: afekt, ciało i dyskurs czasu w polskiej prasie kobiecej przełomu tysiąclecia

*Chronopractices of femininity: Affect, the body,
and temporal discourse in Polish women's magazines
at the turn of the millennium*

Jedną z pierwszych rzeczy, które zwracają uwagę podczas lektury polskich czasopism przełomu millenium adresowanych do kobiet, jest przytłaczająca obecność tekstów i reklam poświęconych zachowaniu młodości oraz opóźnianiu lub neutralizowaniu procesów starzenia. Język tej narracji jest znamieny: młodość staje się polem bitwy, kremy i kosmetyki – bronią, a ciało kobiety – przestrzenią, na której rozgrywa się nieustanna wojna z czasem. Nie jest to jedynie charakterystyczna cecha analizowanych magazynów. Bogata literatura poświęcona prasie kobiecej pokazuje, że dyskurs młodości i starzenia stanowi jeden z kluczowych mechanizmów, poprzez które media uczestniczą w konstruowaniu norm kobiecości. Badania nad magazynami adresowanymi dla kobiet rozwijały się równolegle w antropologii kultury, historii społecznej, studiach nad płcią oraz medioznawstwie. Badaczki i badacze od lat zwracali uwagę, że środki masowego przekazu związane są ściśle z produkowaniem i reprodukowaniem kobiecości (Gill 2007a; Hermes 1995; Winship 1987). Szczególną uwagę poświęcano sposobom, w jak konstruowane są ideały kobiecego ciała, indywidualizując odpowiedzialność za wygląd i dobrostan oraz wpisując praktyki pielęgnacyjne w neoliberalne

projekty samodoskonalenia (Bordo 1993; Gill 2007b; McRobbie 2009). Wskazywano także na proces „postarzania przez kulturę” (*ageing by culture*), kiedy tworzony przez media przekaz projektuje odbiór starości jako porażki, wskazując na „właściwy” społecznie projekt upływu czasu (por. badania Margaret Morganroth Gullette 2004).

W Polsce badania nad prasą kobiecą koncentrowały się m.in. na przemianach dyskursów i modeli kobiecości po 1989 r., relacjach między konsumpcją a tożsamością (Kowalczyk 2002; Królikowska 2004)¹. Równolegle rozwijały się badania nad postsojalistycznymi przemianami płci i kultury konsumpcyjnej, wskazujące, że transformacja ustrojowa oznaczała nie tylko liberalizację gospodarki, lecz również przekształcenie norm kobiecości, wzrost znaczenia konsumpcji jako praktyki budowania tożsamości oraz coraz silniejsze akcentowanie indywidualnej odpowiedzialności za własne życie i ciało (Gal, Kligman 2000; McRobbie 2009). Rzadziej analizowano jednak, w jaki sposób prasa kobieca jest miejscem organizowania doświadczenia czasu oraz kulturowego zarządzania przyszłością ciała (np. Stevens, Maclaran, Brown 2003).

W niniejszym tekście nie analizuję całej historii prasy kobiecej, lecz rekonstruuję specyficzny moment historyczny przełomu tysiącleci. Interesuje mnie nie tyle reprezentacja kobiecości w pismach kobiecych, co sposoby, w jakie reklamy i materiały redakcyjne publikowane w polskiej prasie kobiecej przełomu tysiąclecia organizowały temporalne doświadczenie kobiecego ciała. Pokazuję, że dyskurs *anti-ageing*, sezonowych rytuałów pielęgnacyjnych oraz codziennych praktyk dbania o ciało produkował określone sposoby odnoszenia się do przyszłości, starzenia się i przemijania. Chciałabym zaproponować perspektywę kobiecych **chronopraktyk** jako odnoszącą się do sposobów organizowania czasu, a także szerzej – do społecznie wytwarzanych rytmów związanych z ciałem i dbaniem o ciało. Czas stanowi podstawowy wymiar organizacji życia społecznego (Adam 1995), a początek millenium można określić momentem, gdy życie ludzkie przyspiesza (por. Rosa 2013), jednocześnie wymuszając na jednostce stałą pracę nad sobą. Inspiruje mnie także propozycja teoretyczna Henriego Lefebvre’a, który twierdził, że aby dokonała się jakakolwiek zmiana, rządząca grupa społeczna, „klasa lub kasta” – jak to ujmował, musi dokonać „pewnej interwencji w porządek, nadrukowując (*imprinting*) rytm na daną epokę” (Lefebvre 2004: 14). Analizowane reklamy można odczytać właśnie jako element takiego temporalnego reżimu – uczą one nie tylko, jak dbać o ciało, ale również kiedy, jak często i z myślą o jakiej przyszłości należy to robić.

Reklamy i teksty w prasie kobiecej początku lat 2000 informują o dostępnych produktach, ale przede wszystkim organizują wyobrażenia dotyczące ciała, wieku i kobiecej tożsamości. Wytwarzają określone afekty (Ahmed 2004) i emocje, np. lęk przed starością – który nie jest prostą reakcją na biologiczne procesy starzenia, lecz efektem

1 O latach 60. XX w. zob. Fidelis 2015.

kulturowego uczenia się. Pojawia się zatem pytanie: kiedy i w jaki sposób afekt lęku przed starością zostaje zinternalizowany przez kobiety? Czy jest on konsekwencją realnych, cielesnych zmian, czy też zostaje zaszczepiony znacznie wcześniej, zanim starość stanie się doświadczeniem widzialnym lub odczuwalnym?

Odpowiedzi na te pytania prowadzą do analizy czasopism adresowanych do coraz młodszych odbiorczyń². Przyjmuję, że reklamy i teksty reklamowe z lat 90. XX w., powstające w czasach transformacji i ugruntowania się neoliberalnych modeli społecznych, nie tylko odpowiadały na istniejące społeczne lęki, lecz aktywnie je współtworzyły. Analizowane magazyny, adresowane przede wszystkim do kobiet klasy średniej i tych aspirujących do klasy średniej, uczestniczyły zarazem w upowszechnianiu nowych wzorów kobiecości, w których troska o ciało stawała się zarówno indywidualnym obowiązkiem, jak i formą budowania społecznego statusu oraz kulturowych aspiracji. Wizja kobiecego ciała prezentowana w prasie kobiecej opierała się na silnym powiązaniu młodości z wartością, atrakcyjnością i sprawczością. Retrospektywny charakter analizy pozwala spojrzeć na analizowane materiały nie w kategoriach „zatrzymanego w czasie” zapisu początku XXI w., lecz jako na moment formowania się praktyk i dyskursów, których konsekwencje są wyraźnie widoczne dopiero z perspektywy kolejnych dwóch dekad.

Ramę teoretyczną stanowią m.in. koncepcje ekonomii afektywnych, w których emocje i afekty krążą społecznie, „przyklejając się” do ciał i znaków kulturowych oraz organizując relacje władzy i przynależności (Ahmed 2004), ujęcia ciała w sensie miejsca dyscyplinowania i internalizacji norm kulturowych (Foucault 1977; 1978; Bordo 1993), a także teoria reprodukcji społecznej, w której gust, praktyki codzienne i sposoby postrzegania ciała są formowane poprzez struktury habitusu i symbolicznej przemocy (Bourdieu 2005). W tym ujęciu prasa kobieca uczestniczy w wytwarzaniu i utrwalaniu wyobrażeń w obszarze cielesności, starzenia się i estetycznej wartości kobiecego ciała.

W analizie koncentruję się na latach 2000–2004, czyli okresie bezpośrednio poprzedzającym wejście Polski do Unii Europejskiej, kiedy rynek prasy kobiecej osiągnął względną stabilizację po transformacji ustrojowej, a dyskursy konsumpcji, pielęgnacji i *anti-ageingu* stały się jednym z jego najważniejszych elementów. Dobór materiału miał charakter celowy. Prezentowane tytuły reprezentują różne segmenty rynku prasowego – od magazynów luksusowych „Twój Styl”, „Pani”, przez prasę popularną, jak „Claudia”, „Olivia”, (pobocznie, uzupełniającą) magazyn młodzieżowy „Filipinka” i tygodnik lifestyle’owy „Gala”, po polską edycję magazynu kobiecego „Cosmopolitan”³.

2 W pismach kierowanych nawet do nastoletnich dziewcząt, odnajdujemy narracje sugerujące, że proces starzenia zaczyna się jeszcze zanim pojawią się jakiegokolwiek jego zewnętrzne oznaki. W ten sposób młode czytelniczki zostają włączone w logikę prewencyjnej troski o ciało, opartej na strachu przed przyszłą utratą młodości.

3 Sporadycznie wykorzystuję pojedyncze materiały prasowe spoza tego korpusu (np. „Politykę”), wyłącznie jako źródło komentarza lub cytowanych przykładów odnoszących się do analizowanych czasopism.

Są to więc zarówno pisma powstałe oryginalnie w Polsce (np. „Twój Styl”), jak i w terminologii Zofii Sokół, tzw. kalki, adaptowane z wydawnictw zagranicznych (Sokół 1998). Taki wybór pozwala uchwycić wspólne mechanizmy konstruowania kobiecej cielesności i czasu w różnych segmentach rynku, kierowanych przede wszystkim do miejskich czytelniczek klasy średniej i aspirujących do klasy średniej. Podstawową jednostkę analizy stanowiły reklamy kosmetyków i teksty marketingowe dotyczące urody i zdrowia publikowane w niniejszych czasopismach. Odwołuję się do tradycji interpretacyjnej antropologii kulturowej Clifforda Geertza, traktującej kulturę jako system znaczeń wymagający „gęstego opisu”, oraz do narzędzi analizy dyskursu, które pozwalają ujmować reklamy i teksty prasowe w kategoriach form performatywnych wytworzących normatywne wyobrażenia ciała, czasu i kobiecości. Wykorzystuję również klasyczne spostrzeżenia Leo Spitzera (1980), który wskazywał, że nowoczesny handel i reklama sięgają po środki właściwe poezji i sztuce. W tym ujęciu reklama nie tylko informuje, ale organizuje percepcję rzeczywistości poprzez estetyczne i retoryczne strategie znaczenia.

Celem artykułu nie jest jedynie opisanie strategii marketingowych stosowanych w prasie kobiecej, lecz próba odpowiedzi na pytanie, co społecznie oznacza tak intensywna produkcja lęku przed starością⁴. Wywód rozpoczynam od analizy sposobów, w jakie reklamy i materiały prasowe organizują afektywny stosunek kobiet do własnego ciała. Następnie przechodzę do temporalnego wymiaru tych praktyk, pokazując rytmy pielęgnacji i ich powiązanie z cyklem pór roku i kolejnymi przemianami ciała. Następnie analizuję język ryzyka i zagrożenia, poprzez który troska o ciało zostaje przekształcona w nieustanny proces monitorowania i zapobiegania. Kolejny podrozdział, „Kontrola totalna a indywidualne «bycie sobą»”, poświęcam napięciu między wszechobecną presją samokontroli a deklarowaną przez prasę wartością indywidualności i autentyczności. W podsumowaniu łączę te wątki, wskazując, w jaki sposób analizowane chronopraktyki splatają czas, ciało i afekt, organizując codzienne praktyki kobiecości wokół antycypacji przyszłości.

Początki afektu

Zastanawiam się, na jakim etapie życia kobiety po raz pierwszy pojawia się lęk przed starością. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że staje się to jednocześnie z pierwszymi oznakami starzenia się. Inną jednak wersję przedstawiają pisma dla kobiet – tu kobiety żyją w strachu przed starością już od najmłodszych lat. Szukając odpowiedzi na to pytanie sięgam do pism adresowanych do coraz młodszych kobiet. Wreszcie,

⁴ Analiza nie obejmuje badań recepcji reklam ani nie pozwala ocenić, jak normy były internalizowane przez czytelniczki. Celem jest rekonstrukcja logiki kulturowej i mechanizmów władzy obecnych w przekazach medialnych oraz sposobów kształtowania wyobrażeń kobiecego ciała i ról społecznych.

w numerze z roku 1997 „Filipinki” – pisma przeznaczonego dla młodszych nastolatek, które już od prawie 70 lat wprowadza idee nowoczesności (por. Fidelis 2015) czytam: „Každy ruch tworzy na skórze początkowo niewidoczny, rysunek załamań, zmarszczek. Z biegiem lat, utrwalony, staje się problemem” („Filipinka” 1997, 9: 20). Tak więc starość straszy nawet wtedy, gdy jeszcze nie nadszedł jej czas. Już nastoletnie dziewczyny powinny walczyć ze zmarszczkami, które istnieją, mimo że są jeszcze niewidoczne. Wraz ze strachem przed starością wydaje się również rozszerzać samo pojęcie starości. Okazuje się, że kolejne części ciała – które niegdyś omijała obawa przed wiekiem – teraz stają się przedmiotem troski. „Zęby też się starzeją! Narażone na działanie kwaśnych substancji stają się z biegiem lat coraz słabsze (...). Alternatywą może stać się regularne stosowanie pasty Blanx Anti-Age” („Gala” 2002, 50: 52). Dlaczego wizja starości jest aż tak przerażająca, czy ciągłe starania kobiet o zachowanie młodości wiążą się po prostu z dążeniem do bycia piękną – jako do właściwości przypisanej kobietom? Na pewno do pewnego stopnia te dwie cechy – piękno i młodość – są ze sobą skorelowane, lecz ten kreowany przez czasopisma lęk przed starzeniem się ma też i inne, głębsze podłoże. Mówi on, moim zdaniem, wiele o roli, jaką przypisuje się i jaką odgrywają starsi ludzie w naszej kulturze. Rola ta wcale nie musi być stała. Margaret Mead wyróżniła 3 typy kultur: postfiguracywne, w których wiedza przekazywana jest przez starsze pokolenia, kofiguracywne, oparte na uczeniu się od rówieśników, oraz prefiguracywne, w których dorośli coraz częściej uczą się od młodszych (Mead 1979). Można by rzec, że przełom między drugim a trzecim millenium przypadł gdzieś pomiędzy kulturą kofiguracywną a prefiguracywną, w której ludzie starsi zaczynają być marginalizowani, tracąc swoją pozycję autorytetu. Jak stwierdził, nieco radykalnie, Zygmunt Bauman „autorytety moralne zmieniły się w estetyczne” (Bauman 1995: 93). Natomiast Wojciech Burszta opisywał w 2001 r. rolę ludzi starszych w taki sposób: „W Polsce wraz z upływem lat traci się jakby krok po kroku niezależność. (...) Ludzie starzy w Polsce wieść zaczynają żywot w ukryciu, stateczny i zwykle smutny (...), bo wiekowi ostatecznemu nie przystoi szaleństwo” (Burszta 2001: 26). Za taką marginalizacją starości postępował ogromny strach przed nią, a tym samym dążenie do zatrzymania młodości i oszukania czasu. Młodość postrzegana była – i wydaje się, że do tej pory jest – w kategoriach sukcesu, siły i mobilności, dlatego też tak usilnego jej promowania w pismach kobiecych nie można rozpatrywać jedynie w kategoriach pragnienia kobiet, by zachować urodę. Zdolność kobiety do zachowania młodości świadczy również o jej zaradności i determinacji. Na przykład w „Claudii” czytamy: „Folastyna – Elastyczna data urodzenia – Lat mam tyle, na ile się czuję i na ile wyglądam” („Claudia” 2004, 12: 31). Są to zupełnie nowe, pojawiające się w tym okresie w Polsce kategorie opisywania kobiecości. Przemysław Tyszką-Falkowski w tekście „*Kupuję nową twarz*” – o ciele idealnym pisze, że w takim podejściu promowanym przez pisma kobiece, według

którego młodość można zachować wyłącznie dbając o swoje ciało, leży ukryte założenie, że „młodość to stan wyłącznie cielesny. Trwa on dopóty, dopóki ciało jest młode. A zatem egzystencja ludzka jest wyłącznie cielesna. Stąd wynika ogromna wartość, jaką przypisuje się młodości ciała i dążność do jej przedłużania” (Tyszkowski-Falkowski 2001: 63). Konsekwencje epistemologiczne takiego rozumienia młodości są poważne. Nie chodzi wyłącznie o zmienianie się proporcji wagi, jaką przy ocenie młodości odgrywa zachowanie lub umysłowość danej osoby. Zgodnie z takim postrzeganiem wieku, głównym jego wyznacznikiem stać się może wygląd ciała, „ja” zostaje zawężone, a nawet sprowadzone do ciała. Jak zauważa Dariusz Czaja w odniesieniu do przełomu wieków: „ciało staje się towarem na sprzedaż «trzeba dbać o jego opakowanie»” (Czaja 1999: 31).

Konsekwencją tego jest rozbieżność, jaką musiały dostrzegać czytelniczki pomiędzy prezentowaną wizją a własnym wyglądem, a zarazem poczucie niemocy i niemożności dostosowania się do wizji idealnej. Według Izabeli Kowalczyk: „Media przyczyniają się do wywołania u kobiet poczucia przepaści między ciałem idealnym a własnym, co wywołuje ciągle niepokój” (Kowalczyk 2002: 142). Niepokój ten z kolei jest korzystny dla producentów kosmetyków.

Z drugiej strony, te same reklamy mogą paradoksalnie pomóc kobiecie poradzić sobie z psychicznym ciężarem, jaki nakłada na nią świadomość upływu czasu. Oglądając je, łatwo można zauważyć, że często skupione są na tej części ciała, na której stosuje się reklamowany specyfik, ignorując przy tym niekiedy jego pozostałe fragmenty. „Ciało zostało posiekane na wiele kawałków, z których każdy zaczyna wieść żywot samodzielny. Reklamowa twarz sprzedaje krem, monstrialne usta kuszą nową pomadką (...) Coraz bardziej wyspecjalizowany przemysł kosmetyczny umacnia widzenie ciała jako luźnego układu mocno zautonomizowanych części” – jak zauważa D. Czaja (1999: 8), nazywając ten proces „fragmentaryzacją”. Właśnie dzięki owej fragmentaryzacji ciała, w połączeniu z postrzeganiem starzenia się jako procesu dotyczącego przede wszystkim sfery cielesnej, możliwe jest psychiczne „oswojenie” starości. Starzeje się nie moja osoba, moje „ja”, ale poszczególne części mojego ciała – moje paznokcie, włosy, skóra itd. Jednocześnie każdy z tych, zdawać by się mogło, niepowiązanych ze sobą problemów da się rozwiązać przy pomocy środków kosmetycznych, które podsuwają reklamy.

Tę pozorną korzyść neutralizują jednak, jak pokazują analizy kultury późnej nowoczesności i transformacji postsocjalistycznej, szersze konsekwencje tego typu praktyk marketingowych. W ujęciu badaczy kultury konsumpcyjnej i płci (m.in. Gill 2007b; Bordo 1993) dyskursy te nie tylko oferują jednostkom narzędzia „zarządzania” starzeniem się, lecz jednocześnie wpisują się w logikę neoliberalnej odpowiedzialności za ciało, w której lęki i deficyty są stale produkowane i przekształcane w przedmiot indywidualnej pracy nad sobą. W kontekście Polski po 1989 r. proces ten można

dotatkowo interpretować jako element szerszej transformacji kulturowej, w której nowe media i rynek reklamowy współtworzyły modele kobiecości oparte na samodyscyplinie, widzialności ciała i jego nieustannej optymalizacji.

Metafora cyklu – cztery pory kobiet

Na początku lat 2000 funkcja kosmetyków nie ograniczała się do poprawienia wyglądu kobiety, pożądane były kosmetyki, „dzięki którym zatrzymasz lato czy też poczujesz wiosnę lub ochronisz się przed zimą” („Cosmopolitan” 2004, 9: 4). Kosmetyk stanowił pewien sposób funkcjonowania w czasie, niepoddawania się mu. Czas postrzegany jest jako wróg nie tylko linearnie – niosąc starość, również cyklicznie zmieniające się pory roku niosły dla kobiety zagrożenia, którym przeciwstawić się mogła dzięki kosmetykom i zabiegom pielęgnacyjnym. Kobieta millenium kreowana przez pisma kobiece nigdy nie była w stanie równowagi, nigdy nie była „na czasie”, przez cały rok ucieka przed czasem i przed starością, jesienią próbowała „zatrzymać lato”, zimą wzmacniać organizm do obrony przed tą porą, wiosną „zregenerować się” po zimie i przygotować na rozbierające kobietę lato. Lato, zamiast być porą wytchnienia, jest czasem, gdy należy chronić się przed wyniszczającym słońcem a zarazem przygotować się i zbierać energię na jesień. W tym imaginariu ciało kobiety sprzężone było ściśle z cyklem rocznym.

Przyjrzyjmy się uważniej wskazówkom pochodzącym z prasy dla kobiet. Oto jak we wrześniu opisywane były wakacje:

Zmiana klimatu i temperatury, air conditioning w autokarach i samolotach, zmęczenie podróżą, (...) a nawet sam powrót do rodzimego jedzenia i picia może zaowocować rozstrojem żołądka albo przeziębieniem. Dlatego po powrocie bierz przez tydzień wzmacniające odporność preparaty. (...) Odpocznij przed pracą („Claudia” 2004, 3: 83).

Dwadzieścia stron dalej w tym samym miesięczniku, w reklamówce kremu, możemy przeczytać: „opalenizna sprawia, że wyglądasz na zdrową i wypoczętą. Ale odcień brązu znika, jego miejsce zajmuje szary przesuszony naskórek. Musisz go jak najszybciej usunąć!” („Claudia” 2004, 3: 106). Lato nie było opisywane jako idylla, niosło ze sobą zagrożenia, których wychwytywaniem, czy też kreowaniem, zajmowała się skrzętnie prasa. Lato postrzegane było jednocześnie jako „skarbiec” zdrowia, z którego należy wykraść jak najwięcej kosztowności, a którego strażnika trzeba przechytrzyć. W piśmie „Twój Styl” z 2002 r. czytamy: „Trzej władcy lata przynoszą swoje skarby. Wykorzystaj słońce, wodę i powietrze i dalej: od słońca, morza i wiatru dostaniesz roczny abonament na zdrowie i urodę, niech moc natury będzie z tobą w te wakacje” („Twój Styl” 2002, 7: 178). Tym skarbcem lata jest natura, postrzegana

zresztą dosyć instrumentalnie („wykorzystaj słońce, wodę...”). Oto np. hasło reklamowe kremów z filtrem UV z lipca 2004 r.: „Ujarzmić słońce. Najbardziej zaawansowana technologia pielęgnacji słonecznej” („Cosmopolitan” 2004, 7:9). Wakacje to jednocześnie czas „inny”, świąteczny, *illo tempores*, w którym zawieszeniu ulegają zasady rządzące dniem codziennym. Wtedy możliwe są działania odwracające porządek, małe szaleństwa są nie tylko wybaczone, lecz wręcz zalecane. Jak radziło pismo „Twój Styl” w lipcu 2002 r.: „Urlop to idealna pora, żeby zmienić dietę” („Twój Styl” 2002, 7:164), a bardziej radykalne rady dotyczyły zmiany stroju, makijażu czy sposobu zachowania. Jesień opisywana była jako pora strachu, że traci się to, co dało nam lato i jednocześnie strachu przed zimą. W „Twoim Stylu” pisano „Jest to więc ostatni moment, żeby przygotować nasze włosy na zimę. Postarajmy się, aby mimo kaloryferów, czapek i klimatyzacji nasze włosy zachowały zdrowie i nie straciły nic ze swego piękna” („Twój Styl” 2002, 11:225). Natomiast: „w styczniu nagromadzone latem zapasy energii są już na wyczerpaniu. A przecież teraz, w karnawale chcesz wyglądać kwitnąco!” („Cosmopolitan” 2002, 1:38) – przypominał autor artykułu z zimowego wydania pisma „Cosmopolitan” z 2002 r. Wiosną „Modne kobiety (...) naśladują przyrodę i rozkwitają razem z nią. W makijażu dominują barwy natury: przejrzysta woda, łagodne jasne światło, kolory ziemi” („Cosmopolitan” 2000, 5:137). Zwraca uwagę niestałość ciała kobiecego, które choć ma nie zmieniać się wraz z upływem lat (walka z oznakami starości to jedna z głównych funkcji kosmetyków), to jednak powinno dostosowywać się do pór roku, a ponadto – im podlegać. Nawet zapach ciała kobiety powinien być inny na wiosnę aniżeli zimą. Marcowa „Claudia” („Claudia” 2004, 3:148) doradza: „zimowe perfumy o ciężkiej nucie nie pasują do zbliżającej się aury. Ciało kobiety postrzegane było w opisywanym imaginarium jako – „skorelowane” z przyrodą. Tego rodzaju utożsamienie kobiecości z naturą wpisuje się w klasyczne antropologiczne rozpoznanie, zgodnie z którym kobieta w wielu systemach kulturowych sytuowana jest bliżej „natury” niż „kultury” (Ortner 1982), co stanowi do tej pory jeden z fundamentalnych mechanizmów symbolicznego porządkowania płci. Jednocześnie, jak pokazują analizy kulturowych metafor ciała i procesów biologicznych, nawet najbardziej „naturalne” procesy, takie jak cykl miesięczny, są kulturowo interpretowane (Martin 2025). Wraz z przemijającymi porami roku kobieta powinna podlegać metamorfozom. Kobiecość kołem się toczy („Claudia” 2004, 3:148). Obrazy te funkcjonują w przestrzeni magazynów adresowanych przede wszystkim do kobiet klasy średniej i aspirującej, dla których prasa staje się jednym z głównych źródeł definiowania stylu życia, norm estetycznych i modeli cielesności. W tym sensie można je odczytywać nie tyle jako „trwały mit kulturowy”, ile jako element globalnie krążących repertuarów wizualnych i dyskursywnych, które w warunkach polskiej transformacji zostają lokalnie przetworzone i wpisane w nowe hierarchie społeczne, konsumpcyjne i płciowe.

Metafory zagrożenia

Pod koniec lat 90. i na początku 2000, w prasie kobiecej adresowanej do kobiet o utracie młodości pisano w kategoriach wojny i zagrożenia. Odkrycie nowego wroga (kurzu, stresu, wolnych rodników) czy też nowej broni (krem z lakto-likenem, Adenoxine, magicznie brzmiącym fito-flakowonem czy bioplazmą) gwarantowało zysk producentowi kosmetyku. Język zagrożenia – a co za tym idzie polityka kreowania zagrożeń – obecny był w reklamach produktów niemal wszystkich dziedzin przemysłu kosmetycznego.

Zdrowie, ciało, uroda kobiety określone były jako stale zagrożone, a wróg mógł przyjść z każdej strony w sposób zupełnie nieoczekiwany. „W wakacje (...) twoimi przeciwnikami są: bąbel, siniak, komar, kleszcz” („Twój Styl” 2002, 7: 160). O niebezpieczeństwach wynikających ze zbyt długiego przebywania na słońcu wiedzieć miał każdy. Pismo „Pani domu” poświęciło temu zagadnieniu cały artykuł, strasząc: „słońce i wysoka temperatura mogą być bardzo niebezpieczne!” („Pani domu” 2004, 26: 26). Włosy kobiet miały także być w niebezpieczeństwie. Z reklamy producenta suszarek do włosów, dowiadujemy się, że „nareszcie możesz suszyć włosy z mocą 1700 W bez obaw o ich bezpieczeństwo”. Zagrożenia posiadały różną naturę, czasem opisywane były bardzo ogólnie – w niebezpieczeństwie może znajdować się nasze samopoczucie, ciało czy „harmonia”, ale ich źródłem mogą być klimat, pory roku czy zanieczyszczenia. Nietrudno jednak dostrzec tendencję do coraz większego uszczegóławiania i jednocześnie rozpraszania tego, co uznawane jest za potencjalnie ryzykowne i wymagające kontroli (por. Beck 1992). Jak podkreśla Deborah Lupton (2013), ryzyko nie jest jedynie obiektywną kategorią, lecz kulturowo wytwarzaną formą postrzegania świata, która może obejmować niemal każdy wymiar życia – od ciała po środowisko – i tym samym ulega nieustannej ekspansji i mikrosegmentacji. W tym sensie obserwowana w analizowanym materiale tendencja do uszczegóławiania zagrożeń wpisuje się w szerszy proces ich codziennej internalizacji i afektywnego rozszerzania. I tak, niebezpieczny miał być kwaśny deszcz (dla włosów i skóry), dłoniom szkodzi zmywanie naczyń, kolanom bieganie itp. Nie wolno również zmoknąć, ściągać golfu przez głowę ani potrzeb oka (zmarszczki!) – jest to tylko krótki wybór ryzyk stworzony przeze mnie na podstawie analizowanych czasopism.

O słońcu, wodzie, powietrzu, wolnych rodnikach pisano tak, jakby były takimi samymi podmiotami jak człowiek: „Wolne rodniki – te niezwykle aktywne i agresywne cząsteczki chemiczne (...) niszczą w skórze jej podstawowy budulec” („Polityka” 2003, 29: 75). Ta personifikacja nie była jedynie zabiegiem stylistycznym, lecz strategią wzmacniania sprawczości niebezpieczeństw, która sprawić miała, że elementy środowiska i procesy biologiczne przedstawione były jako aktywni, intencjonalni „aktorzy” działający przeciwko ciału. Tego typu antropomorfizacja wpisuje się w szersze analizy antropologiczne dotyczące współczesnych kultur ryzyka i medykalizacji codzienności, w których zagrożenia są jednocześnie rozszerzane i personalizowane, co zwiększa

poczucie ich wszechobecności i konieczność eksperckiego zarządzania nimi (Lupton 2013; por. Davies 2018 i pojęcie *nervous state*). W efekcie reklama nie tylko opisuje potencjalne niebezpieczeństwa, ale także organizuje relację zależności między ciałem, emocjami, wiedzą ekspercką i rynkiem, sugerując, że jedyną skuteczną odpowiedzią na tak skonstruowane zagrożenia są specjalistyczne, komercyjnie dostępne środki pielęgnacyjne oraz autorytet medyczny lub ekspercki. Wytwarza również dominujące afekty: stały niepokój dotyczący własnego ciała i cykliczności pór roku.

Kontrola totalna a indywidualne „bycie sobą”

Operowanie opisanym wyżej językiem zagrożenia sprawiać miało, że czytelniczka ówczesnych czasopism, była bardziej świadoma własnego ciała i wyczulona na jego potencjalne niedoskonałości i oznaki starzenia, a zarazem gotowa podporządkować mu coraz większą część codziennych praktyk. W tym sensie kobieta przełomu wieków mobilizowana jest do ciągłej pracy nad sobą, samonadzoru i cielesnej czujności. Susan Bordo (1993) uważała takie mechanizmy za formę dyscyplinowania kobiecego ciała, kiedy kontrola nie jest narzucana wyłącznie z zewnątrz, lecz zostaje zinternalizowana i przeżywana jako element wolności, troski i wyboru. Nieprzypadkowo więc pojęcia takie jak „samokontrola”, „decydowanie o sobie”, „odpowiedzialność za siebie” były w tych czasopismach wszechobecnymi słowami-kluczami.

Słowność do samokontroli ujawnia się w badanym przeze mnie przypadku w sferze dbania o ciało. Według Georgesego Vigarello przykładem tego jest fakt, że przyrządy dotychczas zarezerwowane dla osób zajmujących się zawodowo zdrowiem, musiały najpierw się uprościć, znaleźć w sprzedaży i upowszechnić. Na rynku pojawiły się na przykład aparaty do mierzenia ciśnienia, cholesterolu, testy ciążowe itp. Stosowanie tych aparatów, obecnie tak oczywistych i wszechobecných, było w końcu lat 90. znakiem silnej tendencji do „sterowania własnym ciałem” za pomocą osobistego sprzętu, śledzenia zmian, jakim ulegają wskaźniki organizmu, przewidywania ich skutków (Vigarello 1999: 276–277). XX w. oznaczał pojawienie się tendencji do tzw. „konsumpcji zdrowia” – wzrosła liczba magazynów poświęconych profilaktyce, zdrowiu, diecie itp. oraz liczba czytelników i czytelniczek. Ponadto, wraz z rosnącym strachem o swoje ciało i zdrowie wydłuża się prawie w nieskończoność lista schorzeń.

Z drugiej strony, to w tamtym okresie dbanie o zdrowie i urodę wyrażane jest także w kategoriach moralnych. Pismo „Cosmopolitan” w 2004 r. np. upomina: „czas już powrócić do rytuału ujędrniania ciała, o którym podczas wakacji zapomniałaś” („Cosmopolitan” 2004, 9: 108). Ta odpowiedzialność i konsumpcja zdrowia zaczyna mieć również szerszy wymiar: w reklamie kremu opublikowanej w „Twoim Stylu” z października 2023 r. czytamy: „Mary Kay to nie tylko piękne kosmetyki. To droga

do sukcesu i spełnianie marzeń!” („Twój Styl” 2003, 10:81). Brak zdrowia czy urody postrzega się w analizowanym dyskursie jako winę kobiety, brak odpowiedzialności za siebie: „Niewyspana? – Tylko na własne życzenie” głosi reklama środka na bezsenność („Twój Styl” 2004, 3: 151). Prasa kobieca lat 90. konstruuje totalizującą wizję kontroli kobiecego ciała, w której cielesność zostaje rozparcelowana na obszary wymagające stałej interwencji, nadzoru i korekty. Ciało nie jest tu integralną całością, lecz zbiorem elementów podlegających osobnym reżimom pielęgnacyjnym. Taki sposób reprezentacji wpisuje się w to, co w krytycznej antropologii i teorii feministycznej opisywane jest jako dyscyplinowanie cielesności poprzez normy estetyczne i zdrowotne (Foucault 1978; Bartky 1990). Z perspektywy tej analizy istotne jest, że dyskurs prasy kobiecej nie ogranicza się do opisu praktyk kosmetycznych, lecz ustanawia moralny obowiązek pracy nad ciałem. W ten sposób troska o wygląd i zdrowie nie jest opcjonalną praktyką stylu życia, lecz elementem normatywnej definicji kobiecości. Szczególnie znacząca w tamtym okresie była strategia retoryczna, polegająca na uzasadnianiu zabiegów kosmetycznych troską o zdrowie. Odwołanie do kategorii zdrowia nadaje praktykom estetycznym status racjonalnych i koniecznych, a zarazem naturalizuje płciowo zróżnicowane oczekiwania wobec ciała. Mechanizm ten interpretować można jako formę bio-władzy, w której normy estetyczne zostają przekształcone w normy zdrowotne.

W ujęciu antropologicznym taki dyskurs można interpretować jako element szerszego reżimu kulturowego przełomu *nineties/noughties*, w którym samodyscyplina cielesna stawiała się miarą moralnej wartości jednostki. Prasa kobieca bywa pośrednikiem nowych form władzy wytwarzających własny rytm (w sensie lefebrevowskim): nie narzuca norm wprost, lecz produkuje pragnienia, lęki i chronopraktyki, które kobiety następnie realizują wobec własnych ciał. Kluczowe jest także to, że opisywany reżim kontroli nie ma charakteru symetrycznego. To kobiecie ciało zostaje obciążone obowiązkiem ciągłej pracy i zapobiegania starzeniu, co reprodukuje strukturalne nierówności płciowe. Jak podkreśla Sandra Lee Bartky (1990), praktyki związane z wyglądem nie są niewinnymi formami ekspresji, lecz narzędziami wytwarzania „posłusznych ciał”. W tym sensie troska o ciało staje się formą niewidzialnej pracy, której znaczenie bywa deprecjonowane, choć jej społeczne konsekwencje są dalekosiężne.

Czasopismo „Claudia” w artykule z 2004 r. *Mądre kobiety potrafią mądrze wykorzystać czas* doradza zapracowanym czytelniczkom, że zakupy w supermarkecie czy seans filmowy w kinie to również dobry moment, by zadbać o swój wygląd: „Kształtuj biust w ulicznym korku, pomaluj paznokcie przed telewizorem. Ponadto: nie męcz oczu godzinami oglądając telewizję lub czytając książkę. Wykorzystaj czas by zadbać o skórę wokół oczu. Sięgnij po płatki kosmetyczne” („Claudia” 2004, 4: 40–41). O swoim ciele powinno się myśleć bez przerwy – nawet w czasie wolnym lub „straconym”: stojąc na przystanku lub czekając w samochodzie na światłach: „Żmudne i efemeryczne

czynności domowe zastąpione zostały niekończącymi się i efemerycznymi czynnościami związanymi z upiększaniem ciała” (Wolf 1991: 16). Ciało staje się obiektem ciągłego monitorowania nawet w momentach pozornie „pustych” lub liminalnych, takich jak oczekiwanie na przystanku czy stanie w korku, co wpisuje się w logikę internalizacji władzy: kontrola nie jest już narzucana z zewnątrz, lecz realizowana poprzez samodyscyplinę i autorefleksję. W tym sensie opisywana praktyka nieustannego myślenia o ciele wpisuje się w diagnozę, zgodnie z którą współczesne normy urody przekształcają kobiecie ciało w obiekt niekończącej się pracy.

Podsumowanie

Wnioski płynące z na pozór niewinnych rad zawartych w reklamach są jednak poważne. Według analizowanych przeze mnie reklam i artykułów kobieta powinna być cały czas świadoma swojego ciała, powinna troszczyć o nie podporządkować różne aspekty swojego życia. Michel Foucault twierdził, że: „Podstawą technik dyscyplinujących jest rozdzielanie czasu na odrębne i możliwe do sumowania etapy, a celem jest mieć pieczę nad czasem pojedynczych istnień, zarządzać relacjami między czasem, ciałem i siłą” (Foucault 1977: 153). W odniesieniu do kobiet widoczne staje się dodatkowo wpisanie ich w chrononormatywność – ugruntowany kulturowo, obostrzony nieprzekraczalnymi granicami scenariusz temporalności płci (Freeman 2010). Zasady te wydają się być podstawą logiki prasy kobiecej początku lat 2000, kiedy wyodrębnić można spójny, model kobiecości, w którym ciało stanowi centralny punkt organizacji życia. Kobieta przedstawiana jest jako podmiot trwale związany z własną cielesnością, zobowiązany do nieustannej refleksji nad jej stanem i potencjalnymi deficytami. Nie chodzi tu jedynie o kulturowo utrwalone przekonanie, że kobiety powinny dbać o urodę czy zdrowie, lecz o znacznie głębszy proces, w którym troska o ciało zostaje przekształcona w dominujący imperatyw organizujący czas.

Z perspektywy krytycznej antropologii prasa kobieca pełni funkcję nie tylko medium informacyjnego, lecz także narzędzia władzy dyscyplinującej. W analizowanych tekstach czas kobiety zostaje rozpisany na możliwe do zagospodarowania odcinki, które powinny być podporządkowane pracy nad ciałem, a cielesność zostaje wpisana w logikę produktywności, odpowiedzialności i moralnego obowiązku. Jak pokazują feministyczne analizy dyscyplinowania ciała (Bartky 1990; Bordo 1993), tego rodzaju praktyki nie są neutralne kulturowo: reprodukują one asymetryczne relacje władzy, w których kobiecie ciało staje się przestrzenią intensywniejszej regulacji niż ciało męskie.

Zastanawiając się nad chronopraktykami kobiecości można wnioskować, że czas w prasie kobiecej w sposób afektywny organizuje relacje między ciałem, ryzykiem i kobiecą podmiotowością. Reklamy początku lat 2000 nie tylko promowały określone produkty, lecz współtworzyły rytmy codziennych praktyk pielęgnacyjnych, antycypowały

przyszłe zagrożenia i przekształcały troskę o ciało w moralny obowiązek. W tym sensie analizowane przykłady można interpretować jako element postsocjalistycznych przemian płci i kultury konsumpcyjnej, w których deklarowana autonomia kobiet współistniała z nasilającą się presją dotyczącą wyglądu, atrakcyjności oraz indywidualnej odpowiedzialności za ciało (Gal, Kligman 2000; Watson 1993; Titkow 2007; McRobbie 2009).

Reklamy odsłaniają mechanizmy, poprzez które lęk, nadzieja i obietnica kontroli nad przyszłością organizowały doświadczenie czasu. Potwierdza to diagnozy dotyczące dyscyplinowania kobiecego ciała poprzez zinternalizowane praktyki samonadzoru i samoregulacji (Foucault 1978; Bartky 1990; Bordo 1993), a zarazem pokazuje, że czas zostaje podporządkowany logice zapobiegania, monitorowania i nieustannego doskonalenia siebie. Kobiecość konstruowana jest jako praktyka rozciągnięta w czasie, polegająca na permanentnej pracy nad własnym ciałem. Analizowane materiały pokazują, że chronopraktyki związane z pielęgnacją, zdrowiem i starzeniem nie stanowiły jedynie elementu kultury konsumpcyjnej, lecz współtworzyły nowe reżimy kobiecej podmiotowości, w których troska o ciało stawała się jednocześnie praktyką moralną, temporalną i społeczną.

Bibliografia

- Adam, B. (1995). *Timewatch: The social analysis of time*. John Wiley & Sons.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bauman, Z. (1995). *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. London: Sage.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia* (przeł. P. Biłos). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Burszta, W. (2001). *Asterix w Disneylandzie*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Czaja, D. (1999). Ciało w kilku odsłonach. W: D. Czaja (red.), *Metamorfozy ciała. Świadectwa i interpretacje* (s. 8–12). Warszawa: Wydawnictwo Contago.
- Davies, W. (2018). *Nervous states: How feeling took over the world*. London: Jonathan Cape.
- Fidelis, M. (2015). Czy jesteś nowoczesną dziewczyną? Młode Polki a kultura konsumpcyjna w latach 60. *Teksty Drugie*, 2, 303–323.
- Freeman, E. (2010). *Time binds: Queer temporalities, queer histories*. London: Duke University Press.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (trans. A. Sheridan). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Volume 1. An introduction* (trans. R. Hurley). New York: Pantheon Books.

- Gal, S., Kligman, G. (red.) (2000). *Reproducing gender: Politics, publics, and everyday life after Socialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Gill, R. (2007a). *Gender and the media*. Cambridge: Polity Press.
- Gill, R. (2007b). Postfeminist media culture: Elements of a sensibility. *European Journal of Cultural Studies*, 10(2), 147–166. DOI: <https://doi.org/10.1177/1367549407075898>
- Gullette, M.M. (2004). *Aged by culture*. Chicago: Bibliovault OAI Repository, The University of Chicago Press.
- Hermes, J. (1995). *Reading women's magazines. An analysis of everyday media use*. Cambridge: Polity Press.
- Kowalczyk, I. (2002). Uwięziona w ciele – ideały ciała w pismach kobiecych. W: E. Zierkiewicz, I. Kowalczyk (red.), *Kobiety w kulturze popularnej* (s. 17–29). Wrocław: MarMar.
- Królikowska, S. (2004). Kreowanie postaw konsumpcyjnych przez prasę kobiecą. W: M. Golka (red.), *W cywilizacji konsumpcyjnej* (s. 146–155). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Lefebvre, H. (2004). *Rythmanalysis: Space, time and everyday life*. London–New York: Continuum.
- Lupton, D. (2013). *Risk*. London: Routledge.
- Martin, E. (2025). Jajo i plemnik. Naukowy romans (przeł. J. Włodarczyk). W: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*. T. 2 (s. 593–608) Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- McRobbie, A. (2009). *The aftermath of feminism: Gender, culture and social change*. London: Sage.
- Mead, M. (1979). *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ortner, S.B. (1982). Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak natura do kultury? (przeł. T. Hołówka). W: T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą* (s. 98–140). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia: Columbia University Press.
- Sokół, Z. (1998). *Prasa kobieca w Polsce w latach 1945–1995*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Spitzer, L. (1980). *Język i społeczeństwo*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stevens, L., Maclaran, P., Brown, S. (2003). 'Red' time is me time: Advertising, ambivalence, and women's magazines. *Journal of Advertising*, 32(1), 35–45. DOI: <https://doi.org/10.1080/00913367.2003.10639051>
- Titkow, A. (2007). *Tożsamość polskich kobiet: Ciężkość, zmiana, konteksty*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Tyszka-Falkowski, T. (2001). *Psychologia zachowań konsumenckich*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Vigarello, G. (1999). *Historia zdrowia i choroby*. Warszawa: Wydawnictwo Contago.
- Watson, P. (1993). The rise of masculinity in Eastern Europe. *New Left Review*, 198, 71–82. DOI: <https://doi.org/10.64590/f9a>
- Winship, J. (1987). *Inside women's magazines*. London: Pandora Press.
- Wolf, N. (1991). *The beauty myth: How images of beauty are used against women*. New York: Doubleday.

Spis wykorzystanych czasopism

- „Claudia” 2004, 3.
„Claudia” 2004, 4.
„Claudia” 2004, 12.
„Cosmopolitan” 2000, 5.
„Cosmopolitan” 2002, 1.
„Cosmopolitan” 2004, 9.
„Filipinka” 1997, 9.
„Gala” 2002, 50.
„Pani domu” 2004, 21 czerwca, 26.
„Polityka” 2003, 19 lipca, 29.
„Twój Styl” 2002, 7.
„Twój Styl” 2002, 11.
„Twój Styl” 2003, 10.
„Twój Styl” 2004, 3.

Streszczenie

Artykuł analizuje sposoby organizowania doświadczenia czasu poprzez praktyki troski o ciało obecne w polskiej prasie kobiecej przełomu tysiąclecia. Punktem wyjścia jest kategoria chronopraktyk, odnosząca się do społecznie wytwarzanych rytmów organizujących codzienne praktyki pielęgnacyjne. Analizie poddano reklamy i wybrane materiały promocyjne opublikowane w latach 2000–2004 w magazynach adresowanych przede wszystkim do kobiet klasy średniej i aspirującej. Łącząc perspektywę antropologii ciała, studiów nad afektem oraz badań nad temporalnością (Ahmed 2004; Adam 2013, pokazuję, że reklamy nie tylko promowały produkty, lecz także współtworzyły temporalne porządki codzienności, wyznaczając rytmy pielęgnacji, sezonowych metamorfoz i praktyk przeciwstarzeniowych. Afekty – przede wszystkim lęk, nadzieja i obietnica kontroli nad przyszłością – organizowały relację kobiet zarówno z własnym ciałem, jak i z czasem, podporządkowując teraźniejsze działania antycypacji przyszłych zagrożeń. Analizowany materiał ukazuje moment kształtowania się nowych temporalnych reżimów troski o ciało w warunkach postsocjalistycznej transformacji i rozwoju kultury konsumpcyjnej. Prasa kobieca jawi się jako ważne miejsce wytwarzania afektywnych i temporalnych norm wpisujących kobiecość w neoliberalne projekty samodoskonalenia.

Słowa kluczowe: chronopraktyki, polska prasa kobieca, reklama, afekt, ciało, temporalność

Summary

This article examines how temporal experience was organised through practices of bodily care in Polish women's magazines at the turn of the millennium. It introduces the concept of chronopractices to analyse the socially produced rhythms structuring everyday beauty routines. The study draws on advertisements and selected promotional materials published between 2000 and 2004 in magazines aimed primarily at middle-class and aspiring middle-class women. Combining perspectives from the anthropology of the body, affect studies, and the social study of temporality (Ahmed 2004;

Adam 2013), I argue that advertisements did more than promote consumer products: they also shaped temporal orders by organising everyday care, seasonal transformations, and anti-ageing practices. Affects – particularly fear, hope, and the promise of control over the future – structured women's relationships with both their bodies and time, orienting present actions towards anticipated risks. The material captures a formative moment in the emergence of new temporal regimes of bodily care during post-Socialist transformation and the expansion of consumer culture. Women's magazines thus emerge as an important site for producing affective and temporal norms that embedded femininity within neoliberal projects of self-improvement.

Keywords: chronopractices, women's magazines in Poland, advertisement, affect, body, temporality

Translated by Author

Tanja Bukovčan

tbukovcan@ffzg.unizg.hr

<https://orcid.org/0000-0003-1970-8044>

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Ethnology and Cultural Anthropology

Goran Koletić

gkoletic@ffzg.unizg.hr

<https://orcid.org/0000-0003-0976-1685>

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Sociology

(Re)imagining the ageing body: Sexuality and embodied transformations in later life

Rewizja wizerunku starzejącego się ciała: seksualność i przemiany ciała w późniejszym okresie życia

Funding

This work was funded by the Croatian Science Foundation grant (IP-2024-05-5159) and the Faculty of Humanities and Social Sciences Institutional Research Grant (#11-937-1037).

Introduction

The demographic shift toward older Western populations has brought increased attention to the role of sexual health and well-being in later adulthood. Guided by biomedical narratives of decline in bodily functions, much of the existing research on later-life sexuality has emphasized rising rates of sexual difficulties and reductions in sexual activity (Foley 2015). Yet, many older adults continue to report active and satisfying

sex lives despite age-related changes (Cameron, Santos-Iglesias 2024). Moreover, the perceived importance of sexuality appears to be increasing among newer generations of older adults (Kolodziejczak, Drewelies, Deeg, Huisman, Gerstorf 2021). Studies have shown positive associations between sexuality and life satisfaction (Štulhofer, Hinchliff, Jurin, Hald, Træen 2018), between sexual desire and overall enjoyment of life (Smith et al. 2019), and between sexual activity and relationship satisfaction (Štulhofer, Jurin, Graham, Janssen, Træen 2020).

Beside countless physiological factors that can create barriers to sexual expression (Ambrosini, Chackery, Hategan 2018), older individuals are increasingly expected to maintain a high quality of life, including sexual vitality, while simultaneously navigating sexual ageism and societal norms. On the one hand, sexual ageism (Gewirtz-Meydan et al. 2018) stereotypes older adults as nonsexual beings who do not have, or should not have, sexual interests. On the other hand, sexual ageism may also reinforce a double standard in which older men's sexual interest is more accepted or admired than that of their female peers (Lytle, Apriceno, Dyar, Levy 2018). Moreover, older men are expected to seek younger women, while women's sexuality in old age is assumed to be either contained within a relationship or nonexistent (Fileborn et al. 2015), thus, they are often faced with sexism and ageism at the same time. Finally, stereotypes and prejudices may be projected even by caregiving agents. These may include health care workers who perpetuate stereotypes by avoiding discussions of sexual health with older adults (Bradway, Beard 2015), family members who judge whether certain forms of sexual expression are appropriate, or retirement home staff who intentionally limit privacy or certain behaviors (Frankowski, Clark 2009).

Societal norms also extend to body and appearance ideals which emphasize slim or fit bodies, wrinkle-free faces and general physical attractiveness. Fuelled by popular culture, these expectations of attractiveness and sexual desirability have increasingly extended to older populations. Alongside rising health-related issues in later life, physical ageing brings visible changes in appearance that may affect self-perceived attractiveness and body image (Træen et al. 2017), posing additional challenges for older adults. Yet experiences of the ageing body are highly heterogeneous (Schaller, Kvalem, Træen 2023). Some individuals struggle with the discrepancy between their age and their visible appearance, which can lead to distress and avoidance of sexual activity (Carvalho, Graham, Štulhofer, Traen 2020; Towler, Graham, Bishop, Hinchliff 2021). Others may turn to exercise or aesthetic enhancements (e.g., cosmetic or surgical procedures) in an effort to reduce visible signs of ageing (Brooks 2010). Some maintain a stable body image from midlife into later life by prioritizing health and functionality over appearance (Clarke, Korotchenko 2011), or simply reject socio-cultural pressures for youthful looking in old age (Geiger Zeman, Zeman 2016).

Theoretical framework

By moving beyond the biomedical perspective of sexuality, which emphasizes sexual functioning, recent research on later-life sexuality has shifted its focus away from the “unsuccessful” or “declining” aspects of it. Instead, it increasingly considers older adults’ subjective assessments of sexuality and expands the concept. This shift has prompted the need for a multifaceted conceptualization of later-life sexuality that accounts for inevitable age-related changes, ranging from physical changes (e.g., erectile dysfunction) to social changes (e.g., loss of a loved one), as well as the adaptive strategies older individuals tend to employ. The concepts of sexual well-being in older adults (Štulhofer, Jurin, Graham, Enzlin, Træen 2019) and positive sexual ageing (Štulhofer, Fischer, Hansen, Graham, Træen 2025) constituted notable attempts to conceptualize sexual ageing as holistic and non-normative. Compared with approaches that focus primarily on objective aspects of later-life sexuality, positive sexual ageing suggests that individuals can experience “successful” ageing despite physical and social losses.

Although positive sexual ageing remained relatively loosely defined, its core tenets guided the development of Successful Sexual Ageing (Štulhofer 2025). As one way of further refining the concept of positive sexual ageing, the recently proposed Successful Sexual Ageing model was central to the development of this research and the focus group protocol. The model builds upon several theoretical frameworks. First, gerontological theory of successful ageing (Rowe, Kahn 1997) emphasizes absence of disease and disability, while maintaining high cognitive and physical functioning, as well as active engagement. Although being criticized for neglecting psychosocial factors and subjective experiences, it lay ground for later more inclusive multidimensional concepts of successful ageing that included aspects psychological and social well-being (Urtamo, Jyväkorpi, Strandberg 2019). Second, the Selective Optimization with Compensation framework (Baltes, Baltes 1990) describes the processes through which older adults actively adapt to the changes associated with ageing. Specifically, selection refers to adjusting or prioritizing goals when available resources decrease, whereas optimization involves using and enhancing resources and abilities to achieve these goals as effectively as possible. Compensation, in contrast, entails adopting alternative strategies to reach goals when earlier methods are no longer feasible. Finally, sexual script theory (Simon, Gagnon 2003) was relevant for Successful Sexual Ageing because it posits that human sexuality is learnt and socially constructed. Sexual scripts are internalized through socialization within a culture characterized by specific sexual norms and are further modified through sexual experiences and interactions with sexual partners. These micro-, meso-, and macro-level learning processes often occur simultaneously and may sometimes convey contradictory messages. Nevertheless, they shape individuals’ personal sexual histories and influence the construction of sexual self.

Together, these frameworks inform Successful Sexual Ageing as a non-normative, process-oriented model of later-life sexuality. Three key psychosocial mechanisms are underlying successful sexual ageing: acceptance, adaptation and opportunities. While acceptance and adaptation to ageing-related changes in the body and sexuality are primarily internal processes, opportunities for sexual expression constitute a more external process (for more details, see Štulhofer 2025). Furthermore, these processes are influenced by micro-level antecedents (intrapersonal factors such as gender, personal sexual history and health status), meso-level antecedents (interpersonal factors such as relationships with family and friends), and macro-level antecedents (societal factors such as norms and beliefs about ageing and sexuality). The level of acceptance may be simultaneously shaped by micro-, meso- and macro-level factors, together with the sense of agency, and prevailing societal expectations and norms (Kvalem et al. 2020; Towler et al. 2021).

The current study

The current study adopts a qualitative approach to explore how older adults perceive and negotiate bodily changes, appearance of the body, intimacy and sexuality. Focus groups were conducted using an open-ended protocol that allowed participants to share their experiences, attitudes and beliefs, as well as to comment on each other's experiences. We acknowledge the limitations of this method, particularly that group dynamics may discourage open or highly detailed responses due to the sensitive nature of the topic. Nevertheless, focus groups provided valuable exploratory insights and enabled the identification of real-life examples of adaptation, acceptance and opportunity. The study was guided by the following research question: How do older adults describe the experience of sexual ageing, and how do they reflect on it from their current standpoint?

Method

Study sample and procedures

The present research served as a preparatory qualitative arm of a larger mixed-methods study on sexuality among older Croatian adults. The primary aim of this qualitative component was to gather data necessary for developing a multi-item measure of successful sexual ageing, which was later validated (Štulhofer, Pietras, Landripet, Koletić 2025). In total, six focus groups were conducted with 27 heterosexual¹ participants

¹ During the project preparation phase and the corresponding recruitment process, sexual orientation was not used as a selection criterion. However, among the population we studied – individuals aged 65 and over residing in residential homes in Zagreb – all participants described themselves in heterosexual terms. Only one made tentative references to possible same-sex encounters between women, though these did not pertain to lived experience.

aged 65 to 84, including 18 women (average age = 74) and 9 men (average age = 81). Each focus group lasted between 45 and 75 minutes.

Recruitment and data collection took place in May and October 2024. The authors contacted three residential care homes in the city of Zagreb and one local association for retired people in a smaller town near Zagreb. After receiving approval from the head of each residential care home, staff assisted with organizing the focus groups. They informed interested residents aged 65 or older, arranged a comfortable and quiet space, and selected a time when most potential participants were available.

Prior to each focus group, the authors gave a brief presentation on the aims of the research project and the importance of studying sexuality in later life. After the presentation, individuals were invited to participate. Each focus group was limited to a maximum of six participants. If more than six residents expressed interest, two focus groups were held with approximately equal numbers of participants. Before the discussion began, participants were informed about their rights, the ethical aspects of the study, and the fact that the conversation would be audio-recorded. Each focus group was moderated by one of the authors, except for the session conducted at the local association for retirees, where two moderators were present because the number of interested participants exceeded six. Participants were not compensated for their involvement. All study procedures were approved by the Research Ethics Committee of the Department of Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb (date: 26/03/2024; reference number: 14-2023/2024).

Data analysis and trustworthiness

The trustworthiness of the qualitative analysis was ensured through several interrelated strategies. Data collection relied on open-ended focus group discussions that allowed participants to articulate their own experiences, while iterative coding enabled close engagement with the material across analytic stages. Emerging interpretations were continually checked against the data to ensure coherence and grounding in participants' accounts. Reflexive awareness of the researcher's positionality, combined with transparent documentation of analytic decisions, further contributed to the credibility and dependability of the findings.

Researcher positionality

The research was conducted by the researchers who did not belong to the age cohort under study. While this generational distance may have influenced what participants chose to articulate or withhold, particularly regarding intimate aspects of sexuality, it also facilitated moments of mutual dialogue, explanation and narrative elaboration.

Throughout the research process, attention was paid to participants' own framings, with analysis grounded in their accounts. This reflexive stance aimed to minimize hierarchical positioning, specifically because the participants were the "owners of their stories and experiences", which were completely unshared by the researchers.

Results

The empirical material presented in this study allows for a rethinking of the ageing body not as a site of inevitable decline, but as a locus of embodied transformation. Participants' narratives consistently move beyond biomedical framings of ageing as primarily a loss of (physiological) functions, instead articulating sexuality and embodiment as processual, negotiated, and deeply situated within biographical, personal, relational, and broader social contexts.

Bodily changes

Across focus groups, bodily changes were acknowledged as inevitable and often medically mediated through past and present illness or functional limitations, and understood as part of the broader process of biological and physiological ageing. As one participant put it: "You can't age in one segment, and not age in another. It all comes together".

Severe medical conditions were frequently cited as triggers of sudden changes in sexual behavior: "You know, I had prostate cancer". Another participant shared even humorously: "My neighbor had a stroke. He said it (emphasized) was struck by thunder. Now he claims it (emphasized) does not work anymore".

However, bodily changes in general were rarely framed as rupture. Rather, participants described a gradual process of incorporation and adaptation. As one woman noted: "For me, the changes started long ago with the menopause". Over time, bodily changes are worked into everyday life and self-understanding. Participants described "getting used" to no longer being able to do certain things and, quite simply, "not doing them" anymore. In this sense, the ageing body emerges as a body-in-process, shaped by time, accommodated, but not reduced to deficit: "We might be old, but we ain't dead yet!".

This processual understanding of the ageing body also extends to health-related lifestyle changes. Participants described taking up, or continuing, modified forms of physical exercise, eating more healthily, and reducing alcohol consumption and smoking. These changes were framed as incremental adjustments rather than abrupt sacrifices, reinforcing a narrative of continuity and accommodation and positioning ageing as a lived trajectory rather than a rupture. As one participant summarized: "All your life you go... and then when you slowly start feeling yourself slowing down, you just have to keep yourself in shape!".

Appearance of the body

While physical attractiveness is not explicitly articulated as an analytical category, it is implicitly present in participants' reflections on bodily appearance and desirability. Participants expressed ambivalence toward their ageing bodies, often avoiding self-scrutiny, while simultaneously acknowledging visible bodily changes: "The body changes, very much so, but I have a dim light in the bathroom, and I am not looking at myself in the mirror. That's all there is to it".

At the same time, the participants themselves readily pointed to the specific bodily parts which they perceived as undesirable, saying, for instance, "See how this is abnormally hanging". However, these reflections were frequently accompanied by a comparative logic, since the potential partners of a similar age were perceived as equally transformed: "It's hanging for them, too". This contributed to a normalization of ageing bodies within age-matched relational contexts.

References to intergenerational desire, particularly in men's accounts, were framed not as aspirations, but through moral reflection: "I still notice every beautiful woman. Young ones also. I would always turn my head after a beautiful woman; my wife would get angry. I turn my head now. But... I am impotent now and my wife has died". Such narratives point to an ethical recalibration of desirability, where attraction is negotiated relationally, situationally and reflexively.

At the same time, expressions of self-perception could be stark and emotionally charged: "When I see myself in the mirror, naked, I think to myself: who would ever sleep with me again – not even for a thousand euros". In this sense, physical attractiveness emerges not as an attribute of one's body, but as a relational and socially mediated category, continually negotiated in interaction with others, within age-specific horizons of desirability. Although not always explicitly named by participants, the analytical use of "physical attraction" is warranted by its clear presence in evaluative statements about appearance, attractiveness and worth, which structure how ageing bodies are perceived and positioned. Rather than disappearing with age, it is recalibrated through comparison, moral evaluation and embodied self-perception, revealing how aesthetic value in later life remains meaningful, albeit transformed: "I don't even look at it (i.e., my body); I'm aware of everything, and I'm OK with that".

Sexual activity and agency

Sexual activity, when present, was not evaluated against youthful standards of performance, but rather reinterpreted through new criteria, where even occasional or limited encounters were seen as successful: "Well, as long as I can still have sex, that's a success for me!". Other participant noted: "There's no more wild sexuality you have in youth – but I'm absolutely content with what I have now".

One of the most salient transformation concerns the redefinition of sex itself. As penetrative sex becomes difficult or impossible for some participants, sexuality is reimagined beyond genital performance: "When I think about my sexuality, I can't have sex in the full sense of the word anymore. I just can't. Physically, I can't. It's not that I haven't tried, it just doesn't work". In this context, emotional closeness, gentleness, touch, care, presence and intimacy take on central importance. Participants described hugging, cuddling, dreaming of sex, watching erotic films, or simply being physically close to another person as meaningful expressions of sexuality.

This reconfiguration decouples sexuality from functionality and relocates it within the realms of sensation, relationality and affect. Importantly, although this shift was often narrated in terms of loss – and sometimes remained tabooed in participants' accounts, through references to "it" no longer being there or "everything" being gone – it was consistently accompanied by narratives of transformation. Those narratives allow sexual subjectivity and agency to persist, even in the absence of sexual activity.

Opportunities for sexual expression were also shaped by living arrangements. Participants reported that engaging in sexual activity was easier when living independently than in residential care homes. Institutional settings were often perceived as spaces of surveillance and potential moral judgment, where sexual relationships might provoke disapproval: "I just feel sorry that some people in the home are so judgmental toward us". As a result, some participants preferred to avoid sexual engagement altogether rather than risk social sanction.

Sexual agency and autonomy emerged as unevenly distributed and deeply gendered. Women's accounts frequently articulated agency through selectivity and refusal, shaped by earlier life experiences, long-term relational expectations, and embodied discomfort or even disgust. As one participant reflected: "Marital rape. You just have to endure it. How many women grit their teeth and put up with it. And it's widespread. For the sake of peace at home, for harmony...". Sexual autonomy for women was often expressed not as active pursuit, but as the right to decline sexual engagement that does not meet emotional or embodied criteria: "I don't know what to say. I've been a widow for a long time, and... well... If something came along that really suited me, maybe there would be something. Something that would feel right for me – for my soul". In this sense, agency appears constrained, defensive, and deeply biographically embedded, but not absent. As another participant noted: "Society simply forbids women from being sexual... I mean, from getting to know others, and from getting to know themselves through sex".

Men's accounts, by contrast, more often emphasized continuity, pragmatism and opportunity. Sexual activity was described as continuing into later age and after the death of a spouse/partner, through shorter-term relationships or alternative arrangements: "I'm a widower; it's been thirteen years since my wife has passed away.

A few women came into my life, but nothing lasted more than two years. After that... well, women are women, and that's when the bossing starts, and then, it's time to lift anchor and move on!"

Taken together, these patterns highlight sexual agency as an embodied and gendered practice shaped by life-course trajectories, societal norms, health and bodily confidence. Finally, demographic factors also emerged as significant. Given that women outnumber men in this age group, many women perceive their pool of potential partners as limited, as reflected in one participant's remark that "men simply die or whatever..."

Discussion

The findings of this study contribute to a growing body of scholarship that seeks to move beyond biomedical and performance-oriented models of sexual ageing. Instead of framing later-life sexuality as a linear decline, the analysis points to a non-normative, developmental understanding of sexual ageing. Sexuality persists through redefinitions: physical attraction is recalibrated rather than abandoned, and agency is negotiated within gendered, biographical and institutional constraints. The ageing body, as imagined by participants, is neither desexualized nor static, but actively reworked through practices of acceptance, adaptation, imagination and relational engagement. Finally, the findings position models such as positive sexual ageing (Štulhofer, Fischer et al. 2025) and its more defined counterpart – Successful Sexual Ageing (Štulhofer 2025) – as a conceptually appropriate organizational framework for future research on sexuality in older adulthood.

Furthermore, the findings indicate that sexuality in later life is neither uniformly absent nor solely defined. Participants described bodily and health-related changes as gradual and largely incorporated into everyday life, with sexual activity persisting for some well into advanced age, the eighties, particularly when situational conditions allowed. When penetrative sex was no longer possible or desired, sexuality was frequently redefined through emotional closeness, touch, intimacy and companionship. Across accounts, sexuality remained meaningful even in the absence of sexual activity, suggesting that later-life sexual subjectivity extends beyond physical performance. The latter highlights non-normative component of the Successful Sexual Ageing model. Accordingly, the findings challenge the assumption that sexual activity (solitary and/or partnered) constitutes a necessary condition of successful sexual ageing. Sexual activity is not treated as a prerequisite unless individuals experience distress or regret regarding their situation. Instead, the analysis highlights how sexuality may be reconfigured through alternative forms of sexual expression, including emotional intimacy, physical closeness, recollection of past sexual encounters, sexual fantasies

or imaginative engagement. These practices allow sexual subjectivity to persist even when bodily capabilities or situational opportunities for partnered sex are limited.

Participants' narratives also depict sexuality as a temporally layered and individualized process, allowing for multiple and diverse developmental pathways. Emotional attachments to past partners, particularly long-term spouses, coexist with present or imagined sexual possibilities. For some men, distinctions are drawn between enduring love and current sexual relationships, while women rarely articulate comparable separations. These narratives underscore sexuality as biographically thick, carrying memories, attachments and previous selves into later life. Thus, the developmental component of the Successful Sexual Ageing model appears closely aligned with the sociological framework of the gendered life-course perspective (Carpenter 2010).

Institutional settings introduce additional layers of regulation, surveillance and moral constraint, influencing how sexuality can be imagined, practised or concealed. This may be particularly important for individuals in residential care homes and their opportunities for sexual expression. Institutional policies may reflect socially accepted norms rather than genuine respect for individual sexuality, often leading to the characterization of residents as "postsexual" (Le, Bennich, Strandberg 2024). These negative attitudes and perceptions of restrictiveness may originate from both residents and residential care providers. As an evidence-based framework for educating older adults, Successful Sexual Ageing may offer a useful perspective for challenging sexual ageism and promoting more positive attitudes toward residents' sexuality.

Together, these perspectives align with a psychosocial model of later-life sexuality that centers on three interrelated mechanisms underlying successful sexual ageing: acceptance, adaptation, and opportunities. Although the findings point to these mechanisms as distinct, further research is needed to explore how they operate and interrelate. Importantly, the findings also emphasize that these mechanisms do not operate in isolation. Rather, they may be influenced by antecedents at multiple levels. At the micro level, intrapersonal factors such as gender, personal sexual biography, health status and embodied self-perception shape how individuals interpret and respond to bodily change. At the meso level, interpersonal relationships – with partners, family members, peers and caregivers – affect both the emotional climate in which sexuality is negotiated and the availability of opportunities for intimacy. At the macro level, societal norms, cultural beliefs about ageing and sexuality, and broader moral discourses frame what forms of sexual expression are considered acceptable, desirable, or even imaginable in later life. The vast majority of the aforementioned antecedents have already been reported as relevant in studies of sexual ageing (DeLamater 2012; Sinković, Towler 2019; von Humboldt, Ribeiro-Gonçalves, Low, Leal 2025). However, as well as the relative contributions of each antecedent across specific subgroups

of older adults (women vs. men, partnered vs. non-partnered, older vs. “younger” older adults, heterosexual vs. non-heterosexual, etc.), have yet to be empirically explored.

Acceptance emerges as a particularly critical mechanism within this model. Given the inevitable changes in physical appearance and bodily capacity that accompany ageing, a degree of acceptance appears central to maintaining sexual well-being. The data suggest that acceptance is neither automatic nor uniform, but shaped by a constellation of micro-, meso- and macro-level factors, including health status, personality traits, socioeconomic conditions, partner support, self-confidence, sense of agency, and prevailing lifestyle norms and societal expectations (Kvalem et al. 2020; Towler et al. 2021). Difficulties in accepting age-related changes in physical appearance, particularly perceptions of attractiveness, may undermine psychological well-being and inhibit adaptation. Such difficulties can lead to reluctance to explore alternative forms of sexual expression, sexual dissatisfaction, or withdrawal from intimacy altogether. Conversely, participants who articulated greater acceptance of bodily change often demonstrated higher flexibility in redefining sexuality, shifting emphasis from performance to affect, relationality and embodied presence. A recent study (Harris, Melanson 2026) conducted among older single adults pointed to a similar process of acceptance. Although age-related changes in bodily function and appearance were perceived as inevitable, they did not inhibit interest in sexual expression (Harris, Melanson 2026). For older women in particular, concerns about physical appearance may be alleviated by shifting focus away from societal pressures to appear “sexy” and toward valuing health, functionality and self-expression (Boutry, Thorpe, De Boos 2026). Women often build confidence through self-acceptance, reduced social comparison, and focusing on controllable aspects like wellbeing and presentation. Various social activities can support this process by enhancing self-esteem, providing social connection, and helping challenge negative stereotypes around ageing.

Finally, gender differences emerged across key underlying mechanisms. Demographic imbalances, particularly the scarcity of male partners in later life, significantly shape women’s sexual opportunities. Furthermore, women more often associated sexuality with long-term emotional bonds and articulated sexual agency through selectivity or refusal, whereas men more frequently reported continuity of sexual activity through shorter-term relationships and pragmatic adaptations. This pattern is not unexpected, as a recent quantitative study on successful sexual ageing (Štulhofer et al. 2026) found that, compared to men, women reported somewhat lower scores in opportunities for sexual expression and adaptation. However, although overall similarities in successful sexual ageing between genders outweighed the differences, the same study identified these fine-grained gender-specific patterns, underscoring the need for mixed-method approaches in future research.

Conclusion

This study sets out to move beyond biomedical narratives of sexual decline by examining how older adults perceive and negotiate bodily changes, body appearance, intimacy and sexuality as affective processes of acceptance and adaptation. The findings demonstrate that ageing bodies are not experienced as sites of loss, but as dynamic terrains where sexuality, beauty and embodiment are continually reworked in relation to health, relational contexts and life-course biographies. Participants' accounts reveal how ideals and ideas of ageing body are simultaneously reproduced and contested, as desirability is reimagined through age comparisons, moral reflection and embodied self-acceptance. Furthermore, sexual embodiment in later life both processes and reproduces social and gender distinctions, even as it opens space for alternative imaginaries of intimacy and belonging. Although health-related issues were prominent and should not be understated, participants' ageing bodies were not perceived as merely biological, but as socially situated entities.

By foregrounding lived experience and embodied negotiation, this paper contributes to broader debates on the politics of embodiment and ageing, proposing an inclusive, process-oriented understanding of later life that emphasizes agency, affect, and the continuous reconfiguration of the self. Rather than positioning ageing as a narrative of decline, the findings suggest that later life may be understood as an ongoing, creative negotiation of bodily meaning, relational value and personhood.

Bibliography

- Ambrosini, D.L., Chackery, R., Hategan, A. (2018). Sexuality and sexual dysfunction in later life. In: A. Hategan, J. Bourgeois, C. Hirsch, C. Giroux (eds.), *Geriatric Psychiatry* (pp. 645–658). Cham: Springer International Publishing. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-67555-8_31
- Baltes, P.B., Baltes, M.M. (1990). Psychological perspectives on successful aging: The model of selective optimization with compensation. In: P.B. Baltes, M.M. Baltes (eds.), *Successful aging: Perspectives from the behavioral sciences* (pp. 1–34). New York: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511665684.003>
- Boutry, C., Thorpe, N., De Boos, D. (2026). The qualitative experience of sexuality in ageing women: A narrative review. *Frontiers in Global Women's Health*, 7. DOI: <https://doi.org/10.3389/fgwh.2026.1793107>
- Bradway, K.E., Beard, R.L. (2015). 'Don't be trying to box folks in': Older women's sexuality. *Affilia*, 30(4), 504–518. DOI: <https://doi.org/10.1177/0886109914560741>
- Brooks, A.T. (2010). Aesthetic anti-ageing surgery and technology: Women's friend or foe? *Sociology of Health & Illness*, 32(2), 238–257. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2009.01224.x>
- Cameron, J., Santos-Iglesias, P. (2024). Sexual activity of older adults: a systematic review of the Literature. *International Journal of Sexual Health*, 36(2), 145–166. DOI: <https://doi.org/10.1080/19317611.2024.2318388>
- Carpenter, L.M. (2010). Gendered sexuality over the life course: A conceptual framework. *Sociological Perspectives*, 53(2), 155–177. DOI: <https://doi.org/10.1525/sop.2010.53.2.155>

- Carvalho, A., Graham, C., Štulhofer, A., Traen, B. (2020). Predictors and correlates of sexual avoidance among partnered older adults among Norway, Denmark, Belgium, and Portugal. *European Journal of Ageing*, 17(2), 175–184. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10433-019-00540-y>
- Clarke, L.H., Korotchenko, A. (2011). Aging and the body: A review. *Canadian Journal on Aging / La Revue Canadienne Du Vieillissement*, 30(3), 495–510. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0714980811000274>
- DeLamater, J. (2012). Sexual expression in later life: A review and synthesis. *The Journal of Sex Research*, 49(2–3), 125–141. DOI: <https://doi.org/10.1080/00224499.2011.603168>
- Fileborn, B., Thorpe, R., Hawkes, G., Minichiello, V., Pitts, M., Dune, T. (2015). Sex, desire and pleasure: Considering the experiences of older Australian women. *Sexual and Relationship Therapy*, 30(1), 117–130. DOI: <https://doi.org/10.1080/14681994.2014.936722>
- Foley, S. (2015). Older adults and sexual health: A review of current literature. *Current Sexual Health Reports*, 7(2), 70–79. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11930-015-0046-x>
- Frankowski, A.C., Clark, L.J. (2009). Sexuality and intimacy in assisted living: Residents' perspectives and experiences. *Sexuality Research and Social Policy*, 6(4), 25–37. DOI: <https://doi.org/10.1525/srsp.2009.6.4.25>
- Geiger Zeman, M., Zeman, Z. (2016). 'Such is life that people get old and change': Gendered experiences of ageing bodies from older persons' view. *Slovenský Národopis*, 64(4), 447–462.
- Gewirtz-Meydan, A., Hafford-Letchfield, T., Benyamini, Y., Phelan, A., Jackson, J., Ayalon, L. (2018). Ageism and sexuality. In: A. Ayalon, C. Tesch-Roemer (eds.), *Contemporary perspectives on ageism* (pp. 149–162). „International Perspectives on Aging“. Vol. 19. Cham: Springer International Publishing. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-73820-8_10
- Harris, L., Melanson, C. (2026). 'The shop is not closed': Sex and sexuality among older adult daters. *The Journal of Sex Research*, 1–13. DOI: <https://doi.org/10.1080/00224499.2026.2614315>
- Kolodziejczak, K., Drewelies, J., Deeg, D.J.H., Huisman, M., Gerstorf, D. (2021). Perceived importance and enjoyment of sexuality in late midlife: Cohort differences in the Longitudinal Aging Study Amsterdam (LASA). *Sexuality Research and Social Policy*, 18(3), 621–635. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13178-020-00486-2>
- Kvalem, I.L., Graham, C.A., Hald, G.M., Carvalho, A.A., Janssen, E., Štulhofer, A. (2020). The role of body image in sexual satisfaction among partnered older adults: A population-based study in four European countries. *European Journal of Ageing*, 17(2), 163–173. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10433-019-00542-w>
- Le, K., Bennich, M., Strandberg, T. (2024). A scoping review on attitudes towards sexuality in residential aged care. *Health & Social Care in the Community*, 1. DOI: <https://doi.org/10.1155/2024/1478395>
- Lytle, A., Apriceno, M., Dyar, C., Levy, S.R. (2018). Sexual orientation and gender differences in aging perceptions and concerns among older adults. *Innovation in Aging*, 2(3). DOI: <https://doi.org/10.1093/geroni/igy036>
- Rowe, J.W., Kahn, R.L. (1997). Successful aging. *The Gerontologist*, 37(4), 433–440. DOI: <https://doi.org/10.1093/geront/37.4.433>
- Schaller, S.L., Kvalem, I.L., Træen, B. (2023). Constructions of sexual identities in the ageing body: A qualitative exploration of older Norwegian adults' negotiation of body image and sexual satisfaction. *Sexuality & Culture*, 27(4), 1369–1402. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12119-023-10067-1>
- Simon, W., Gagnon, J.H. (2003). Sexual scripts: Origins, influences and changes. *Qualitative Sociology*, 26(4), 491–497. DOI: <https://doi.org/10.1023/B:QUAS.0000005053.99846.e5>
- Sinković, M., Towler, L. (2019). Sexual aging: a systematic review of qualitative research on the sexuality and sexual health of older adults. *Qualitative Health Research*, 29(9), 1239–1254. DOI: <https://doi.org/10.1177/1049732318819834>
- Smith, L., Yang, L., Veronese, N., Soysal, P., Stubbs, B., Jackson, S.E. (2019). Sexual activity is associated with greater enjoyment of life in older adults. *Sexual Medicine*, 7(1), 11–18. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.esxm.2018.11.001>

- Štulhofer, A. (2025). Successful sexual aging – a process-based conceptualization. *The Gerontologist*, 65(11). DOI: <https://doi.org/10.1093/geront/gnaf197>
- Štulhofer, A., Fischer, N., Hansen, T., Graham, C.A., Træen, B. (2025). Positive sexual aging: A novel concept and bi-country development of a brief measure. *Archives of Sexual Behavior*, 54(6), 2185–2198. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10508-025-03158-7>
- Štulhofer, A., Hinchliff, S., Jurin, T., Hald, G.M., Træen, B. (2018). Successful aging and changes in sexual interest and enjoyment among older European men and women. *The Journal of Sexual Medicine*, 15(10), 1393–1402. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jsxm.2018.08.011>
- Štulhofer, A., Jurin, T., Graham, C., Enzlin, P., Træen, B. (2019). Sexual well-being in older men and women: Construction and validation of a multi-dimensional measure in four European countries. *Journal of Happiness Studies*, 20(7), 2329–2350. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10902-018-0049-1>
- Štulhofer, A., Jurin, T., Graham, C., Janssen, E., Træen, B. (2020). Emotional intimacy and sexual well-being in aging European couples: A cross-cultural mediation analysis. *European Journal of Ageing*, 17(1), 43–54. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10433-019-00509-x>
- Štulhofer, A., Pietras, L., Landripet, I., Koletić, G. (2025). Successful sexual aging: conceptualization and bi-country (Croatia and Germany) measure validation. *BMC Geriatrics*, 25(1). DOI: <https://doi.org/10.1186/s12877-025-05899-5>
- Štulhofer, A., Tafro, A., Higashi, Y., Pietras, L., Carvalheira, A.A., Nakahara, Y., Yamanaka, K., Koike, M., Landripet, I., Koletić, G. (2026). Are there gender differences in successful sexual aging? An exploration using three statistical approaches. *International Journal of Sexual Health*, 38(2), 424–439. DOI: <https://doi.org/10.1080/19317611.2025.2601621>
- Towler, L.B., Graham, C.A., Bishop, F.L., Hinchliff, S. (2021). Older adults' embodied experiences of aging and their perceptions of societal stigmas toward sexuality in later life. *Social Science & Medicine*, 287. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114355>
- Træen, B., Carvalheira, A., Kvale, I.L., Štulhofer, A., Janssen, E., Graham, C.A., Hald, G.M., Enzlin, P. (2017). Sexuality in older adults (65+) – an overview of the recent literature, part 2: body image and sexual satisfaction. *International Journal of Sexual Health*, 29(1), 11–21. DOI: <https://doi.org/10.1080/19317611.2016.1227012>
- Urtamo, A., Jyväkorpi, S.K., Strandberg, T.E. (2019). Definitions of successful ageing: A brief review of a multi-dimensional concept. *Acta Bio-Medica: Atenei Parmensis*, 90(2), 359–363. DOI: <https://doi.org/10.23750/abm.v90i2.8376>
- von Humboldt, S., Ribeiro-Gonçalves, J.A., Low, G., Leal, I. (2025). What sexual well-being really means for older adults: A systematic review of the literature. *Educational Gerontology*, 51(7), 707–742. DOI: <https://doi.org/10.1080/03601277.2024.2405173>

Summary

This paper presents the qualitative component of a mixed-methods study on sexuality in later life, based on research with heterosexual older adults in residential care homes in Croatia. Moving beyond biomedical narratives of decline, it explores how participants perceive and negotiate bodily changes, body appearance, intimacy and sexuality as affective processes of acceptance and adaptation. The analysis situates the ageing body as a site where ideals of ageing are both reproduced and contested, revealing and questioning experiences of attractiveness, desire, and social value. Through open-ended focus groups, older adults articulated embodied practices that challenge normative assumptions about vitality and loss, agency and autonomy. The paper argues that these bodily practices both process and reproduce social and gender distinctions while generating new imaginaries

of intimacy and sexuality. In doing so, it contributes to broader debates on the politics of embodiment and proposes inclusive understandings of ageing that emphasize agency, and the potential reconfiguration of the self.

Keywords: ageing, older adults, sexuality, body

Translated by Authors

Streszczenie

W artykule przedstawiona jest część jakościowa analizy seksualności w późniejszym wieku dojrzałym, dokonanej metodami mieszanymi na bazie badań prowadzonych wśród seniorów o orientacji heteroseksualnej zamieszkałych w domach opieki w Chorwacji. Wychodząc poza biomedyczne narracje o fizycznym zaniku, analiza skupia się na sposobie, w jaki uczestnicy postrzegają i radzą sobie ze zmianami fizycznymi, wyglądem ciała, intymnością i seksualnością jako afektywnymi procesami akceptacji i adaptacji. Analiza traktuje starzejące się ciało jako przestrzeń, w której ideały starzenia się są zarówno odtwarzane, jak i podważane, ujawniając i kwestionując doświadczenia związane z atrakcyjnością, pożądaniem i wartością społeczną. W ramach otwartych grup fokusowych osoby starsze opisywały praktyki związane z ciałem, które podważają normatywne założenia dotyczące vitalności i utraty, sprawczości i autonomii. W artykule argumentuje się, że praktyki te zarówno przetwarzają, jak i odtwarzają podziały społeczne i płciowe, generując jednocześnie nowe wyobrażenia dotyczące intymności i seksualności. W ten sposób artykuł wnosi wkład w szerszą debatę na temat polityki ucieleśnienia oraz proponuje inkluzywne rozumienie starzenia się, kładące nacisk na sprawczość oraz potencjalną rekonfigurację jaźni.

Słowa kluczowe: starzenie się, starsi dorośli, seksualność, ciało

Translated by K. Michałowicz

Dominika Byczkowska-Owczarek
byczkowska.owczarek@uni.lodz.pl
<https://orcid.org/0000-0002-6411-6550>



Uniwersytet Łódzki
Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny
Instytut Socjologii

Marta Krasieńska
marta.krasinska@edu.uni.lodz.pl
<https://orcid.org/0009-0004-3318-0834>



Uniwersytet Łódzki

Kształtowanie perspektywy postrzegania własnego ciała w doświadczeniu absolwentek i absolwentów ogólnokształcących szkół baletowych

*Forming the ballet body: The graduates' experience
of body perception in state general-education ballet schools*

Wstęp

Celem artykułu jest przedstawienie elementów kształtowania specyficznej dla kanonu baletowego perspektywy postrzegania własnego ciała przez uczniów i uczennice ogólnokształcących szkół baletowych z punktu widzenia ich absolwentów. Należą do nich przekazywanie norm i praktyk cielesnych charakterystycznych dla świata baletu, wpływ znaczących innych jako głównych aktorów społecznych oddziałujących na zmianę percepcji bólu, kontuzji i zaburzeń odżywiania, w tym ich normalizowanie.

Analiza obejmuje także tematy surowych reguł obowiązujących w ogólnokształcących szkołach baletowych oraz sankcji, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych (przyjmujących także formę przemocy fizycznej i psychicznej), stosowanych wobec uczniów i uczennic. Artykuł jest oparty na wywiadach z absolwentami i absolwentkami wspomnianych szkół. Omawiany proces ma miejsce w środowisku instytucjonalnego szkolnictwa baletowego w Polsce. Szerszym kontekstem jest międzynarodowa kultura baletu. Badania sytuują się w nurcie antropologii krytycznej, jednak nie zakładają z góry określonej oceny badanego zjawiska. W artykule omówiono, w jaki sposób uczestnicy i uczestniczki doświadczają instytucjonalnego kształcenia baletowego oraz jakie konsekwencje wiążą się z funkcjonowaniem w tym systemie.

Balet rozwinął się w okresie renesansu, wywodzi się z widowisk dworskich. Znane dzisiaj zasady tańca klasycznego, nakierowane na ład i harmonię w tańcu zaczęto formułować na przełomie XVIII i XIX w. Wtedy balet klasyczny zysał swój jednolity, międzynarodowy charakter (Turska 1983: 179). *Zasady tańca klasycznego*, książka Agrypiny Waganowej, jednej z najwybitniejszych przedstawicielek baletu rosyjskiego, obecnie traktowana jest jak podręcznik i główne źródło wiedzy dotyczące praktyk tańca klasycznego. Wyznaczone przez Waganową pozycje i techniki stanowią przewodnik prowadzący do doskonałości technicznej przy zachowaniu tradycji baletowej (Waganowa 1965).

Zarówno pozycje, pożądane ruchy ciała, jak i jego wygląd są mocno osadzone w międzynarodowej historii i są silnie ujednolicone w obrębie baletu, pozwalając na niewielkie odstępstwa od społecznej (zinstytucjonalizowanej, sformalizowanej) normy. Powoduje to, że tancerki i tancerze baletowi są ujednoliceni (*homogenized*) (Goldberg 1997) i pozostawia pole indywidualnej interpretacji artysty baletowego jedynie w obrębie ścisłej konwencji (Byczkowska 2012b). W efekcie powodzenie tancerza w osiągnięciu sukcesu technicznego w dużej mierze jest uzależnione od wyglądu ciała. Rozumie się przez to cechy, które można wytrenować poprzez wykonywanie konkretnych ćwiczeń, jak i te, na które nie mamy wpływu (Waganowa 1965).

Rama teoretyczna i metodologia badania

Przedstawione w artykule wnioski pochodzą z badania Marty Krasieńskiej, które zostało zrealizowane w ramach prac seminarium licencjackiego w roku akademickim 2023/2024, prowadzonego przez Dominikę Byczkowską-Owczarek w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego.

Artykuł ma charakter eksploracyjny, a sama tematyka kształtowania cielesności wśród tancerzy baletowych, choć jest dobrze opisana w tekstach zagranicznych (Dietz 1994; Goldberg 1997; Wainwright, Turner 2004; Aalten 2004; McEwen, Young 2011; Pickard 2007), wymaga dalszych, pogłębionych badań w kontekście instytucjonalnym polskiego szkolnictwa baletowego. Z tego względu autorki zdecydowały

się na zastosowanie triangulacji teoretycznej (Konecki 2000), polegającej na wyjaśnianiu danego zjawiska z perspektywy różnych koncepcji teoretycznych, co pozwala uniknąć ograniczenia analizy badanych zjawisk do jednej teorii. Starły się pozostać otwarte na różne podejścia teoretyczne, a jednocześnie zachować spójność dotyczącą założeń paradygmatycznych. Z tego powodu szeroką ramę teoretyczną tekstu stanowią koncepcje wpisujące się w paradygmat interpretatywny. Status ciała w tych koncepcjach łączy założenie, że nie jest ono tworem jedynie biologicznym, ale na sposób jego doświadczania, postrzegania i użytkowania wpływają procesy i zjawiska społeczno-kulturowe (Bourdieu 2006; Byczkowska-Owczarek 2024; Foucault 1998; Goffman 2005; Strauss 2017).

Główne pytanie badawcze dotyczyło wpływu uprawiania baletu na ciało, jego postrzeganie i praktyki z nim związane w perspektywie badanych absolwentów. W badaniu przyjęto jakościową strategię badawczą, a wykorzystane techniki obejmowały wywiady swobodne ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji (Konecki 2000: 169) oraz analizę danych zastanych (Strauss, Corbin 1990: 183). W grupie badanych znaleźli się aktywni zawodowo tancerze i tancerki w wieku 19–25 lat, czyli osoby posiadające niedawne doświadczenie kształcenia w ogólnokształcących szkołach baletowych, trzy z pięciu wywiadów przeprowadzono z kobietami. Podczas wywiadów Marcie Krasieńskiej najbardziej zależało na poznaniu perspektywy i doświadczeń rozmówców (Kvale 2004). W wywiadach poruszano drażliwe tematy, dlatego badaczka szczególną uwagę poświęciła spełnieniu standardów etycznych. Obejmowały one uzyskanie świadomej zgody na udział w badaniu oraz na nagrywanie, zapewnieniu anonimowości czy informacji dotyczącej zakresu wykorzystania pozyskanych informacji. Istotnym aspektem było również zapewnienie komfortu badanym poprzez osobiste spotkania w wybranych przez rozmówców miejscach oraz zwracanie szczególnej uwagi na zachowanie badanych, umożliwiające stosowną do sytuacji reakcję.

W trakcie prowadzenia badań napotkano na utrudnienie w dotarciu do potencjalnych badanych. Po pierwsze, liczba absolwentów ogólnokształcących szkół baletowych w Polsce wynosi rocznie około pięciuset osób, czyli mniej niż połowa z tych, które rozpoczęły edukację w tego typu placówkach. Po drugie, badaczka miała problem z uzyskaniem zgody na udział w badaniu – odmówiło jej dziesięcioro absolwentów i absolwentek. Uzasadniali oni swoje decyzje tym, że jest to temat, który wywołał w ich życiu wiele przykrych sytuacji. Badaczka kontaktowała się także bezpośrednio z placówkami artystycznymi zatrudniającymi tancerzy i tancerki, jednak wszystkie odmówiły.

Przeprowadzone wywiady były transkrybowane za pomocą oprogramowania MS Word, a następnie badaczka weryfikowała poprawność zapisu. Jako strategię badawczą zastosowano analizę tematyczną. Na jej podstawie wyłoniono wiodące tematy pojawiające się w wywiadach, które następnie zostały opracowane i opisane pod kątem analizy (Braun, Clarke 2024).

System szkolnictwa baletowego

Dla zrozumienia zjawisk zachodzących w świecie baletu warto w pierwszej kolejności przybliżyć kontekst instytucjonalny, czyli system szkolnictwa baletowego w Polsce. Obecny model zaczął kształtować się po II wojnie światowej, gdy Polska znalazła się pod wpływami radzieckimi, a jego fundamentem były wytyczne Ministra Kultury i Sztuki z 1954 r. W ogólnokształcących szkołach baletowych obowiązuje 9-letni cykl nauczania tańca profesjonalnego w zakresie klas 4–8 szkoły podstawowej i liceum ogólnokształcącego. Poza tańcem profesjonalnym obejmuje on również nauczanie ogólne. Od 1955 r. na terenie Polski znajduje się 5 takich placówek: w Warszawie, Gdańsku, Łodzi, Poznaniu oraz Bytomiu (Sadowska 2024).

Aby dostać się do szkoły baletowej, należy w pierwszej kolejności pomyślnie przejść egzamin selekcyjny. Kandydaci są ubrani w opinające stroje, aby można zobaczyć, jak pracują ich ciała. Już na tym etapie zwraca się uwagę na ciała potencjalnych tancerzy, w szczególności na motorykę, układ kostny i mięśniowy. Ważne są prawidłowa postawa pleców, otwartość i rotacja bioder, wygięcie w stopie, proste kolana oraz zachowanie odpowiednich proporcji ciała. Warto podkreślić, że jeden z rozmówców będący rekruterem wspominał, że zwraca się uwagę także na wygląd rodziców, aby przewidzieć jak rozwijać się może ciało dziecka. Jak widać, kontrola społeczna nad ciałami przyszłych tancerzy jest wprowadzana już na etapie rekrutacji do szkoły zapewne, aby zmaksymalizować efektywność wysiłku wkładanego w kształcenie uczniów i uczennic posiadających budowę ciała zgodną z kanonem baletowym.

W szkole baletowej, oprócz standardowych lekcji realizujących podstawę programową, są też przedmioty zawodowe. Jako te najważniejsze rozmówcy wymieniali lekcje tańca klasycznego, ludowego i współczesnego. Na wczesnym etapie edukacji uczniowie szkół baletowych mają także zajęcia pozwalające im na poznanie anatomii i zdobycie świadomości ciała, dotyczących tego, jak i kiedy wykorzystuje się w tańcu poszczególne partie mięśni.

Uczniowie spędzają w placówce najczęściej cały dzień, zwykle w godzinach od 8:00 do 18:00. Takie odgórne ustalenie wielu czasochłonnych, rutynowych zajęć ułatwia nadzór nad postępami w dyscyplinowaniu ciała (Markula, Pringle 2006: 76). Poza godzinami zajęć lekcyjnych muszą wypełniać obowiązki w postaci prac domowych czy przygotowania się do klasówek, a część z nich wykonuje dodatkowy trening taneczny. Czas jaki pozostaje do dowolnego rozdysponowania jest znacznie ograniczony (por. Byczkowska 2012b), co sprawia, że nie znajdują możliwości na utrzymywanie relacji z osobami spoza szkoły.

Dla samego baletu najistotniejsze są lekcje tańca klasycznego, zwanego przez uczniów „klasą”. Odbývają się w sali, na której znajdują się drążki, lustra oraz fortepian dla akompaniatora, a parkiet wyłożony jest powłoką antypoślizgową przypominającą

strukturą scenę. Plan zajęć rozkłada się w taki sposób, aby każdego dnia „wytarńczono” w młodszych klasach od półtorej do trzech godzin, a w starszych do sześciu godzin.

System oceniania jest analogiczny do tego stosowanego w innych placówkach edukacyjnych, w skali od 1 do 6. Jedyną różnicą jest egzamin, który ma miejsce na koniec każdego roku szkolnego. Zdaje się go przed komisją, w której zasiada dyrektor artystyczny oraz nauczyciele. Przypomina on lekcję tańca klasycznego, a uczniowie oceniani są w systemie punktowym. Można je uzyskać m.in. za poprawność ćwiczeń przy drążku, wykonywania piruetów, technikę puent czy wyraz artystyczny.

Aby ukończyć szkołę należy również zaliczyć egzamin końcowy. Podobnie jak w przypadku tych odbywających się co roku, powoływana jest komisja, przed którą prezentuje się swoje umiejętności. Obowiązkowymi etapami są egzaminy z historii tańca, tańca klasycznego oraz do wyboru tańca ludowego lub współczesnego. Badani absolwenci podkreślali, że ocena jest subiektywna ze względu na specyfikę baletu. Jak opisuje jedna z tancerek:

To w ogóle nie jest obiektywne, bo na matematyce albo masz dobre rozwiązanie albo nie. (...) W tańcu to jest tak naprawdę subiektywna opinia nauczyciela, (...) ktoś może mieć super wyraz artystyczny, ale nie mieć techniki, a druga osoba będzie miała technikę, ale nie będzie miała wyrazu. No i w tym momencie, która powinna dostać wyższą ocenę? (W. 3, tancerka baletowa, l. 19, rok po ukończeniu szkoły).

Normy i praktyki cielesne

W opisanym powyżej kontekście instytucjonalnym oraz w szerzej rozumianym świecie baletu, obowiązują restrykcyjne normy dotyczące ciał tancerzy. Podstawową cechą reprezentującą ideał estetyczny baletnic i baletników jest szczupła sylwetka (Grau 2005). Rozmówcy podkreślali, że zwłaszcza kobiety muszą dbać o utrzymanie odpowiedniej wagi nieprzekraczającej 50 kg. Głównym wyznacznikiem takiej granicy wagowej jest partnerowanie, w trakcie którego mężczyźni muszą unosić swoje partnerki. Ideałem wyglądu jest długa szyja, którą tancerze stają się optycznie wydłużać za pomocą odpowiedniej postawy, m.in. unosząc podbródek i ściągając ramiona w dół. Ważne jest wygięcie w stopie, tzw. point, który pogłębia się za pomocą ćwiczeń. Nie powinien on być jednak zbyt duży, gdyż może to utrudniać utrzymanie równowagi i pracę tancerza. Długie kończyny, zarówno nogi, ręce, jak i palce u dłoni, przy stosunkowo krótkim tułowie są także elementem pożądanym przez tancerzy ze względu na walory estetyczne (Foucault 1998). Nogi, które wykonują znaczącą pracę w tańcu klasycznym powinny być silne, a co za tym idzie umięśnione, jednak nie jest mile widziane widoczne zarysowanie mięśni (Turner, Wainwright 2003: 280–281). Ze względu na konieczność dokładnego blokowania kolan w trakcie wykonywania ćwiczeń, u tancerzy pojawiają się przeprosty, które wpisują się w baletowy kanon piękna. Tułów powinien być możliwie

płaski, co oznacza, że żebra nie powinny za bardzo wystawać. Dla kobiet wiąże się to także z posiadaniem małego biustu, który siłą rzeczy uzyskują dzięki intensywnym treningom. U baletnic dodatkowo mile widziane są drobne biodra.

Rozmówcy wielokrotnie podkreślali, że tancerz „musi dobrze wyglądać na scenie” (W. 3, tancerka baletowa, l. 19, rok po ukończeniu szkoły), jednak na standardy wpływają często powody praktyczne. Niewłaściwa postawa może w dalszej perspektywie doprowadzić tancerza do kontuzji. Innym, wspomnianym już wyżej przykładem, jest waga baletnicy. Ciało baletowe ma być narzędziem ucieleśniania konwencji, nie tylko w sensie estetycznym, ale i technicznym (Byczkowska 2012b; Foucault 1998).

W trakcie lekcji tańca obowiązują stroje opinające ciało, dzięki którym nauczyciele mogą zobaczyć pracę ciał uczniów, przez co są one pod ich stałą kontrolą oraz dają możliwość dyscyplinowania (Foucault 1998; Markula, Pringle 2006: 39, 79). Rozmówcy wspominali, że normy dotyczące stroju wpływały na ich samopoczucie na zajęciach, a na wczesnych etapach edukacji wiązały się z dyskomfortem: „Idziesz do szkoły baletowej i nagle wiesz, musisz założyć takie bardziej obcisłe rzeczy, żeby nauczyciel mógł widzieć twoje ciało i je korygować. To jest takie trochę, dyskomfort dla takiego dziesięciolatka” (W. 4, tancerz baletowy, l. 18, kilka miesięcy po ukończeniu szkoły).

Z czasem jednak młodzi tancerze nabierali świadomości dotyczącej obowiązujących norm i internalizowali kanon baletowego wyglądu oraz potrzebę jego stałej (samo)kontroli (Foucault 1998; Green 2003: 100; Markula, Pringle 2006: 39). Mimo tego niektórym wspomniany dyskomfort towarzyszył przez cały proces edukacji.

Znaczenie stroju baletowego w kształceniu tancerzy potwierdzają wyniki badań Mary Lorenz Dietz (1994). Według badaczki w okresie edukacji uczniowie są często poddawani krytyce przez nauczycieli, czasami w formie publicznego upokorzenia (Foucault 1998). Autorka zauważa, że jest to ważny element w procesie socjalizacji tancerza. Buduje odporność na krytykę i sprawia, że tancerze dążą do perfekcji w celu uniknięcia nieprzyjemnych komentarzy na forum grupy.

W świecie społecznym baletu kobiety przeważają liczebnie nad mężczyznami, dlatego też stanowią one dla siebie wzajemnie większą konkurencję. Przekłada się to również na egzekwowanie norm cielesnych. Rozmówczynie zwracały uwagę na fakt, iż wymagania stawiane ich kolegom były niższe. Dążenie do przestrzegania reguł realizuje się nie tylko w trakcie lekcji przedmiotów baletowych, ale także w praktykach cielesnych poza zajęciami. Jednym z przykładów jest odpowiednia dieta, której przestrzegają tancerze. Stosuje się ją nie tylko, aby dbać o utrzymanie prawidłowej wagi, ale również dobrego zdrowia i samopoczucia. Coraz bardziej popularną praktyką jest zapraszanie do szkoły dietetyka, który prowadzi lekcje z zakresu zdrowego odżywiania. Tego typu działania zapobiegają zaburzeniom odżywiania, które choć są zjawiskiem malejącym, to nadal dosyć często obecnym w szkołach baletowych.

Rola znaczących innych

Kluczową rolę w procesie kształtowania ciał tancerzy i ich postrzegania odgrywa personel szkolny, w szczególności **nauczyciele tańca**. Istotą ich pracy jest rozwijanie młodych tancerzy, pomoc w wypracowaniu odpowiedniej techniki, ale także nawyków koniecznych w pracy zawodowego tancerza baletowego. Nieuniknione jest zatem korygowanie błędów popełnianych przez uczniów, nie zawsze jednak możliwe jest to przy użyciu jedynie komunikatów werbalnych. Zdarza się, że aby poprawić pozycję czy ruch tancerzy konieczny jest kontakt fizyczny (Jakubowska 2017). Choć początkowo może stanowić to dyskomfort, uczniowie szybko nabierają świadomości, jak ważny jest to element dla ich prawidłowego kształcenia. Jak wspomina jedna z badanych:

[nauczyciele] Naciągali nam, podnosili nam nogi i też nas tak dotykali, ale to coś jakby się my do tego później przyzwyczailiśmy, bo wiedzieliśmy, że też muszą nas poprawiać, bo wręcz się czasami cieszyliśmy w tych starszych klasach, że podejdą do nas i nas poprawią, bo każda uwaga była cenna dla nas (W. 2, absolwentka szkoły baletowej, l. 20, 2 lata po ukończeniu szkoły).

Ciało stanowi dla tancerzy podstawowe narzędzie pracy (Byczkowska 2012a) oraz jest źródłem tożsamości. Dlatego też krytyka odnosząca się do ciała, jego postawy czy ruchów to kwestia stosunkowo drażliwa. Choć jeden z rozmówców zauważył, iż normy dotyczące ciała nie są egzekwowane tak surowo jak kiedyś, to większość wskazuje na istotność roli nauczycieli w procesie kształtowania ciała i sposobu jego postrzegania. Stanowią oni autorytet dla uczniów jako tancerze bardziej doświadczeni, którzy sami przechodzili intensywną socjalizację w szkołach baletowych (Jakubowska 2017; Bourdieu 2006). Ponadto ucieleśniają konwencję baletu, reprezentując w rzeczywistym świecie wzorzec dążenia do nieosiągalnej cielesności idealnej¹. Nauczyciel jest jednocześnie reprezentantem, wzorem cielesnym, jak i kontrolerem podobieństwa materialnych ciał tancerzy do ciała idealnego (Foster 1997). Opinia nauczyciela dotycząca umiejętności fizycznych czy wyglądu tancerzy stanowi dla uczniów i uczennic odzwierciedlenie tego, na ile ucieleśniają oni normy kulturowe baletu (Foucault 1998). Jak wspomina jedna z badanych:

moja (...) nauczycielka tańca klasycznego powiedziała mi, że mam grube nogi, że mam grube uda. Gdzie miałam 12 lat. No i ja myślałam o tym, żeby sobie zrobić zabieg usuwanie mięśni z ud, gdzie jest to w ogóle fizycznie niemożliwe, ale tak miałam takie myśli, (...) brała mnie i porównywała mnie do siebie. Dorosła kobieta czterdziestoletnia porównywała nastolatkę, 12 latkę do siebie. I ona mówiła, brała moje nogi, klepała

1 O ciele nauczyciela jako ciele ekspresyjnym zob. Foster (1997: 238).

i mówiła: 'patrz jakie ty masz nogi a patrz jakie ja mam nogi'. I tak to wyglądało więc od tego czasu borykam się z takimi właśnie z kompleksem moich nóg, nie za bardzo je lubię (W. 1, absolwentka szkoły baletowej, l. 20, 2 lata po ukończeniu szkoły).

Co ważne, z racji bardzo ograniczonej ilości czasu wolnego, uczniowie i uczennice podejmują mało tożsamościotwórczych działań poza tańcem i mają niewiele relacji z osobami spoza szkoły. Dlatego też negatywne oceny dotyczące ciała mają duże znaczenie dla ich tożsamości. Nauczyciele pełnią niezwykle ważną rolę w procesie socjalizacji także dlatego, że przyjmują w pewnym sensie rolę rodzicielską. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że stanowią ważny autorytet dla tancerzy. Wpływ na to ma także słabnięcie więzi rodzicielskich w domu, ze względu na nieobecność dzieci, które poświęcają baletowi wiele godzin (Dietz 1994: 72).

Młodzi tancerze na wczesnych etapach nauczania wykazywali się szczególną podatnością i wrażliwością na uwagi ze strony nauczycieli. Zdarzało się, że krytyczne opinie wywoływały silne emocje. Duże znaczenie miał też sposób, w jaki badani tancerze byli „komentowani”: „Jak słyszysz przez 9 lat, że jesteś gruba, brzydka, musisz schudnąć w ogóle... tłuszcz ci się ulewa, no to trochę jak masz 10 lat, to to wchodzi do głowy, prawda?” (W. 2, absolwentka szkoły baletowej, l. 20, 2 lata po ukończeniu szkoły).

Choć część uwag przekazywana była uczniom na osobności, to tego typu interakcje rozgrywały się często na forum grupy, aby inni mogli uczyć się na cudzym przykładzie. Miało to duży wpływ na kształtowanie się młodych tancerzy, którzy określali te sytuacje jako publiczne upokorzenie, czy wręcz ośmieszenie będące jedną z silniejszych sankcji społecznych służących dyscyplinowaniu (Foucault 1998; Markula, Pringle 2006: 39).

Osoby, które ucieleśniały dążenie do cielesności idealnej (Foster 1997) były przez nauczycieli stawiane jako przykład godny naśladowania i określane potocznie jako „konkursowe”. Rozmówcy wyraźnie zauważali, że cieszyły się one większą uwagą nauczycieli i były przez nich faworyzowane, a jednocześnie rosła nakładana na nich presja. Zajmowały też podczas ćwiczeń na sali miejsca środkowe, oznaczające większy prestiż dla tancerza (jako wzorca). Z kolei uczniów najsłabiej radzących sobie z przyswojeniem ćwiczeń stawiano przy „oślich drążkach” znajdujących się na uboczu, co badani określali jako publiczne upokorzenie (Markula, Pringle 2006: 39, 76).

W trakcie wielu lat edukacji dynamika relacji uczniów i nauczycieli ulegała zmianie. Rozmówcy zauważali m.in., iż w młodszych klasach nauczyciele zwracali większą uwagę na zachowania uczniów mogące stanowić zagrożenie dla ich zdrowia. Nauczyciele z biegiem czasu cieszyli się coraz mniejszą sympatią uczniów, którzy w odpowiedzi na krytykę potrafili wykazywać się postawą buntowniczą oraz – jak sami określali – „robić nauczycielom na złość”. Warto podkreślić, że choć uwagi kierowane

w stronę tancerzy nadal wywoływały silne emocje, to ich okazywanie uważane było za słabość. Rozmówcy starali się kreować niewzruszoną komentarzami postawę, aby nie narazić się na negatywną ocenę ze strony nauczycieli. Można uznać to zjawisko za internalizację habitusu (zob. Bourdieu 2006) tancerza baletowego, którego elementem jest niereagowanie emocjonalne na uwagi widzów czy krytyków.

Rozmówcy zauważali, że krytyczne komentarze ze strony nauczycieli umożliwiły im wypracowanie odpowiedniej dyscypliny. Z czasem zwiększyła się także świadomość dotycząca obowiązujących norm i ich źródeł. Ponadto większość badanych twierdziła, iż sam sposób, w jaki nauczyciele prowadzili interakcje z uczniami odgrywał znaczącą rolę w kształtowaniu obrazu ciała u tancerzy.

Wśród kadry pedagogicznej znajdowali się również nauczyciele przedmiotów pozatanecznych, których stosunek do uczniów był kontrastowo odmienny. Stanowili oni dla nich poniekąd źródło komfortu wynikającego z mniej rygorystycznego nastawienia do ciała. Podobną rolę pełnili szkolni fizjoterapeuci. Jako osoby z podejściem medycznym stanowili opozycję do nauczycieli promujących tolerancję i normalizowanie bólu.

Istotnymi aktorami społecznymi biorącymi udział w procesie kształtowania sposobu, w jaki tancerze baletowi postrzegają ciała są **rówieśnicy**, z którymi spędzają najwięcej czasu i do których często się porównują. Obraz ciała był tematem często poruszonym w codziennych rozmowach, a w bliższych relacjach uczniowie negatywnie mówili o swoim ciele.

Uwzględniając fakt, że ciało tancerzy to ich narzędzie pracy, naturalna wydaje się rywalizacja związana z wyglądem. Część badanych określiła rywalizację mianem zdrowej i naturalnej, ale narastającej przy okazji konkursów czy obsadzania ról w spektaklu. Podkreślano również, że była ona zauważalna bardziej wśród osób, które cieszyły się sympatią nauczycieli. Jak opowiada jedna z badanych:

w szkole u nas nie było jakoś dużo uczniów, to tam liczyło chyba sto coś osób. I była tak zwana śmietanka szkolna, czyli osoby, które przeważnie były brane do jakiś solowych wariacji. (...) widziałam, że osoby, które gdzieś tam wyżej były ustawione, gdzie tam tańczyły właśnie jakieś solowe wariacje, bardzo często patrzyły tak trochę: 'Boże ty tańczysz zespół? Ja tańczę solową wariację i jestem od ciebie lepsza'. Jakby nie mówili tego wprost, ale można było odczuć taką atmosferę. I też przez to, że oni się tak patrzyli na ciebie, jak tobie coś nie wychodziło (W. 1, absolwentka szkoły baletowej, l. 20, 2 lata po ukończeniu szkoły).

Mimo opisanych zjawisk, badani podkreślali, że rówieśnicy stanowili dla siebie wzajemne wsparcie, np. stosowali komplementy. Obserwowali oni również wzajemnie swoje zachowania i starali się podejmować działania pomocowe na własną rękę w stosunku do osób, które przejawiały oznaki zaburzeń odżywiania, np. przez zachęcanie do skorzystania z pomocy psychologa.

Ból, kontuzje i zaburzenia odżywiania

Elementem habitusu tancerzy i tancerek jest umiejętność wykonania i wyuczenia skomplikowanych ruchów, a także dążenie do perfekcji powodowane wymaganiami, jakie stawiają przed nimi nauczyciele. Z czasem ciała tancerzy baletowych stają się uzależnione od codziennego wysiłku, czego przejawem jest m.in. podejście do bólu. Jest on postrzegany jako cena, którą należy ponieść chcąc uprawiać tę profesję (Wainwright, Turner 2004: 46) i wiąże się ściśle z kontuzjami.

Dlatego też w świecie baletu panuje zasada **normalizowania bólu**, który jest nieodłączną częścią życia tancerzy. Towarzyszy on tancerzom zarówno w trakcie ćwiczeń (rozciąganie), jak i po ich zakończeniu (zakwasy). Na wczesnych etapach edukacji pojawiają się bóle przemęczenia, ponieważ ciało nie było przyzwyczajone do tak intensywnego wysiłku. Sami tancerze podkreślają, że ból jest oznaką rozwoju (Wainwright, Turner 2004). Chcąc rozwijać swoje umiejętności, starają się przekraczać granice, które wyznacza im ciało: „to jest element codzienności dla tancerza, czy tam dla osoby w szkole baletowej, że rozciągasz się tak, żeby cię bolało, jak cię boli, to rozciągasz się jeszcze mocniej” (W. 3, tancerka baletowa, l. 19, rok po ukończeniu szkoły).

Warto podkreślić, że rozmówcy określali tego typu ból jako przyjemny. Tancerze mają na tyle częstą styczność z bólem, że – jak sami twierdzą – są w stanie rozpoznać, kiedy ból jest „dobry” a kiedy „zły” (Wainwright, Turner 2004). Balet jest **zajęciem kontuzjogennym**. Nietrudno jest o nadwyrężania, przeciążenia, naderwania mięśni. Jednak mimo dużej wiedzy i świadomości dotyczącej ciała i jego anatomii, bywa, że trudno jest określić, jak poważna jest dana kontuzja bez konsultacji ze specjalistą. Będąc w dużym stopniu przyzwyczajeni do obcowania z bólem, kontynuują ćwiczenia pomimo drobnych urazów (Foucault 1998). Jak opowiada jedna z rozmówczyń:

jak poszłam później do fizjoterapeuty, który ustawiał kolano to powiedział mi, że zablokowała mi się rzepka i to jest w ogóle mega dziwne, że ja tego nie poczułam. Jak powiedziałam mu, co robiłam na treningu to powiedział, że musiało mi się to zrobić w trakcie treningu i ja po prostu powinnam czuć super ból, ale go nie czułam i po prostu ćwiczyłam (...). Ja nawet nie byłam świadoma, że ćwiczę z zablokowaną rzepką, a powinno mnie to super boleć. Po prostu jesteśmy tak przyzwyczajone od dziecka (W. 3, tancerka baletowa, l. 19, rok po ukończeniu szkoły).

Zdarzają się również sytuacje, w których tancerze decydują się na ćwiczenia mimo kontuzji, ze strachu przed reakcją nauczycieli maskując urazy. Co warto podkreślić, kontuzje i ból są elementami, które spajają środowisko baletowe. Ze względu na długi proces kształcenia i hermetyczność środowiska baletowego uczniowie wspólnie dorastają i znają się później całe życie. Dzięki temu mają świadomość wzajemnych ograniczeń cielesnych, co z kolei zacieśnia więzi między nimi. Bardziej poważne kontuzje stanowią jednak zagrożenie nie tylko dla kariery, ale także dla tożsamości tancerzy

baletowych, która silnie manifestuje się przez ich ciała (Bourdieu 2006). Najlepiej wyraża to sformułowanie, w którym kontuzjowani tancerze wyrażają, iż „czują się «obco we własnym ciele»” (Wainwright, Turner 2004: 46).

Krytyczna ocena własnego ciała, zarówno pod względem umiejętności, jak i walorów estetycznych oraz nauka anatomii na wczesnych etapach edukacji mogą mieć wpływ na fakt, iż rozmówcy wykazywali się bardzo wysoką świadomością dotyczącą stanu swoich ciał oraz ich możliwości technicznych (Green 2003). Choć badani wskazywali, że tendencja względem poprzednich lat jest malejąca, nadal wielu uczniów szkół baletowych boryka się z problemem **zaburzeń odżywiania**. Powody takiego stanu to przede wszystkim surowe normy cielesne obowiązujące w świecie baletu oraz sposoby ich egzekwowania:

przez jakiś czas borykałam się z tym i nie jadłam. Nie chciałam jeść, bo tak stwierdziłam, że no kurczę, jak jestem porównywana do dziewczyn, które są wysokie, ale są szczupłe no to, dlaczego ja jestem niższa i mam ważyć więcej od nich, więc miałam takie, takie chwile, gdzie faktycznie... Próbowałam nie jeść i gdzieś tam też wymiotować, co było też dziwne (W. 1, absolwentka szkoły baletowej, l. 20, 2 lata po ukończeniu szkoły).

Z wywiadów z absolwentami wynika, że nie istnieje zależność między wiekiem lub płcią, a zaburzeniami odżywiania. Pojawiają się one często już na początku kariery, u dzieci w wieku dziewięciu lat. Zdarzało się, że utrzymywały się przez cały okres edukacji. Należy pamiętać o dysproporcji płciowej panującej w świecie baletu, z czego wynika większa liczba kobiet, których dotknęły zaburzenia odżywiania. Jak twierdzi jedna z badanych:

znam jednego chłopaka, który też miał problemy, (...) nie jadł obiadów i też schudł tak bardzo. I też się zamartwiam jak na przykład tą dziewczyną od bulimii. To tak naprawdę nikt nie zwrócił jakoś na to uwagi bardzo, bo już jest też starsza była, koło 18 lat (W. 2, absolwentka szkoły baletowej, l. 20, 2 lata po ukończeniu szkoły).

Co istotne, po zakończeniu edukacji absolwenci zaczynają doceniać swoje ciała oraz ich sprawność (Green 2003: 120). Wychodząc poza hermetyczny świat baletu porównują się do osób spoza tego środowiska i ich samoocena związana z aspektem estetycznym ciała rośnie. Jak opowiada jedna z rozmówczyń:

Z normalnymi ludźmi jak ja chodzę na studia (...), to też jakby doceniałam też tą moją figurę, że tak powiem trochę może niemiło, ale jednak zaczęłam trochę widzieć ten plus tej mojej figury, że jednak... Jestem szczupła i nie jestem jakaś w ogóle gruba. I w głowie nawet no dużo osób, nawet dziewczyny też z naszej klasy mówią, że im się też zmieniło trochę postrzeganie ciała, jak już nie tańczą i się nie widzą na co dzień w tych kostiumach nie porównują do innych dziewczyn i to to była zmiana duża (W. 2, absolwentka szkoły baletowej, l. 20, 2 lata po ukończeniu szkoły).

Wnioski

Proces nabywania przez badane absolwentki i absolwentów ogólnokształcących szkół baletowych perspektywy postrzegania własnego ciała na zgodny z kanonem baletowym ma charakter wieloletni. Wynika on z działań podejmowanych przez nauczycieli, w tym silnych sankcji kontroli społecznej, ale także interakcji z rówieśnikami, którzy z jednej strony stanowią wzajemne źródło porównań pod względem wcielenia i internalizacji norm cielesnych, jak i wzajemnego wsparcia w funkcjonowaniu w tym środowisku.

Kontekstem działań nauczycieli i tancerzy jest międzynarodowa, znacznie ujednolicona, sformalizowana i zinstytucjonalizowana kultura świata baletu oraz system polskiego szkolnictwa baletowego. Reprodukowaniu tej kultury podporządkowane są rozmaite działania w trakcie nauczania baletu, zaczynające się już na etapie rygorystycznej rekrutacji. Osoby, których ciała i inne cechy, takie jak upór, konsekwencja, systematyczność dają szansę na ukształtowanie z nich młodych tancerzy i tancerek baletowych, są w kolejnych latach poddawane intensywnej socjalizacji, w warunkach ograniczonej możliwości czerpania wzorców z innych kanonów. Jest tak głównie z uwagi na wymagany od uczniów i uczennic wysiłek, a także brak czasu na aktywności poza-baletowe. Taniec baletowy, którego podstawowym narzędziem jest ciało tancerza, stanowi główne źródło konstruowania tożsamości, a przez to samooceny. Osoby, które nie są w stanie podporządkować się rygorystycznym normom², stanowią tzw. odpad szkolny³, a ich odsetek, jak już zaznaczono, jest w każdym roczniku znaczny.

Charakter interakcji pomiędzy uczniami a nauczycielami wpływa na habitus kształcących się tancerzy baletowych. Z wypowiedzi badanych wynika, że stosowane przez nauczycieli metody (np. publiczne, dosadne uwagi dotyczące aparycji tancerzy) wywołują bardzo krytyczne podejście do własnego ciała. Objawia się to niską oceną własnych umiejętności oraz wyglądu. Zdarzają się przypadki zaburzeń odżywiania. Mimo faktu, iż zachowania nauczycieli często budziły sprzeciw uczniów, to według badanych nigdy nie został on wyrażony werbalnie i wprost.

Habitus tancerzy baletowych i praktyki cielesne wpływają na siebie wzajemnie. Przykładem jest stosunek do bólu, który jest postrzegany w świecie baletu nie tylko jako nieodłączny element życia tancerza, ale także jako przyjemne doznanie. Jego normalizacja sprawia, że tancerze ćwiczą mimo kontuzji. Ciągłe dążenie do perfekcji sprawia, że z biegiem czasu technika rozwija się, a co za tym idzie ustalane są nowe standardy, które należy spełnić. Sposób kształcenia młodych tancerzy wpływa również na to, jak w przyszłości będą oni ustalać i egzekwować normy, dyskurs dotyczący baletu oraz jak sam balet będzie tańczony przez przedstawicieli kolejnych pokoleń.

2 Czynniki powodujące wypadnięcie z systemu szkolnictwa baletowego obejmują także kwestie ekonomiczne, dyspozycyjność rodziców i mają również wymiar klasowy.

3 Por. śmiertelność szkolną, o której pisał P. Bourdieu (2006).

Celem działań podejmowanych przez aktorów w systemie szkolnym nie jest zatem tylko kształcenie młodych tancerzy. Poprzez podejmowane działania, przede wszystkim poprzez socjalizację i doprowadzenie do wcielenia norm świata baletu, dochodzi do reprodukcji kultury baletowej w kolejnych pokoleniach oraz odnowy szeregów, charakterystycznej dla wysokospecjalistycznych zawodów (Byczkowska-Owczarek 2024: 42; Katz 1999: 9).

Nie oznacza to jednak, że tancerze i tancerki są biernymi odbiorcami opisywanych praktyk. W przestrzeni publicznej pojawiają się opinie krytyczne wobec obecnego systemu kształcenia tancerzy baletowych oraz podejmowane są działania mające na celu jego zmianę. Ich przykładem jest akcja „Stop Przemocy w Szkołach Baletowych” zainicjowana przez Natalię Wojciechowską, absolwentkę szkół baletowych w Hamburgu i Warszawie.

Problem ten doczekał się również interwencji instytucji państwowych. W 2018 r. w wyniku kontroli po samobójstwie szesnastoletniej uczennicy jednej ze szkół baletowych powstał raport Rzecznika Praw Dziecka (Bukłaha 2019). Jak ustalono, personel szkolny miał świadomość funkcjonowania kontrowersyjnych metod nauczania oraz reakcji uczniów na te metody, a dietetyczka szkolna opracowywała plany redukcji masy ciała poniżej norm BMI.

Można zatem wysnuć wniosek, że normy dotyczące ciała, także te międzynarodowe o bardzo długiej historii, są nieustannie społecznie rekonstruowane przez wielu aktorów grupowych, indywidualnych i instytucjonalnych oraz stanowią element szerszego kontekstu kulturowego, medialnego czy związanego z prawami jednostki.

Przedstawione dane, w tym cytaty z wypowiedzi osób badanych wskazują, że niektóre elementy systemu kształcenia baletowego zasługują na krytykę. Zaliczyć do nich można sposoby nauczania baletu, utrzymywania dyscypliny związanej z praktykami cielesnymi, a także normalizowania bólu czy kontuzji, które miewają charakter przemocowy i mogą powodować wieloletnie skutki zarówno dotyczące zdrowia fizycznego, jak postrzegania własnego ciała.

Słuszny wydaje się także postulat dotyczący prowadzenia dalszych pogłębionych badań w polskim kontekście szkolnictwa baletowego na różnych poziomach, być może z wykorzystaniem węższej perspektywy teoretycznej. Na namysł zasługiwałby także dobór technik gromadzenia danych, pozwalający zrekonstruować doświadczenia absolwentów i absolventek związane z postrzeganiem własnego ciała, dla których były one szczególnie trudne i bolesne. Jak pokazuje opisanie badania, takie osoby mogą odmawiać udziału w badaniu, a ich przeżycia są niewidoczne w pełniejszym obrazie polskiego systemu szkolnictwa baletowego.

Bibliografia

- Aalten, A. (2004). The moment when it all comes together: embodied experiences in ballet. *European Journal of Women's Studies*, 11, 263–276. DOI: <https://doi.org/10.1177/1350506804044462>
- Bourdieu, P. (2006). *Reprodukcja. Elementy teorii nauczania* (przeł. E. Neyman). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braun, V., Clarke, V. (2024). *Analiza tematyczna. Praktyczny przewodnik* (przeł. D. Przygucka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bukłaha, Z. (2019, 28 listopada). „Wygładasz jak naładowana armata, krowo”. *Co się działo w warszawskiej szkole baletowej?* Pozyskano z: <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,25453716,co-sie-dzialo-w-warszawskiej-szkole-baletowej-wygładasz-jak.html>
- Byczkowska, D. (2012a). Ciało to mój największy nauczyciel. Interakcje z własnym ciałem w pracy tancerza. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 8(2). DOI: <https://doi.org/10.18778/1733-8069.8.2.05>
- Byczkowska, D. (2012b). *Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Byczkowska-Owczarek, D. (2024). *Batutą i skalpelem. Ciało w zawodach wysokospecjalistycznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. DOI: <https://doi.org/10.18778/8331-389-4>
- Dietz, M.L. (1994). On your toes: dancing your way into the ballet world. In: M.L. Dietz, R. Prus, W. Shaffir (eds.), *Doing everyday life: ethnography as human lived experience* (pp. 66–84). Toronto: Copp Clark Longman Ltd.
- Foster, S.L. (1997). Dancing bodies. In: J.C. Desmond (ed.), *Meaning in motion. New cultural studies of dance* (pp. 235–258). Durham–London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822397281>
- Foucault, M. (1998). *Nadzorować i karać* (przeł. Tadeusz Komendant). Warszawa: Aletheia.
- Goffman, E. (2005). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości* (przeł. A. Dzierżyńska). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Goldberg, M. (1997). Homogenized ballerinas. In: J.C. Desmond (ed.), *Meaning in motion. New cultural studies of dance* (pp. 305–320). Durham–London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv11sn2b4>
- Grau, A. (2005). When the landscape becomes flesh: an investigation into body boundaries with special reference to Tiwi dance and western classical ballet. *Body and Society*, 11(4), 141–163. DOI: <https://doi.org/10.1177/1357034X05058024>
- Green, J. (2003). Foucault and the training of docile bodies in dance education. *Arts and Learning Research Journal*, 19(1), 99–125.
- Jakubowska, H. (2017). *Skill transmission. Sport and tacit knowledge: A sociological perspective*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315267043>
- Katz, P. (1999). *The scalpels edge: the culture of surgeons*. Needham Heights: Allyn and Bacon. DOI: <https://doi.org/10.1086/303136>
- Konecki, K.T. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kvale, S. (2004). *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego* (przeł. S. Zabielski). Białystok: Trans Humana.
- Markula, P., Pringle, R. (2006). *Foucault, sport and exercise: power, knowledge and transforming the self*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203006504>
- McEwen, K., Young, K. (2011). Ballet and pain: reflections on a risk-dance culture. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 3(2), 152–173. DOI: <https://doi.org/10.1080/2159676X.2011.572181>
- Pickard, A. (2007). Girls, bodies and pain: negotiating the body in ballet. In: I. Wellard (ed.), *Re-thinking gender and youth sport* (pp. 36–50). London: Routledge.

- Sadowska, K.B. (2024). Szkolnictwo baletowe w Polsce i na ziemiach polskich – zarys dziejów. *Studia Edukacyjne*, 73, 29–49. DOI: <http://dx.doi.org/10.14746/se.2024.73.2>
- Strauss, A.L. (2017). *Continual permutations of action*. London: Taylor and Francis. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351328562>
- Strauss, A.L., Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research. Grounded theory procedures and techniques*. Newbury Park–London–New Delhi: Sage Publications. DOI: <https://doi.org/10.21225/D5G01T>
- Turner, B.S., Wainwright, S.P. (2003). Corps de ballet: the case of the injured ballet dancer. *Sociology of Health and Illness*, 25(4), 269–288. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9566.00347>
- Turska, I. (1983). *Krótki zarys historii tańca i baletu*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Waganowa, A. (1965). *Zasady tańca klasycznego* (przeł. O. Sławska). Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Wainwright, S.P., Turner, B.S. (2004). Epiphanies of embodiment: injury, identity and the balletic body. *Qualitative Research*, 4(3). DOI: <https://doi.org/10.1177/1468794104047232>

Streszczenie

W artykule autorki omawiają proces kształtowania perspektywy postrzegania własnego ciała przez absolwentów i absolwentki ogólnokształcących szkół baletowych w Polsce. Badanie, na którym oparty jest artykuł, zrealizowane zostało w 2024 r. i polegało na przeprowadzeniu i analizie wywiadów swobodnych z absolwentami i absolwentkami szkół baletowych. Dane opracowano z wykorzystaniem analizy tematycznej, a ramę teoretyczną stanowiły koncepcje wpisujące się w paradygmat interpretacyjny. Wyniki badania wskazują na istnienie trzech głównych czynników wpływających na przebieg i wynik procesu kształtowania perspektywy postrzegania własnego ciała. Są to: 1. specyficzne normy i praktyki kulturowe świata baletu dotyczące wyglądu ciała, 2. rola znaczących innych, a także 3. normalizowanie bólu i występowanie zaburzeń odżywiania.

Słowa kluczowe: balet profesjonalny, socjologia ciała, taniec, socjalizacja, profesjonalna edukacja taneczna

Summary

In this article, the authors discuss the process through which graduates of general-education ballet schools in Poland develop a perspective on perceiving their own bodies. The study on which the article is based was conducted in 2024 and involved the analysis of unstructured interviews with graduates of ballet schools. The data were analysed using thematic analysis, and the theoretical framework drew on concepts embedded in the interpretive paradigm. The findings indicate the presence of three main factors influencing both the course and the outcome of the process of forming a perspective on one's own body. These factors include: 1. the specific cultural norms and practices of the ballet world related to bodily appearance; 2. the role of significant others; 3. the normalization of pain alongside eating disorders.

Keywords: professional ballet, sociology of the body, dance, socialization, professional dance education

Translated by Authors

Ewa Kozik

ewa.a.kozik@us.edu.pl<https://orcid.org/0000-0003-1129-0536>

University of Silesia

Faculty of Arts and Educational Science

Institute of Culture Studies

Understanding the Faroese North. Perception of the Grindadráp and the process of putting down roots among Polish migrants in the Faroe Islands

*Zrozumieć farerską Północ. Recepcja praktyki Grindadrápu
a proces zakorzeniania się polskich migrantów
na Wyspach Owczych*

Introduction and the theoretical context¹

This article explores the interrelations between migrant adaptation, home-making, and engagement with locally embedded, environmentally grounded, but globally contested forms of cultural heritage. While early anthropological and sociological studies often conceptualized encounters between newcomers and host communities through linear models of acculturation (cf. Berry 1997: 9–11), contemporary migration scholarship calls for a more nuanced, multidimensional understanding of adaptation as a process shaped by social, cultural, and environmental contexts.

¹ This article is based on ethnographic research conducted as part of the project “Domesticating the Islands – Poles in the Faroe Islands”, funded by the National Science Centre (NCN) under the MINIATURA 8 call (project no. PW24015030000000).

Rather than reducing adaptation to a single trajectory of assimilation or separation, recent approaches emphasize that migrants actively negotiate their relationships with places, communities, and systems of meaning. Adaptation is therefore shaped not only by interpersonal relations and institutional structures, but also by the specific characteristics of the receiving environment and the cultural practices through which local communities understand and inhabit their surroundings.

Furthermore, standard acculturation frameworks frequently overlook the differentiated socio-economic positions of individuals undergoing adaptation, for instance, the distinct expectations and pressures experienced by highly skilled migrants, long-term settlers and temporary seasonal workers. Adaptation is shaped by the social scale and relational density of the receiving environment. In small and geographically isolated communities, where social life is characterized by high visibility and dense interpersonal networks, belonging often depends upon the ability to participate in local practices, understand shared meanings and navigate culturally significant expectations (Eriksen 2001).

In island societies, belonging is often negotiated through complex relationships between mobility, locality and social embeddedness. As Karen Fog Olwig argues, migration does not necessarily weaken attachments to place; rather, it may generate new forms of rootedness through everyday engagement with local social and cultural landscapes (Olwig 2007; Smith 2006: 11–15). In such contexts, the natural environment is not merely a physical background for social life, but an active dimension of cultural belonging. Environmental histories of marine hunting demonstrate how relationships between ecosystems, animals and human communities become transformed into cultural practices that carry meanings of continuity, identity and collective memory in sub-arctic societies (cf. Demuth 2019: 35–42).

For migrants encountering the Faroese practice of *Grindadráp* (communal pilot whale hunting), adaptation involves learning how a particular relationship with the marine environment has become embedded within local heritage and collective identity. Engagement with this practice does not simply represent an encounter with a controversial tradition; rather, it constitutes a process through which newcomers negotiate their relationship with the place they inhabit and the community to which they seek to belong. The acquisition of localized environmental and cultural knowledge becomes an important element of putting down roots (acquiring a sense of belonging or “feeling at home”), allowing migrants to connect their physical presence with the historical, ecological and social continuity of the host society (cf. Harrison 2013: 45–49).

Therefore, this article positions heritage knowledge and environmental socialization as important dimensions of migrant home-making. Through engagement with local traditions and understandings of the surrounding environment, migrants negotiate their place within the host community and position themselves in relation to practices that function as symbolic markers of belonging, continuity and collective solidarity.

The population of Polish migrants in the Faroe Islands is far from homogeneous. It encompasses both long-term settlers, frequently embedded in Faroese kinship and social networks, and a mobile population of seasonal workers whose presence is often temporary and economically motivated. These distinct social positions shape migrants' opportunities for belonging, their modes of engagement with local society, and their interpretations of culturally significant practices such as Grindadráp.

Accordingly, this article explores how responses to Grindadráp constitute a symbolic site where questions of belonging, identity and attachment to place are negotiated. As a locally valued yet internationally contested practice, Grindadráp reveals how migrants navigate the intersection between Faroese cultural heritage, environmental understandings, and global debates surrounding conservation and animal ethics. Through their engagement with this practice, migrants negotiate their relationship with the island environment and the local community, gradually developing forms of belonging rooted in everyday participation, cultural learning, and the interpretation of place-specific traditions.

Socio-economic context and the pluralism of Faroese society

To understand how migrants adapt to the Faroe Islands, one must look closely at the archipelago's distinct economic and social architecture. The Faroe Islands represent a highly specific sub-Arctic, oceanic environment where isolation and climatic volatility historically forged an intense work ethos and a collective social dependency (Arge 2014: 18–22). For centuries, the local economy was completely dependent on traditional sheep farming, fowling and fishing (Wylie 1987: 74–79). This material vulnerability created tightly knit, rural communities where social non-conformity was structurally unsustainable; survival required absolute cohesion and mutual reliance during environmental crises.

Today, the Faroese economy is remarkably dynamic and affluent, boasting one of the highest standards of living in the Nordic region, driven by a highly modernized, industrial fishing and aquaculture sector (<https://hagstova.fo/en/business/agriculture-forestry-and-fishing/income-statement>). However, this rapid economic modernization has brought about significant demographic and structural challenges. The archipelago faces persistent labor shortages in fish processing plants, construction, and maritime services. This vacuum has catalyzed unprecedented waves of migration, drawing in foreign workers, predominantly from Central Europe and Southeast Asia, into specific sectors of the economy.

The Polish presence on the archipelago perfectly mirrors this dual economic structure, being structurally bifurcated into two distinct groups. The first is a permanent,

long-term settlement group consisting of approximately 100 individuals who have lived on the islands for years, often decades, and are frequently married to Faroese nationals. The second is a fluid, rotating group of approximately 200 seasonal workers who arrive for short-term contracts in the fish processing factories or construction sectors and maintain minimal social contact outside their work environments (<https://hagstova.fo/en/population/migrations/immigration-and-emigration>; based on author's fieldwork, 2025).

Crucially, the host society itself is not a monolithic block of uncritical defenders of traditional hunting practices. The *Grindadráp* is currently a site of profound internal friction and debate among the Faroese themselves, creating a complex interpretive landscape for incoming migrants (Gaini 2013: 92–96). Since the publication of extensive longitudinal toxicological research by local medical authorities, which proved that pilot whale meat and blubber contain highly dangerous levels of mercury, PCBs, and other marine contaminants, a significant public health debate has emerged (Weihe, Debes, Joensen, Grandjean 2005: 331–334). Many local medical professionals openly advise against consuming the meat, particularly for women and children.

Furthermore, younger generations of Faroese, especially those residing in the capital, Tórshavn, or those who have returned from studying in Denmark or elsewhere, increasingly express discomfort with the tradition (Gaini 2013: 92–96). They view it as a cultural relic that complicates the islands' international standing, noting the severe reputational damage inflicted by global social media campaigns. Organizations like the local initiative *Marni* ("Protect") actively advocate for cetacean protection, showcasing that alternative ecological narratives exist within Faroese culture itself. Thus, Polish migrants arriving on the islands do not encounter a uniform cultural consensus, but rather a society navigating its own internal cracks regarding identity, health, and global visibility.

Research methodology and reflexive limitations

This study draws upon empirical material collected during ethnographical fieldwork conducted in the Faroe Islands from 15 July to 13 August 2025. Given the scarcity of existing literature on the sociological dimensions of contemporary migration to the archipelago, the research design was exploratory, aiming to examine the lived experiences of Polish migrants' adaptation, with particular attention to how newcomers negotiate belonging, develop relationships with place, and engage with culturally and environmentally significant practices within the host society (Babbie 2013; Flick 2009). The primary data consists of 30 in-depth, unstructured ethnographic interviews with Polish nationals residing across various settlements in the archipelago. These interviews

were conducted in natural social settings, such as respondents' homes or local cafes, or during shared outdoor activities, which made it possible to immediately observe how migrants navigated the physical landscape of the islands. All conversations were recorded with explicit consent, transcribed, and analysed utilizing grounded theory coding procedures (Charmaz 2009: 65–72) to allow key conceptual themes concerning belonging, place-making, cultural learning, and migrants' engagement with local heritage practices to emerge directly from the empirical material. In terms of methodological reflexivity and limitations, it is critical to acknowledge an important structural bias within the compiled analytical material. While the research sample deliberately sought out individuals from both the seasonal labor pool and the permanent resident population, the qualitative data and the specific narratives detailing profound cultural alignment are heavily skewed toward long-term, settled individuals.

Temporary seasonal workers, due to their language barriers (lack of English or Faroese) and their isolated position within industrial processing spaces, rarely engage with local cultural events like the *Grindadráp* to any extent beyond superficial observation. Conversely, individuals who have permanently settled on the islands, particularly Polish women married to Faroese men, are deeply embedded within local kinship networks. Their narratives are significantly more expressive, detailed, and defensive of local customs. This overrepresentation of the settled voice is an analytical reality of the fieldwork: individuals who choose to remain permanently are often those who have had more opportunities to develop sustained relationships with local communities, acquire knowledge of Faroese cultural practices, and negotiate their own forms of belonging within the social and environmental landscape of the islands.

Grindadráp in the past and today: evolution of the tradition and heritage acquisition

Grindadráp, the traditional Faroese pilot whale hunt, is both a cornerstone of local cultural identity and one of the most contested examples of the relationship between humans and the environment in the North Atlantic region. Historically associated with the survival of island communities, the practice has become the subject of intense international debate, revealing tensions between locally embedded understandings of heritage and broader global discourses of animal protection and environmental conservation. In a harsh climate, where agriculture was limited to crops resistant to severe sub-Arctic conditions and access to protein was periodically restricted, the meat and blubber of pilot whales (*grind og spik*) constituted a crucial source of energy and vitamins. The hunt, documented as early as the 10th century, was deeply intertwined with the ecological conditions and social organization of isolated island communities (Joensen 2009).

In the past, *Grindadráp* functioned as a complex ritual that integrated the community. When a pod (*grind*) was spotted, information spread rapidly through smoke signal systems or the ringing of church bells. Men in rowboats, acting in a coordinated manner, herded pilot whales towards designated shallow bays. A key element of traditional community praxis was the precise understanding of the seabed contour and animal behaviour to ensure the herding process was as effective as possible. After stranding, the animals were killed with traditional tools, such as the whaling knife (*hvalaknívur*), aiming to break off the spinal cord as quickly as possible. Women's role, although situated outside the direct act of hunting, was fundamental to the sustainability of this local knowledge network. They were responsible for the complex processes of meat preservation, salting, wind-drying (*ræst*), and rendering the fat, which ensured food security for months. The entire process was completed by the fair, free distribution of the catch among the inhabitants, which strengthened social bonds and a sense of mutual dependence, making the hunt a communal act that built the Faroese identity and solidarity (Wylie 1987:56).

Contemporary *Grindadráp*, while retaining its communal character, has undergone a process of profound professionalization and institutionalization. Hunts are conducted under strict government supervision and their participants are required to complete specialized training and hold certificates authorizing slaughter. Although the traditional method of herding is still used, modern motorboats and communication systems have significantly improved the process. A key technological innovation, introduced in response to ethical criticism, was the *mútabani* lance. This tool allows for the immediate killing of the animal, minimizing its suffering and reducing the time of agony to a few seconds (Faroe Islands Government 2023:8–12). Today, the importance of the *Grindadráp* as a source of survival has given way to its symbolic and identity-building function. In an affluent society with a developed economy, pilot whale meat is a prized delicacy consumed during celebratory events, but it no longer constitutes a basis for structural existence.

This transformation highlights that *Grindadráp* must be analytically understood not only as a functional ecological practice, but also as a highly contested form of intangible cultural heritage situated at the intersection of local identity, environmental knowledge, and global debates concerning animal ethics and conservation. The acquisition of knowledge regarding this living heritage becomes a critical vehicle through which newcomers navigate the host society. As scholars of heritage studies emphasize, cultural heritage is not a static repository of historical relics, but an active, continuous process of meaning-making, identity negotiation, and social positioning (Smith 2006: 11–15). For incoming migrants, encountering, understanding, and making sense of such an intense local heritage is not a passive intellectual exercise; rather, it represents a core element of “feeling at home” and embedding oneself

within the historical continuity of the place (Harrison 2013: 45–49). Following Olwig's approach to migration and place-making, belonging should not be understood as a simple outcome of cultural assimilation, but as an ongoing process of becoming attached to place through everyday practices, social relations and participation in locally meaningful forms of life (Olwig 2007). From this perspective, engagement with Grindadráp represents not merely an encounter with a cultural tradition, but an opportunity for migrants to learn how the island environment is experienced, valued and socially inhabited by the receiving community. Engaging with the meanings and practices associated with the hunt becomes an important dimension of migrants' negotiation of belonging, allowing them to develop a relationship with the place they inhabit and participate in the collective narratives through which Faroese society understands its connection with the surrounding environment.

As outlined in the previous section, the international controversy surrounding *Grindadráp* should not be understood as a simple opposition between Faroese tradition and external criticism. Rather, as already noted, the practice has become a field of internal debate within Faroese society, where different understandings of heritage, sustainability and human relationships with the marine environment coexist. As mentioned above, contemporary Faroese society is far from homogeneous in its attitudes towards *Grindadráp*. Although this tradition enjoys widespread public support, critical voices from Faroese people themselves are becoming increasingly louder across the archipelago, which constitutes a significant element of the internal dynamics of local cultural heritage. This opposition does not always stem from the adoption of external, continental ethical norms, but often has its roots in local reflection on the changing world. The main argument raised by Faroese opponents of the hunt is health safety. As noted earlier, following the publication of the groundbreaking research on high mercury and PCB levels in cetacean meat, some members of the public, including many medical professionals, began to openly question the validity of continuing a tradition that they believed endangered the health of future generations (Weihe et al. 2005: 331–334). For this group of the Faroese, intangible heritage should remain dynamic and adapt to new existential threats, which in this case would mean ceasing the consumption of contaminated meat.

Furthermore, younger generations of the Faroese, particularly those with experience of studying abroad, increasingly question Grindadráp as a practice that may conflict with the image of the Faroe Islands as a society integrated into global debates on conservation and animal welfare. Discussions about the “aesthetics” of hunting in the age of social media, as well as the emergence of local organizations opposing the practice, demonstrate that alternative ecological interpretations have developed within Faroese society itself (Gaini 2013: 89). Building on the discussion presented above, this internal pluralism is particularly important for understanding how Polish migrants

negotiate belonging within Faroese society. Encountering competing interpretations of Grindadráp, migrants engage with different narratives concerning heritage, environmental responsibility and local identity. While defenders of the practice emphasize its sustainability and cultural significance, critics highlight concerns related to animal welfare and changing understandings of heritage (Bloch, Desportes, Zachariassen, Christiansen 2003: 200). Thus, Grindadráp constitutes a dynamic field of negotiation where ecological knowledge, identity and global conservation debates intertwine, shaping how migrants develop their relationship with place and community (cf. Smith 2006).

Discussion of empirical results: avigating the Grindadráp as living heritage

The qualitative analysis reveals that Grindadráp operates as a symbolic arena through which Polish migrants negotiate their social and emotional positions within Faroese society. Responses to this practice are highly differentiated and correspond closely to migrants' length of residence, family status and degree of engagement with local cultural heritage. For many newcomers, especially long-term settlers, developing a sense of belonging involves navigating between different interpretations of Grindadráp: the local understanding of the practice as an element of Faroese history, identity and community life, and the broader European and international discourses that often frame whale hunting primarily through the perspectives of animal welfare and environmental protection. Rather than abandoning previous values, migrants gradually acquire contextual knowledge that allows them to understand the cultural meanings attached to this practice and to position themselves within the social debates surrounding it. This process is clearly expressed by Respondent 3, a vegetarian who has lived on the islands for ten years and speaks fluent Faroese:

I can't judge it in a binary way. I'd have to live here for generations to fully understand what it means to them. As a vegetarian, it's difficult for me; I only eat fish because I have to, for health reasons, and I can't deny whale hunting, since I come from a country where many cows, pigs, and chickens are raised in terrible conditions. Grindadráp is rare here; they have their own rules about it and they don't do it thoughtlessly... (Respondent 3, interview, 17 July 2025).

This narrative demonstrates the way in which migrants develop interpretive strategies for understanding a highly contested heritage practice within its local context. Rather than simply adopting or rejecting the practice, the respondent situates Grindadráp within broader debates concerning animal welfare, sustainability and human relationships with animals. By comparing the regulated, localized and non-industrial character of Faroese pilot whale hunting with the conditions of industrialized factory

farming, she emphasizes the specific social and ecological framework in which the practice takes place. Her account highlights how acquiring knowledge about local traditions enables migrants to understand the meanings attached to heritage practices and to negotiate their own relationship with the community and the place they inhabit. In this sense, engagement with Grindadráp becomes part of the process through which a sense of belonging is gradually developed.

For Polish migrants who have married into Faroese families, defending the hunt becomes an act of familial loyalty and an active internalization of the community's historical trauma, deeply tied to kinship, collective memory, and social solidarity. Here, the process of "feeling at home" is achieved by absorbing the historical depth of the islands' living heritage. Respondent 9, a Polish woman married to a Faroese national, explicitly connects the contemporary practice to the historical struggle for survival in the North Atlantic:

It's so... well, it wasn't easy, this constant struggle for existence and such uncertainty, you know... Will the weather be good, can they sail out, can they catch whales, because really... really, a day-to-day life! [...] That's why they're so humble, really. Although we know that life is different today, we have different accessibility, but sometimes, for example... I remember when we had a strike and we couldn't, you know... the ships wouldn't come with food, we're terribly limited here, really [...]. And that's why they, from this lamb, from this sheep, they use everything, and these intestines, everything... And that's understandable, because that's how they used to have to do to survive (Respondent 9, interview, 1 August 2025).

Respondent 9 effectively adopts the collective historical memory embedded in Faroese intangible heritage. By invoking a modern crisis, a dockworkers' strike that temporarily halted food supply ships, she argues that the islands' geographic isolation creates a persistent, structural vulnerability. In her view, the *Grindadráp* is not an archaic sport, but an ongoing, active symbol of food security and resource maximization. Her process of putting down roots within the local social fabric is evident: her personal culinary preferences are subordinated to her deep respect for the community's historical narratives of survival, demonstrating how the acquisition of heritage knowledge functions as a tool for domestic spatial socialization.

On the other hand, for newer or more structurally detached migrants, the process of finding their place occurs not through deep ideological alignment from the outset, but through initial participation in the local gift economy, which serves as a pragmatic introduction to Faroese heritage. The traditional distribution of whale meat (*grindabýti*), which is distributed equally and free of charge among the inhabitants of the hunting district, acts as a powerful mechanism of social inclusion. Respondent 12, a short-term resident with limited language skills, describes his encounter with this practice:

I'd been here a few months, and there was a whale hunt. [...] the day after the hunt I received a package of whale meat, and what a shock... well, I was surprised, I didn't know what to do with it at all, I had to look for a recipe. It was strange. And nice, very nice [...] everyone in the area gets something from the hunt. It may not be a pleasant tradition, but they really don't waste anything... [laughter]. These animals are big, lots of meat, skin, bones. Apparently, they make something out of everything, they don't throw anything away, that is important to them (Respondent 12, interview, 9 August 2025).

As classic anthropological theory establishes (cf. Mauss 1925: 16–21), receiving a gift creates a structural bond of reciprocity and inclusion. For Respondent 12, receiving the meat from his neighbors made him feel recognized, signaling an early, pragmatic phase of becoming rooted in a place and acquiring a sense of being “at home”. Even without a sophisticated understanding of Faroese history, the physical act of preparing and consuming the meat forces the migrant to engage directly with local domestic traditions and tangible elements of intangible heritage, leading to a pragmatic defense of the hunt based on the shared community value of zero-waste efficiency.

At the most profound level of spatial socialization, the migrant's personal identity becomes completely intertwined with the heritage of the place, promoting a transformed self-awareness where the individual acts as an “ambassador” of the host culture, actively defending its core traditions against external, global condemnation. Respondent 5 expresses deep frustration with how international media and environmental organizations depict the archipelago:

It is unfair, unjust. Just look at it. This place should be famous for what we have here, for this nature, for peace, for safety, not for the supposed slaughter of whales. If only someone would take care of it properly, but if you read all these articles about *Grindadráp*, there's no information about it being monitored, about there being a “killing director” [*grindaformaður*]... That doesn't sound good, but he's making sure it doesn't turn into a bloodbath, but that it serves the purpose it served in the past, and could serve today (Respondent 5, interview, 27 July 2025).

Respondent 5's narrative incorporates specific Faroese legal and cultural terminology, such as the *grindaformaður* (the district whaling commander responsible for overseeing the execution of the hunt). Her emotional defensiveness demonstrates that she no longer views herself as an outside observer looking at a foreign ritual; she speaks from an internalized “we” position, having fully embraced the local heritage as her own. Confronted by global anti-whaling campaigns (e.g., Sea Shepherd Global 2016), she actively resists the external “authorized heritage discourse” that vilifies the practice. By transforming her defensive stance into a primary marker of local belonging, she demonstrates that understanding and validating the *Grindadráp* has become the ultimate prerequisite for her complete integration into the Faroese cultural universe.

Conclusions

The restructuring of this empirical material demonstrates that the cultural adaptation of Polish migrants in the Faroe Islands is a highly non-linear, structurally differentiated process wherein the reception of local traditions serves as a primary barometer of integration. Moving beyond simplified, classic frameworks of acculturation, we observe that acquiring the feeling of “being at home” in an isolated island community requires navigating intense cultural focal points. In this context, the Grindadráp operates as the ultimate symbolic threshold and a foundational pillar of local intangible cultural heritage. This study argues that migration to a small-scale, geographically isolated archipelago creates specific conditions that intensify the process of spatial and cultural socialization. Rather than viewing adaptation as a psychological shift in abstract values, the reception of Grindadráp demonstrates how belonging is actively negotiated through everyday practices and engagement with locally embedded, environmentally grounded heritage. Drawing on contemporary anthropological perspectives on place-making and on the process of putting down roots (cf. Olwig 2007; Smith 2006), the article examines how newcomers navigate their position within a highly dense relational network and a distinctive marine environment. The movement from a continental European setting to a sub-Arctic, geographically confined archipelago introduces migrants to distinct environmental and sociocultural realities. This encounter does not trigger a radical shift in personal moral frameworks. However, when asked by a researcher, the newcomers position themselves in relation to a practice that is highly central to local identity. In a tightly knit society, navigating this contested tradition becomes less about re-evaluating one’s internal values and more about engaging with the social expectations, community boundaries, and historical contexts of the host community. Consequently, encountering a highly contested heritage practice such as the whale hunt initiates a complex process of spatial and cultural socialization, through which migrants learn to interpret the meanings attached to local traditions, negotiate their relationship with the island environment, and gradually develop a sense of belonging within the host community.

For temporary seasonal workers, Grindadráp rarely transcends the status of an exotic or pragmatic curiosity. However, for long-term settlers, acquiring knowledge of this living heritage is a fundamental strategy for transforming a foreign space into a meaningful place. By participating in the traditional gift economy (*grindabýti*) and internalizing collective historical memories of survival in the North Atlantic island environment, these individuals transition from an outsider’s view, one often shaped by global conservation narratives, to a localized understanding of the practice. Crucially, this process allows migrants to situate Grindadráp within its broader cultural, ecological and historical context, moving beyond dominant global representations to understand its deep connections with community solidarity, local identity, and relations between the human beings and their environment.

Ultimately, this article highlights that what is required in order for a person to become culturally rooted in small-scale communities is more than structural employment; the process of putting down one's roots demands active engagement with the internal frictions of the host community. By navigating local debates surrounding health risks, global visibility and ecological ethics, Polish migrants cease to be mere outside observers. They utilize intangible heritage as a vehicle for emotional alignment, proving that making oneself at home is achieved when the host society's contemporary identity struggles are fully embraced. Cultural rootedness is thus demonstrated not by passive assimilation, but by active navigation through internal dialogues where localized heritage intersects with global environmental discourses and changing perceptions of nature.

Closure

The insights gathered from this exploratory study open up vital avenues for future scholarly debate within migration anthropology and critical heritage studies. By moving away from rigid, functionalist perspectives that view local customs as static artefacts, this research highlights the necessity of analyzing intangible cultural heritage as a dynamic, deeply contested space of social negotiation. In an era characterized by unprecedented global mobility and intensifying cultural flows, the transmission and acquisition of heritage knowledge can no longer be examined solely through the lens of internal, monocultural reproduction. Instead, future research must urgently address how diverse migrant groups process and internalize, or resist, highly localized and globally polarized traditions, particularly in geographically isolated or tightly knit communities where social cohesion demands strict alignment with collective memory. The case of Polish migrants in the Faroe Islands underscores that becoming culturally rooted is fundamentally a process of semiotic and spatial domestication, where the ultimate challenge for the newcomer is not merely structural assimilation, but navigating the internal cracks, ethical debates and public health anxieties of the host society itself. Ultimately, expanding this research paradigm to other migrant cohorts and comparative geographical contexts will offer deeper insights into how contemporary societies build social resilience, manage reputational risks in the age of global social media, and renegotiate the boundaries of belonging when ancient island heritage collides with modern continental ethics.

Bibliography

- Arge, J. (2014). *Føroya søga: Land og fólk í túsund ár*. Tórshavn: Føroya Skúlabólagrunnur.
- Babbie, E. (2013). *The Practice of Social Research*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning.
- Berry, J.W. (1997). Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology*, 46(1), 5–34. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>
- Bloch, D., Desportes, G., Zachariassen, M., Christiansen, B. (2003). The Whaling Director's Report on Faroese Pilot Whaling. *Fróðskaparrit*, 51, 185–212.
- Charmaz, K. (2009). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London: Sage Publications.
- Demuth, B. (2019). *Floating Coast: An Environmental History of the Bering Strait*. New York: W.W. Norton & Company.
- Eriksen, T.H. (2001). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.
- Faroe Islands Government (2023). *Faroese Pilot Whaling: Act and Regulations*. Tórshavn: Ministry of Foreign Affairs and Culture.
- Flick, U. (2009). *An Introduction to Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Gaini, F. (2013). *Among the Island Adolescents: South Pacific and North Atlantic Youth Cultures*. Tórshavn: Fróðskapur / Faroe University Press.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: Critical Approaches*. London: Routledge.
- Joensen, J.P. (2009). *Pilot whaling in the Faroe Islands: History, ethnography, symbol*. Tórshavn: Faroe University Press.
- Mauss, M. (1925). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West.
- Olwig, K.F. (2007). *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham: Duke University Press.
- Sea Shepherd Global (2016, 2 August). *Sea Shepherd Captain Returns to the Faroe Islands to demand Landmark Trial Court Date*. Acquired from: https://www.seashepherdglobal.org/latest-news/sea-shepherd_captain_returns_to_the_faroe_islands/
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. London: Routledge.
- Weihe, P., Debes, F., Joensen, H.D., Grandjean, P. (2005). Environmental Contaminants and Public Health in the Faroe Islands. *Fróðskaparrit*, 53, 323–341.
- Wylie, J. (1987). *The Faroe Islands: Interpretations of History*. Lexington: University Press of Kentucky.

Online sources

- Hagstova Føroya. Statistics Faroe Islands: <https://hagstova.fo/en/business/agriculture-forestry-and-fishing/income-statement>
- Hagstova Føroya. Statistics Faroe Islands: <https://hagstova.fo/en/population/migrations/immigration-and-emigration>

Summary

The article addresses the complex relationship between the cultural adaptation of migrants and their perception of local traditions. Based on exploratory fieldwork conducted in the summer of 2025 in the Faroe Islands, using 30 in-depth ethnographic narrative interviews, the analysis focuses on how

Polish migrants interpret the practice of *Grindadráp* (traditional pilot whale hunting). Drawing on contemporary migration scholarship, this study examines how engagement with a locally valued yet internationally contested cultural practice serves as a mechanism for emotional and cultural rootedness ("feeling at home"). Situated at the intersection of Faroese cultural identity and global conservation debates, *Grindadráp* provides a unique lens through which to explore migrants' negotiations of belonging in a distinctive island environment. The findings show that the reception of *Grindadráp* is not uniform and functions as a significant barometer of migrants' integration. While temporary seasonal workers tend towards pragmatic or detached rationalization, long-term settlers, particularly those integrated into Faroese families, are more likely to internalize and defend the practice against external criticism. The paper highlights the multidimensionality of adaptation in small, geographically isolated island communities, showing how migrants negotiate belonging through their engagement with local cultural heritage and the socio-cultural dynamics surrounding a highly contested tradition.

Keywords: migration anthropology, Faroe Islands, Grindadráp, acculturation, cultural heritage, identity, rootedness

Streszczenie

Artykuł podejmuje problem złożonej relacji między kulturową adaptacją migrantów a ich postrzeganiem lokalnych tradycji. Opierając się na eksploracyjnych badaniach terenowych przeprowadzonych latem 2025 roku na Wyspach Owczych, obejmujących 30 pogłębionych etnograficznych wywiadów narracyjnych, analiza koncentruje się na sposobach, w jakie polscy migranci interpretują praktykę Grindadráp (tradycyjnego połowu grindwali). Odwołując się do współczesnych badań nad migracjami, artykuł analizuje, w jaki sposób zaangażowanie w lokalnie cenioną, lecz jednocześnie międzynarodowo kontestowaną praktykę kulturową staje się mechanizmem emocjonalnego i kulturowego zakorzenienia (poczucia „bycia u siebie”). Grindadráp, usytuowany na styku farerskiej tożsamości kulturowej oraz globalnych debat dotyczących ochrony przyrody, stanowi wyjątkową perspektywę do analizy sposobów, w jakie migranci negocjują swoje poczucie przynależności w specyficznym środowisku wyspiarskim. Wyniki badań pokazują, że odbiór Grindadráp nie jest jednolity i stanowi istotny wskaźnik stopnia integracji migrantów. Podczas gdy sezonowi pracownicy częściej przyjmują postawę pragmatycznej lub zdystansowanej racjonalizacji, migranci osiedleni na stałe, zwłaszcza związani z rodzinami farerskimi, częściej internalizują tę praktykę i bronią jej przed zewnętrzną krytyką. Artykuł ukazuje wielowymiarowy charakter procesów adaptacyjnych w małych, geograficznie izolowanych społecznościach wyspiarskich, pokazując, w jaki sposób migranci negocjują swoją przynależność poprzez zaangażowanie w lokalne dziedzictwo kulturowe oraz społeczno-kulturowe uwarunkowania otaczające wysoce kontestowaną tradycję.

Słowa kluczowe: antropologia migracji, Wyspy Owcze, Grindadráp, akulturacja, dziedzictwo kulturowe, tożsamość, zakorzenianie się

Translated by Author

Ewa Kępa

e.kepa@uwb.edu.pl<https://orcid.org/0000-0002-1836-3083>

Uniwersytet w Białymstoku

Wydział Studiów Kulturowych

Zakład Studiów nad Kulturą Współczesną i Filmem

Krosno tkackie – narzędzie do ożywiania tradycji tkackich na Podlasiu

*The weaving loom – a tool for the revival
of weaving traditions in Podlachia*

Prezentowany artykuł powstał w ramach badań nad obecnością i znaczeniem tkactwa ręcznego w życiu i twórczości współczesnych pasjonatów tkania, uczestniczących w procesie ożywiania tradycji tkackich na Podlasiu, których połączyła wystawa „SpoTKANIE”, zorganizowana w 2023 r. przez Podlaski Instytut Kultury w Białymstoku w ramach IV Festiwalu „Podlaskie Sploty”. Jej celem było zaprezentowanie twórczości tkackiej osób pobierających naukę tkania w ramach warsztatów organizowanych przez wymienioną instytucję. Tematem niniejszego opracowania są krosna tkackie, które w rękach uczestniczek i uczestników przywołanych badań stanowią narzędzie ekspresji i komunikowania się ze światem.

Podlasie – obszar administracyjny o unikalnych tradycjach tkackich

Termin „Podlasie”, którego używam w niniejszej publikacji, odnosi się do obszaru administracyjnego zarysowanego granicami obecnego województwa podlaskiego. Warto podkreślić, że nie pokrywają się one z granicami Podlasia „historycznego” i geograficznego. Obecnie województwo podlaskie obejmuje również Suwalszczyznę oraz część

Mazowsza (Barwiński 2014: 282–284; Gloger 1900)¹. Jego teren należy do obszarów Polski północno-wschodniej, które od dawna cechuje „najbogatszy i najszerzy wachlarz wyrobów tkackich” (Reinfuss 1961: 133). O ich różnorodności decydowało pogranicze kulturowe. Od wieków przenikały się tu wpływy kultury zachodnioeuropejskiej, skandynawskiej oraz wschodniej (wielkoruskiej) (Grabowski 1959: 38; Moszyński 1967: 348–349). Za tkaniny najbardziej charakterystyczne dla północno-wschodniej Polski uznaje się radziuszki (wielonicielnicowe tkaniny przetykane), sejpaki (tkaniny wybierane o romboidalnych wzorach) i dywany dwuosnowowe (Pokropek 2019: 414)². Spotykane są tu również perebory (tkaniny wybierane tkane ze stębnówką), kilimy, kra-ciaki, krajki i tkaniny broszowane.

Wszystkie wymienione rodzaje tkanin wykonywano niegdyś na wsi ręcznie na krosnach poziomych w ramach gospodarki samowystarczalnej. Tradycyjne krosno³, nazywane też warsztatem ze staciwami, odpowiada swoją budową konstrukcji krosna poziomego podnóżkowego znanego z epoki młodszej kamienia (por. Grömer 2016: VII, 110). Składa się z dwóch ram (staciw), w które wmontowane są dwa ruchome wały: tylny, służący do nawijania nici osnowy, oraz przedni, „odbierający” utkane płótno. Do górnych belek łączących staciwa przymocowane są ruchome nicielnice oraz bidło z płochą. Od dołu nicielnice podwiązuje się do podnóżków (pedałów), których naciśnięcie podnosi je lub opuszcza, tworząc tkacki „ziew”. Bidło służy do dobijania nitki wątku (Pokropek 2019: 410–412).

Na wsi najbardziej popularne były warsztaty wąskie, które umożliwiały tkanie płótna o szerokości około 75 cm. Najprostszy splot płótna otrzymywano przy zastosowaniu dwóch nicielnic. Ich większa liczba umożliwia tkanie bardziej skomplikowanych splotów. Najbardziej popularny był splot rządkowy (skośny) pozwalający uzyskać skosy prawo- i lewoskrętne, jodełki, romby czy kwadraciki (Pokropek 2019: 410–414). Na podlaskiej wsi oprócz płótna wykonywano również tkaniny dekoracyjne o skomplikowanych wzorach, w tym dywany dwuosnowowe, z których Podlasie zasłynęło najbardziej (Kowalczyk 2022).

Na wsi tkęły prawie wyłącznie kobiety, najczęściej ubogie (Krzysztofowicz 1972: 111). Tkactwo stanowiło mało prestiżowe zajęcie, należące do ich obowiązków związanych z prowadzeniem gospodarstwa domowego (Orynżyna 1938: 23). Mężczyźni tkactwem zajmowali się rzadko (Grabowski 1959: 39), a jeśli już, przybierało ono charakter

1 Świadoma przytoczonych słów, nie rozwijam szerzej tego zagadnienia, ponieważ jego omówienie znacznie przekracza ramy tego artykułu.

2 Wymienione nazwy tkanin i odpowiadające im techniki tkackie stosuje Podlaski Instytut Kultury w Białymstoku, który prowadzi działania w zakresie reaktywacji tradycji tkackich województwa podlaskiego.

3 W artykule zdecydowałam się stosować wymiennie określenia krosna: „ludowe”, „tradycyjne”, „wiejskie” i „dawne”. Na gruncie etnologii terminy te mają odmienne zakresy semantyczne, jednak omówienie tego zagadnienia wykracza poza ramy niniejszego tekstu.

czynności zawodowej (Zielińska-John 2024:5). W ramach gospodarki samowystarczalnej tkano przede wszystkim z konieczności, by zaspokoić własne potrzeby. Wykonywano tkaniny użytkowe na odzież, pościel, obrusy, narzuty, chodniki i worki. Niektóre z nich pełniły też funkcje dekoracyjne i obrzędowe. Młode kobiety samodzielnie przygotowywały także z myślą o swoim posagu (Piskorz-Branekova, Pluta 2022: 19; Ciesielski 2004:32; Pluta 2023:6). Tkanie było zajęciem trudnym, czasochłonnym i wymagającym dużego wysiłku fizycznego oraz precyzji. Janina Orynżyna pisała: „Mimo [...] prostoty techniki wytkąć równe, cienkie i gęste płótno jest sztuką” (Orynżyna 1938:43). Kobiety wykonywały tę pracę najczęściej dopiero po wypełnieniu innych obowiązków gospodarskich, niejednokrotnie kosztem snu. Jednocześnie dla niektórych z nich stanowiła ona możliwość zaspokajania potrzeby tworzenia. Szukały bowiem spełnienia w czynnościach, które podejmowały na co dzień, a tkactwo należało do zajęć oferujących możliwość twórczej ekspresji. Działo się tak, ponieważ zajmowanie się nim stwarzało okazję do komponowania kolorów i wzorów, do wykonania rzeczy wyjątkowych. W przypadku niektórych kobiet tkactwo było także narzędziem zdobywania dodatkowych środków do życia, stając się źródłem poczucia sprawczości⁴.

Wraz z rozwojem przemysłu oraz pod wpływem „kresu kultury chłopskiej” (Myśliwski 2004) tkaczki chętnie porzucały krosna. Gdy zaistniała możliwość kupowania gotowych tkanin wytwarzanych przemysłowo, a umiejętność ich samodzielnego wykonywania przestała być na wsi niezbędna, wiele krosien zniszczono i spalono. O zachowaniu ciągłości tradycji wykonawczej w zakresie tkactwa na obszarze obecnego województwa podlaskiego zdecydował splot uwarunkowań historycznych, geograficznych i społeczno-ekonomicznych. Ważną rolę w tym procesie odegrały kobiety, które tkwały w domu z potrzeby zapewnienia przetrwania sobie i swoim bliskim (Fryś-Pietraszkowa 1988: 118–119; Pokropek 1978: 22; Reinfuss 1961: 134). Tkactwo ręczne na terenie Podlasia zostało zachowane także dzięki wsparciu, ale i pod nadzorem instytucji oraz osób „z zewnątrz”. Przez dziesiątki lat artyści, etnografowie i specjaliści z innych dziedzin dbali o to, by tradycyjne wzory nie zaginęły oraz by nie zanikła zdolność ich ręcznego wykonywania (Klekot 2014: 94–97). Przywołane okoliczności sprawiły, że w drugiej połowie XX w. na terenie północno-wschodniej Polski kobiety nadal zajmowały się tkaniem. Dla wielu z nich wytwarzanie tkanin na zamówienie miało być wówczas okazją do zarabiania pierwszych własnych pieniędzy.

Gdy pod koniec lat 90. XX w. odnotowano w Polsce znaczny spadek zainteresowania rzemiosłem tkackim (Królikowska 1997:54), Wojewódzki Ośrodek Animacji

4 O subwersywnej roli rękodzieła w życiu kobiet jako jedna z pierwszych pisała Rozsika Parker zwracając uwagę, że w przeszłości wielokrotnie stawiało się ono źródłem przyjemności tworzenia i ekspresji siebie w warunkach, które ograniczały ich wolność (Parker 2010).

Kultury w Białymstoku⁵ podjął działania służące zachowaniu lokalnych tradycji tkackich. Jego działalność jest kontynuowana do dziś przez Podlaski Instytut Kultury w Białymstoku (dalej: PIK) (Kunicka 2024). Począwszy od 2020 r. PIK organizuje Festiwal „Podlaskie Sploty” (Kunicka 2020: 4). Podczas tego cyklicznego wydarzenia odbywają się m.in. tkackie warsztaty, w trakcie których można zdobyć umiejętność posługiwania się wybraną techniką tkania współpracując z mistrzynią lub mistrzem, wykonując tkaniny na starych, blisko stuletnich wiejskich krosnach. W ramach projektu „Podlaskie Sploty” organizowano warsztaty tkania chodników, kilimów, tkaniny dwuosnowowej, sejpaku, pereborów, tkaniny przetykanej (radiuszki) oraz tkaniny broszowanej. Wspomniane kursy odegrały niebagatelną rolę w życiu i twórczości uczestniczek i uczestników moich badań.

Na marginesie warto dodać, że procesy rewitalizacji tradycyjnego rzemiosła zachodzą również w innych regionach Polski i Europy, gdzie przybierają m.in. formę docierania do depozytariuszy żywej tradycji oraz przedsięwzięć zmierzających do ocalenia ginących umiejętności i zawodów. Wśród przykładów tego rodzaju inicjatyw podejmowanych w zakresie tkactwa można wymienić zakończone sukcesem starania o wpisanie tradycji wykonywania nadbużańskich pereborów na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego. Przywołane działania wpisują się w szerszy trend „powrotu do rzemiosła”, który wiąże się z traktowaniem ręcznego wykonywania artefaktów jako antidotum na tempo współczesnego życia, sposób poszukiwania więzi z naturą i wzmacniania tożsamości, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Metodologia zaangażowana: autoetnografia i „gęste uczestnictwo” w społeczności tkackiej

W czerwcu 2023 r. PIK zorganizował wystawę „SpoTKANIE”. Miała ona charakter podsumowania dotychczasowych działań prowadzonych przez tę instytucję w zakresie troski o ciągłość tradycji wykonawczej tkactwa ręcznego. Wystawa stała się okazją do zaprezentowania różnorodności perspektyw i interpretacji, jakie uczennice i uczniowie mistrzyń i mistrzów tkactwa, przez organizatora wystawy określili mianem „młodego pokolenia tkaczek i tkaczy”, wnieśli do tradycyjnego rzemiosła. Pojawiły się na niej tkaniny wykonane przez 29 osób, które na przestrzeni lat uczyły się tkać perebory, radiuszki, sejpaki, tkaniny dwuosnowowe i chodniki pod okiem tkaczy i tkaczek związanych z Podlasie⁶.

⁵ W 2020 r. Wojewódzki Ośrodek Animacji Kultury zmienił nazwę na Podlaski Instytut Kultury.

⁶ Na wspomnianej wystawie zaprezentowano również prace mistrzyni Ireny Ignaciuk.

Przywołana wystawa stała się załącznikiem i punktem wyjścia do opracowania projektu badań terenowych, które od 2023 do 2024 r. prowadziłam z perspektywy osoby osobiście zaangażowanej w proces ożywiania lokalnych tradycji tkackich. Jestem absolwentką warsztatów organizowanych przez PIK, tkam wykorzystując w swojej twórczości tradycyjne techniki tkackie. Należę również do grona, przywołanych już 29 autorek i autorów prezentujących swoje prace na wystawie „SpoTKANIE”, których zaprosiłam do udziału w przeprowadzonych badaniach. Wszyscy moje zaproszenie przyjęli.

W 2023 r. uczestnicy wystawy, wraz ze mną, byli w wieku od 28 do 71 lat, 28 osób miało wykształcenie wyższe, 1 średnie. Tylko w przypadku niektórych osób tkanie spletało się aktywnością zawodową. Wśród zawodów przez nas wyuczonych i wykonywanych znajdowały się m.in. biolog, pedagog, ekonomista, specjalista PR, dekorator wnętrz, lekarz weterynarii, informatyk, technik analityki medycznej, artysta, prawnik, pisarz, dziennikarz, technik fizjoterapii i opiekun osób starszych. Trzy osoby przebywały na emeryturze. W przeciwieństwie do naszych babek tkaliśmy z wyboru. Tkanie to nasza pasja, hobby, zajęcie, które najczęściej wykonywaliśmy w czasie wolnym.

Z Podlasiem jesteśmy związani wszyscy, 18 osób się tu urodziło i wychowało, 22 osoby mieszkały tu na stałe. Jedynie 5 urodziło się i mieszkało poza województwem podlaskim. Ponad połowa tkając kontynuuje rodzinne tradycje. W 2023 r. nasze doświadczenie tkackie w pracy przy krosnach było zróżnicowane. Znajdowały się wśród nas osoby początkujące – 5 osób w momencie otwarcia wystawy tkąło jedynie od roku, 22 miały kilkuletnią praktykę, a 2 doświadczenie tkackie dłuższe niż 10 lat – w tym trzydziestolatek, który tka od dziecka. Warto również podkreślić, że w badanej grupie znajdowało się jedynie 2 mężczyzn.



II. 1. Wernisaż wystawy „SpoTKANIE”, 10.06.2023. Fot. M. Adamski / PIK w Białymstoku (2023).

Dane, których wyniki przedstawiam, gromadziłam za pomocą pogłębianych wywiadów indywidualnych oraz uczestnicząc aktywnie w życiu „tkackiej społeczności”. Badania nad ożywieniem tkactwa tradycyjnego prowadziłam od wewnątrz, jako osoba aktywnie zaangażowana w ten proces. Owo zaangażowanie jest wielowymiarowe. W moim przypadku badania obejmowały także tworzenie tkanin na krośnie, uczestniczenie w tkackich warsztatach, spotkaniach, plenerach, konkursach i wystawach. Praca w terenie obejmowała również podróże i wiele rozmów prowadzonych z tymi, którzy tkali siedząc przy krosnach obok mnie. Prowadząc badania zdecydowałam się zatem na perspektywę autoetnograficzną oraz korzystanie z koncepcji gęstego uczestnictwa (*thick participation*), sprzyjające praktykowaniu antropologii w kategoriach autorefleksyjnych i autobiograficznych (Adams, Jones, Ellis 2015: 33; Samudra 2008; Majbroda 2023: 187), na współdziałanie, współmyślenie i współbycie z osobami zaproszonymi do udziału w prowadzonym badaniu, które stały się moimi partnerami w terenie.

Badając sposoby obecności krosna tkackiego w życiu i twórczości uczestniczek oraz uczestników moich badań, przywołuję m.in. rozważania nad relacją człowieka z otaczającym go światem obecne w pracach Martina Heideggera (1974), Richarda Sennetta (2008) oraz Tima Ingolda (2008). W przyjętym ujęciu praktykowanie rzemiosła postrzegam jako pracę z materiałami poprzez rytmiczną aktywność ciała, stanowiącą istotny wymiar konstituowania zarówno podmiotowej tożsamości, jak i świata przeżywanego. W świetle przywołanych teorii krosno nie funkcjonuje jedynie jako przedmiot, lecz jako rzecz i narzędzie „bycia-w-świecie”. W obliczu powyższego wykonywanie tkanin na krosnach, z których każde ma swoją indywidualną historię, a z którymi czujemy się niejednokrotnie związani emocjonalnie, przyglądam się jako sposobowi uczestnictwa w „świecie-w-trakcie-tworzenia” (*world-in-formation*), umożliwiającemu wytwarzanie poczucia ciągłości, rytmiczności oraz zakorzenienia (Ingold 2008: 1802).

W celu zrozumienia, w jaki sposób ręczne tkactwo tradycyjne jawi się w naszym doświadczeniu i działalności, sięgnęłam po sposób prowadzenia badań, w które włączyłam pracę przy krośnie – poznanie ucieleśnione (*embodied cognition*) (Groth 2017; Ingold 2013: 9; Klekot 2018: 85; Nimkulrat 2024: 143–144). Metodologiczne inspiracje w tym zakresie czerpałam m.in. z obszaru badań opartych na sztuce (*art-based research*) (Konstantinou, Anagnostopoulos 2019; Leavy 2020; Feder-Nadoff 2019), przybierających w kontekście moich badań jednocześnie postać metodologii opartej na rzemiośle (*craft-based methodology*) (por. Fisk 2019; Lervad 2016; Rogers 2019).

Pozostaję świadoma, że przyjęta perspektywa, umożliwiająca wgląd w badane praktyki „od wewnątrz”, wymaga stałej autorefleksji nad własną pozycją badawczą. Może bowiem wpływać na sposób interpretacji materiału i zakres dostrzeganych zjawisk. Osiągnięcie analitycznego dystansu wymagało ode mnie wypracowania krytycznego spojrzenia zarówno na własną pasję do tradycyjnego tkactwa, jak i na relacje łączące mnie z osobami uczestniczącymi w badaniach.

Stare wiejskie krosno jako narzędzie twórczej ekspresji podejmowanej z wyboru – nowe oblicze tkactwa ręcznego na Podlasiu

Do dziś podstawowym sprzętem niezbędnym do tworzenia tkanin tradycyjnymi technikami jest podłogowe krosno tkackie. To urządzenie niezwykle proste, wykonywane zazwyczaj przez wiejskich stolarzy lub gospodarzy, którzy posiadali do tego stosowne narzędzia i umiejętności. Jeszcze dziś twórczynie ludowe pracują na krosnach skonstruowanych przez ich mężów, ojców czy dziadków, także licząc na ich wsparcie, gdy trzeba warsztat naprawić.

Krosna wpływają na formę tkanin, decydują o wykonywanych wzorach, gęstości splotu i szerokości materiału. Od ich budowy zależy również komfort pracy. O wyborze krosien, na których tkali uczestniczki i uczestnicy przeprowadzonych badań, decydowało wiele czynników, od technicznych począwszy, poprzez ekonomiczne, po sentymentalne. Osoby uczestniczące w wystawie „SpoTKANIE” sięgały zarówno po krosna tradycyjne, jak i współczesne. Znaczące pozostaje jednak to, że aż 23 z 29 badanych, swoje tkaniny wykonywało na krosnach „ludowych”.

O szczególnieym stosunku do starych krosien mówiła respondentka, która uznała, że potrzebuje takich, które mają duszę: „Krosna stare są takie cudowne (...). Bo one były robione pod właściciela. One mają duszę i tą dodatkową wartość, którą bardzo szanuję. (...) [Moje] krosna są (...) z 1928 r. (...) Mają wyrzeźbioną datę. I były zrobione przez ojca dla córki” (W. 6, k., l. 48). Podobną wypowiedź sformułowała inna uczestniczka badań, która powiedziała: „Z krosnami ludowymi czuję swoistą więź. Lubię skrzypienie starego wypracowanego drewna, jego dotyk. (...) Lubię, jak ono pracuje. (...) Są ogłoszenia, że można te nowsze, nawet w dość przyzwoitej cenie kupić, ale nigdy nie korciło mnie, żeby to zrobić” (W. 19, k., l. 35). Badana mówiła, że mąż chce jej zrobić nowe krosna na wzór krosien tradycyjnych.

Współcześnie krosna są produkowane przez wyspecjalizowane zakłady rzemieślnicze, z których żaden nie znajduje się w Polsce. Sprowadza się je m.in. ze Szwecji i Nowej Zelandii. Tradycyjne wiejskie krosna można odkupić od kogoś, wyszperać na strychu czy w szopie, gdzie leżą zapomniane i niechciane, przypadkowo ocalone przez spłonięciem w piecu. W takich okolicznościach zakończyła się historia istnienia wielu z nich. Wbrew pozorom zdobycie wiejskiego krosna jest dużo prostsze niż znalezienie osoby, która wykona je na zamówienie. O sukcesie można mówić, gdy ocalały warsztat jest kompletny i nie wymaga poważnego remontu. O zdobyciu swoich pierwszych krosien jedna z badanych osób opowiadała:

Postanowiłam, że chcę mieć własne krosna. (...) Okazuje się, że „ciotka ciotki” (...) jakieś krosna ma, że ona chce je wyrzucić, spalić, porząbać. Jak chcę, to sobie mogę przyjechać i jak mi będą pasowały, to je wezmę. (...) Mam krosna. Są w fatalnym stanie. Po prostu stały na strychu i w ogóle. Więc co? Więc poświęcam wieczory i doprowadzam

krosna do stanu użyteczności. (...) Już mam własną szlifierkę oscylacyjną. Ja sobie sama ogarnęłam te krosna ścierając warstwę brązowej farby. Bo ktoś je pomalował. Są znowu „drewniane” i są super (W. 8, k., l. 37).



Il. 2. Wyremontowane kilkudziesięcioletnie wiejskie krosno w domu autorki artykułu. Fot. E. Kępa (2024).

Wiejskie krosno ma prostą budowę. Ci, którzy dysponują odpowiednimi narzędziami i czasem, mogą je naprawić samodzielnie. Jeden z uczestników badań powiedział: „W krośnie ludowym, tym tradycyjnym, z pomocą sznurka, patyka, ja naprawię wszystko i zrobię wszystko” (W. 5, m., l. 50). W podobny sposób o tradycyjnych krosnach mówiła także inna badana osoba: „Krosno ludowe jest bardzo fajne, bo jest bardzo proste. (...) Coś się zepsuje, wbijesz gwóźdź, zaczeplisz, działa. Chcesz je poszerzyć, robisz po prostu szersze wały. Wszystko można z nim zrobić. Można je zwęzić, poszerzyć, wszystko. Więc jest to krosno idealne” (W. 10, k., l. 35).

Stare krosna remontowało wielu z nas. Do wspomnianych osób należy badany, który w tej dziedzinie wiele nauczył się od swojego ojca:

Tato mój mi reperował kołowrotki. Ja cały czas przy nim byłem i patrzyłem, jak on to robi. (...) Miałem pomysły, a on je wcielał w świat (...). Po prostu robił i dorabiał wszystko. Bo mój tato ma swój pierwszy zawód stolarz. I on bardzo świetnie robi w drzewie. Ja (...) dużo byłem przy nim, pomagałem i kojarzę po prostu, jak to zrobić. (...) Teraz też kupiłem krosno (...). I brakowało dużo części. To ja z pamięci, dla osoby, która nigdy krosna na żywo nie widziała, tłumaczyłem i (...) pomagałem (W. 16, k., m. 32).

Niektórzy z nas remontując krosna szukali pomocy u stolarzy, którym pilnie przekazywali wskazówki dotyczące tego, co i w jaki sposób należy wymienić albo uzupełnić. Inni korzystali z umiejętności stolarskich osób należących do rodzin, w których tradycje tkackie są pielęgnowane. Na przykład moje kilkudziesięcioletnie wiejskie krosno wyremontował mąż mistrzyni tkaniny dwuosnowowej.

Praca na tradycyjnych krosnach umożliwia tworzenie tkanin o wyjątkowym charakterze. Tu, jak mówiła badana, „nie zawsze równo się dobije [wątek] i to ma swoją wartość. Nie zawsze z tą samą siłą. Nie zawsze jest to samo naprężenie [osnowy]. Wzory są też inne niż w sklepie” (W. 11, k., l. 64). Zaletą tradycyjnego wiejskiego krosna jest również to, że można na nim wykonać różnego rodzaju tkaniny: od delikatnych, po wymagające silnego dobijania płochą. Można na nich pracować używając dwóch nicielnic lub przerobić je na krosno wielonicielnicowe. A gdy ma się kilka wałów nadawczych, w zależności od potrzeby, można pracę przerwać w dowolnym momencie, odłożyć wał na bok, założyć drugi i tworzyć tkaninę na innej osnowie. W ten sposób pracował uczestnik badania, który, w zależności od potrzeby, zmieniał wał nadawczy i technikę tkania. Na starych wiejskich krosnach, które cenił za ich uniwersalność, wykonywał zarówno tkaniny tradycyjne, jak i modne jedwabne, delikatne chusty do noszenia dzieci. Krosna fabryczne nie są tak uniwersalne. Bywa, że wał jest w nich zamontowany na stałe, a siła dobijania zbyt słaba, by wykonać tkaninę o bardzo gęstym splocie.

Stare krosna tradycyjne, choć umożliwiają wykonywanie tkanin w sposób, w jaki były tworzone przed laty, są wymagające. Praca z ich wykorzystaniem niejednokrotnie

sprawa wiele trudności technicznych. Potrzeba wiele cierpliwości i doświadczenia, by je opanować. Tradycyjne krosna nie są też ergonomiczne – z reguły zbyt niskie, by swobodnie operować nogami wciskającymi pedały unoszące nicielnice. „Walka z krosnem” to określenie, które słyszałam wiele razy. Uczestniczki i uczestnicy moich badań podzielali przekonanie, które jedna z osób wyraziła słowami: „Dobrze mi się na nich tka i uważam, że jak się ogarnie te ludowe krosna, to wszystkie inne też się ogarnie” (W. 21, k., l. 48). Z krosnem tradycyjnym trzeba się „dogadać”, poczuć je. Oddaje to wypowiedź jednej z rozmówczyń: „Ono [krosno] ze mną nie do końca współpracuje technicznie. (...) I mam taki trochę z tym kłopot, żeby je dobrze wyregulować. (...) jestem z nimi na razie w konflikcie. (...) Z tymi krosnami muszę się bardziej polubić” (W. 7, k., l. 34). O burzliwym procesie „dogadywania się” ze starym wiejskim krosnem opowiadano również słowami:

Był taki moment, że myślałam, że ja te krosna wyciągnę z tej mojej pracowni i je spalę, i porąbię, i mam ich dosyć. Dopóki nie usiadłam do innych krosien tradycyjnych u kogoś innego. I potem, gdy usiadłam do moich, stwierdziłam: Nie, nie jest tak źle. Moje są rewelacyjne. Czemu ja się ich czepiam? To jest kwestia tego, że się przyzwyczajasz, że to jest twoje, że wzięłeś je od kogoś, uratowałeś (W. 14, k., l. 43).

Tkanie na warsztacie o konstrukcji zbliżonej do wiejskich krosien polubiła także rozmówczyni, która powiedziała: „Chciałabym umieć i pewnie z biegiem czasu, jeżeli będę gdzieś miała możliwość, nauczę się na różnych rodzajach krosien tkać. Ale w tym momencie moje serce cały czas jest przy krosnach tradycyjnych” (W. 17, k., l. 54).

Szczególnie na początku tkackiej drogi radzenie sobie ze starym sprzętem wymaga wiele pomysłowości i wytrwałości. Ilustruje to wypowiedź:

Nawinęłam sobie (...) pierwszą osnowę. Nicielnice miałam stare i mi pękały. Więc to było strasznie żmudne, to pierwsze moje własne tkanie. Bo było pół godziny reperowania nicielnic, pięć minut tkania i znowu pękały kolejne. Były po prostu sparciąte. I ja w międzyczasie, wracając po pracy, wieczorami robiłam sobie nicielnice. Zobaczyłam, jak one są zbudowane. (...) I zrobiłam sobie te nicielnice, ponakładałam na kołki, powięzałam to wszystko szydełkiem, połączyłam (...) (W. 2, k., l. 46).

Świadomość trudu, jaki należy włożyć w tkanie na tradycyjnych krosnach, rodzi szacunek wobec tych, którzy się na to decydują. Jedna z badanych ujęła to słowami: „Mam ogromny szacunek przede wszystkim do osób, które tkają na krosnach ludowych. Dopóki się człowiek nie przesiądzie na te szwedzkie, to po prostu pewnych rzeczy nie rozumie” (W. 4, k., l. 46)⁷. Twórczość podlaskich tkaczek ludowych, które „tkają na nich

⁷ Na marginesie warto dodać, że pomimo trudności technicznych, wiele osób korzystało z możliwości tkania na starych wiejskich krosnach ze względów ekonomicznych. Ich zakup to wydatek wielokrotnie niższy niż sprawienie sobie, chociażby używanych, krosien nowej generacji.

całe życie” i się do nich „przyzwyczaiły”, z szacunkiem traktowała również rozmówczyni, która osobiście zdecydowała się na tworzenie na nowoczesnej "maszynie, która daje komfort pracy" (W. 22, k., l. 38).

O powodach sięgania po stare wiejskie krosna decydują także względy sentymentalne, wśród nich chęć uratowania pamięci o osobach bliskich. O niezrealizowanej chęci tkania na krosnach odziedziczonych po swojej babci jedna z rozmówczyń mówiła: „Bardzo chciałam i dążyłam do tego, żeby tkać na krosnach mojej babci, ale niestety (...) zostały spalone” (W. 23, k. l. 34). Inna uczestniczka badań marzyła o własnej pracowni i wyremontowaniu krosna teściowej:

Po teściowej zostały praktycznie tylko te ramy [staciwa]. Została płochą metr sześćdziesiąt. I w miarę możliwości mąż ma mi to odnowić. Na pewno będę chciała, żeby ta odrobina, tyle co zostało, tyle co się udało zachować tego krosna po teściowej... Na pewno będę chciała, żeby taką renowację zrobić i żeby na tym krośnie jeszcze kiedyś pracować. To to na pewno (W. 18, k., l. 58).



Il. 3. Uczestniczka badania w trakcie nauki tkania na starym wiejskim krośnie. Warsztaty sejpaku w Niemczynie, „Podlaskie Sploty” II, 21–27.06.2021. Fot. M. Adamski / PIK w Białymstoku (2021).

Tradycyjne krosna są także przez wielu z nas postrzegane jako narzędzie łączności z tymi, którzy tkali przed laty. Jedna z rozmówczyń wspominała: „Tkając na ludowych dotyka się tej materii magicznej. Bo ktoś na tym siedział, ktoś tak wydeptał, że jest tu zagłębienie. (...) To po prostu są krosna, które mają duszę, historię. Są wyjątkowe” (W. 8, k., l. 37). O krosnach w podobny sposób mówiła też inna badana: „Każde krosno ma energię. (...) My zostawiamy w przedmiotach emocje. (...) W takich starych meblach, które były robione ręcznie. A krosna ludowe były robione »pod każdą tkaczkę«” (W. 2, k., l. 46). Kolejna z rozmówczyń, choć woli pracować na krosnach szwedzkich, mówiła: „Ja moje pierwsze krosno ludowe darzę ogromnym sentymentem. (...) Jest takie wygładzone, wyślizgane, wypracowane. Sentyment mam do niego ogromny” (W. 4, k., l. 46).

Nie wszyscy myślimy w przywołany sposób. Wśród nas znalazła się osoba, która podkreślała, że nie czuje emocjonalnego związku z krosnem. Tym, co cieszyło ją przede wszystkim, była możliwość tworzenia za jego pomocą rzeczy niepowtarzalnych:

Ja nie mam aż takich sentymentów. Mnie zauroczyć potrafi to, że z prostych nitek powstaje „coś”. (...) Nie (...) muszę tkąć na starym krośnie (...). Bardziej chyba pociąga mnie to, że z kłębuszka nici [powstaje tkanina]. Że możemy powiedzieć: „Popatrzcie, jakie piękne prace mamy”. [tu rozmówczyni nawiązała do prac prezentowanych na ścianach pracowni, w której toczyła się nasza rozmowa]. To jest efekt pracy i zdolności człowieka (W. 24, k., l. 64).

Postrzeganie tradycyjnych krosien przede wszystkim w kategoriach narzędzia twórczej pracy oddaje również wypowiedź innej kobiety:

Lubię to uczucie, że to jest takie stare, że od dawien dawna ludzie tkali i że jestem jakimś takim ziarenkiem na nitce tych koralików, kolejnym etapem. To jest przyjemne. Może nie myślę o tym często, ale jak sobie zdam z tego sprawę, to jest miłe. Trochę ma to dla mnie znaczenie, ale bardziej traktuję je jako narzędzie jednak (W. 7, k., l. 34).

Tkanie na krosnach tradycyjnych w poszukiwaniu odpowiedniego sposobu na twórczą ekspresję towarzyszyło też rozmówczyni, która wspominała, że choć najczęściej pracowała przy ergonomicznych krosnach nowoczesnych, była otwarta na eksperymentowanie w zakresie wykorzystania możliwości krosna tradycyjnego:

Mam jedno krosno ludowe uruchomione. Aczkolwiek na potrzeby wystawy pracowałam na Ashfordzie. Przy krośnie ludowym popełniłam wiele błędów. Myślę, że to też jest wynik braku doświadczenia, poszukiwań i nieznamości wszystkich „zakamarków”, które trzeba poznać. To mnie nie zraża i uważam, że dobrze dostrojone krosna ludowe też dają dużo możliwości, więc nadal będę je eksplorować i wykorzystywać. To poszukiwanie, eksperymentowanie, jest tu istotne (W. 20, k., l. 48).



II. 4. Proces przekładania osnowy przez nicielnice. Fot. E. Kępa (2023).

Praca na tradycyjnych krosnach przyjmuje również formę dbałości o kontynuowanie tradycji. Troska o lokalne dziedzictwo przybiera m.in. postać ratowania krosien przed zniszczeniem, wykonywania na nich tkanin, a także organizowania warsztatów umożliwiających zakosztowanie pracy przy zabytkowych drewnianych maszynach. Na skrzypiących stuletnich krosnach tkają uczestnicy kursów organizowanych przez jedną z badanych osób w miejscowości Dziecinne. Biorą w nich udział ludzie poszukujący możliwości twórczej pracy w oderwaniu od codzienności i gwaru wielkich miast. Z dbałością o lokalne dziedzictwo postępowała także respondentka, która swoje pierwsze krosna zdobyła od dziewięćdziesięcioletniej tkaczki. Uratowała je przez porąbaniem na opał. Opisała to słowami:

I tak się to zaczęło :) (...) Jako osoba niejako z zewnątrz [badana nie pochodzi z Podlasia], traktowałam podlaskie tradycje jak małe skarby – a były one przez mieszkańców uważane za pospolite, albo wręcz wstydliwe. I serce mnie bolało za każdym razem, gdy palono krosna, wyrzucano tkane dywany, odchodził człowiek z całą wiedzą o uprawie lnu, przędzeniu, tkaniu. Wiedziałam, że jeśli o to nie zadbamy, zginie tutejsza tradycja, wzory dywanów, ręczników. (...) Wierzę, że dzięki wspólnym działaniom uratuje się ogromną część historii (W. 12, k., l. 45).

Umiejętność pracy na wiejskich krosnach jako kluczowa w procesie sięgania do tradycji pojawiła się także w kolejnej wypowiedzi:

Nie tkalam na nowoczesnych krosnach. Kompletnie nie wiem, jak się na nich tka. Bardzo bym chciała wyjść od tradycji. Jeżeli nawet kiedykolwiek będę chciała tkać na czymś bardziej nowoczesnym, to jednak chciałabym mieć to doświadczenie tkania na ludowych krosnach, dokładnie takich, jakie wykorzystywały nasze babcie (W. 15, k., l. 39).

O chęci tkania przede wszystkim na krosnach tradycyjnych mówiła także inna badana: „Chciałam mieć krosno ludowe. To od razu wiedziałam, że chcę ludowe” (W. 28, k., l. 50).

Krosna postrzegaliśmy także jako piękne przedmioty przyciągające uwagę. W ten sposób mówiła o nich uczestniczka badania, która stwierdziła, że jeśli w przyszłości będzie miała taką możliwość, chętnie ustawi je w centrum salonu: „Moje krosno jest zrobione z jasnej lipy. (...) Uznałam, że jest bardzo ładnym meblem. (...) Nie będę go (...) wciągała na piętro czy na strych, tylko może stać nawet w salonie” (W. 25, k., l. 61). Kompozycja wnętrza nie wygląda jednak harmonijnie, gdy okazałych rozmiarów wiejskie krosna wstawiane są do ciasnych i małych pomieszczeń. Doświadczyły tego osoby, które nie miały miejsca na zorganizowanie oddzielnej pracowni. Potrzeba korzystania z krosien skłaniała je do poświęceń: do „wciskania” krosien w przestrzeń niewielkich mieszkań. W lepszej sytuacji znaleźli się ci, którzy dysponowali możliwością umieszczenia ich w garażu lub budynku gospodarczym albo mogli korzystać z przestrzeni oferowanych im w tym celu przez rodzinę lub znajomych. Mimo niewygód obecność krosna we własnym domu była przez nas akceptowana. Znosili ją także, choć nie warunkowo, nasi bliscy. Warto również dodać, że niektórzy z nas traktowali krosna jako narzędzia służące do zadomawiania się w przestrzeni nowego mieszkania lub domu. Jedna z kobiet uczestniczących w badaniu powiedziała z uśmiechem: „Chciałabym mieć (...) [tu] za jakiś czas krosna. (...) Bo brakuje mi ich tu okrutnie. Wtedy bym rzeczywiście (...) traktowała ten dom jako »mój dom«. (...) Bo gdzie krosna twoje, tam dom twój, serce twoje” (W. 17, k. l. 54).

Podsumowanie

Przeprowadzone badania rzucają nowe światło na proces ożywiania tkactwa ręcznego na Podlasiu. Ukazują, że dawne rzemiosło, niegdyś wykonywane przez wiejskie kobiety z konieczności, dziś staje się dobrowolną formą twórczej ekspresji. Współczesne tkaczki i tkacze, z których część kontynuuje rodzinne tradycje, reprezentujący różne zawody i pokolenia, traktują wykonywanie tkanin jako pasję, łącząc tradycję z indywidualnym doświadczeniem. Wspomniane zjawisko nie jest wolne od napięć, które można rozpatrywać m.in. w odniesieniu do dyskusji o zawłaszczaniu dziedzictwa kulturowego czy komercjalizacji tradycji. Ze względu na zakres tematyczny i objętość prezentowanego artykułu kwestie te zostały pominięte. Uwagę skoncentrowałam przede wszystkim na starych wiejskich krosnach ucieleśniających pamięć i emocje minionych

pokoleń, które w rękach uczestniczek i uczestników wystawy „SpoTKANIE” stają się szczególnymi przedmiotami używanymi w pracy nad własną tożsamością oraz w komunikowaniu się z otaczającym światem.

W świetle przeprowadzonych badań krosno tkackie nie jest jedynie pasywnym narzędziem pracy, ale rzeczą wpływającą na sposób „bycia-w-świecie”. Relacja z drewnianą maszyną budowana jest tu przede wszystkim poprzez ucieleśnioną praktykę. Towarzyszą jej zarówno emocje pozytywne – satysfakcja, poczucie sprawczości, przywiązanie i doświadczenie twórczego spełnienia – jak i frustracja, zmęczenie czy poczucie konfliktu z materią. W przywołanym sensie proces tkania okazuje się nie tyle mechanicznym wykonywaniem określonych czynności, ile formą negocjowania relacji pomiędzy człowiekiem, materiałem i narzędziem. Krosno nie funkcjonuje tu wyłącznie jako przedmiot użytkowy, lecz współtworzy doświadczenie tkającej osoby. Jego obecność organizuje przestrzeń domu, wpływa na codzienne rytmy życia oraz staje się sposobem budowania poczucia ciągłości z poprzednimi pokoleniami tkaczek i tkaczy. Emocjonalny i cielesny wymiar pracy przy krośnie jawi się tym samym jako jeden z kluczowych elementów podtrzymujących zainteresowanie rzemiosłem tkackim we współczesnym świecie.

Bibliografia

- Adams, T.E., Jones, S.H., Ellis, C. (2015). *Autoethnography. Understanding Qualitative Research*. New York: Oxford University Press.
- Barwiński, M. (2014). Podlasie jako region pogranicza. *Studia z geografii politycznej i historycznej*, 3, 281–306. DOI: <https://doi.org/10.18778/2300-0562.03.13>
- Ciesielski, Z. (2004). *Tradycyjne rękodzieło ludowe Podlasia. Poradnik regionalisty*. Białystok: Wojewódzki Ośrodek Animacji Kultury w Białymstoku, Podlaskie Stowarzyszenie Twórców i Animatorów Kultury.
- Feder-Nadoff, M.A. (2019). Bodies of knowledge: towards an anthropology of making. *Entanglements*, 2(1), 59–75.
- Fisk, A. (2019). ‘Stitch for Stitch, You Are Remembering’: Knitting and Crochet as Material Memorialization. *Material religion*, 15(5), 553–576. DOI: <https://doi.org/10.1080/17432200.2019.1676621>
- Fryś-Pietraszkowa, E. (1988). Tkanina. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kunczyńska-Iracka, M. Pokropek, *Sztuka ludowa w Polsce* (s. 118–132). Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Gloger, Z. (1900). *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.
- Grabowski, J. (1959). Tkanina ludowa. W: K. Piwocki (red.), *Tkanina polska* (s. 35–59). Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Grömer, K. (2016). *The prehistoric art of textile making: The development of craft traditions and clothing in Central Europe*. Vienna: Natural History Museum Vienna. DOI: https://doi.org/10.26530/OAPEN_604250
- Groth, C. (2017). *Making sense through hands: design and craft practice analysed as embodied cognition*. Helsinki: Aalto University.
- Heidegger, M. (1974). Budować, mieszkać, myśleć. *Teksty: Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 6(18), 137–152.
- Ingold, T. (2008). Bindings against boundaries: entanglements of life in an open world. *Environment and planning A*, 40(8), 1796–1810. DOI: <https://doi.org/10.1068/a40156>

- Ingold, T. (2013). *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*. London–New York: Routledge.
- Klekot, E. (2014). Samofolkoryzacja: współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. *Kultura współczesna. Teoria, interpretacje, praktyka*, 1, 86–99.
- Klekot, E. (2018). Mētis – wiedza asystemowa. *Teksty drugie*, 1, 79–90. DOI: <https://doi.org/10.18318/td.2018.1.5>
- Konstantinou, K., Anagnostopoulos, A. (2019). Interweaving contemporary art and “traditional” crafts in ethnographic research. *Art/Research International: A transdisciplinary journal*, 4(1), 58–82. DOI: <https://doi.org/10.18432/ari29420>
- Kowalczyk, W. (2022). *Tkanina dwuosnowowa*. Wasilków: Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej.
- Królikowska, E. (1997). Tkactwo. W: B. Kopczyńska-Jaworska, M. Niewiadomska-Rudnicka (red.), *Piękno użyteczne czy piękno ginące* (s. 43–63). Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Krzysztofowicz, S. (1972). *O sztuce ludowej w Polsce*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kunicka, K. (2020). Ofensywa splotów. W: Zespół PIK w Białymstoku (red.), *Podlaskie sploty/Weaves of Podlasie* (s. 3). Białystok: Podlaski Instytut Kultury w Białymstoku.
- Kunicka, K. (2024, 25–26 czerwca). *Reaktywacja tkaniny tradycyjnej na podstawie działań Podlaskiego Instytutu Kultury w Białymstoku*. Wystąpienie na Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Tkanina w stroju ludowym. Źródła, inspiracje, adaptacje”, Lidzbark Warmiński.
- Leavy, P. (2020). *Method meets art: Arts-based research in practice*. New York–London: The Guilford Press.
- Lervad, S. (2016). Textile terminologies and relations between key concepts in the context of my family's story and my own life. In: C. Ebert, M. Harlow, E. Andersson Strand, L. Bjerregaard (eds.), *Traditional textile craft – an intangible cultural heritage?* (pp. 54–62). Kopenhaga: Centre for Textile Research, University of Copenhagen.
- Majbroda, K. (2023). Activating transrelational ethnography: Interweaves of the field in the process of energy transition. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 62, 183–199. DOI: <https://doi.org/10.12775/LSE.2023.62.11>
- Moszyński, K. (1967). *Kultura ludowa Słowian*. T. 1. *Kultura materialna*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Myśliwski, W. (2004). Kres kultury chłopskiej. *Pismo folkowe*, 53(4). Pozyskano z: <https://pismofolkowe.pl/artykul/kres-kultury-chlopskiej-2514>
- Nimkulrat, N. (2024). Traces of craft experience in artefacts. In: N. Nimkulrat, C. Groth (eds.), *Craft and design practice from an embodied perspective* (pp. 141–154). New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003328018-17>
- Oryźyna, J. (1938). *Przemysł ludowy w Polsce*. Warszawa: Tygodnik „Polska Gospodarcza”.
- Parker, R. (2010). *The subversive stitch: embroidery and the making of the feminine*. London–New York: I.B. Tauris.
- Piskorz-Branekova, E., Pluta, A. (2022). *Tradycyjne stroje województwa podlaskiego*. Część 1. *Z okolic Łomży, Zambrowa, Ciechanowca, Siemiatycz, Białegostoku, Bielska Podlaskiego i Hajnówki*. Wasilków: Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej.
- Pluta, A. (2023). Tkanina wielonicielnicowa „radiuszka” z terenów północno-wschodniej Polski. W: K. Kunicka (red.), *Radiuszka. Wzory i technika* (s. 6–15). Białystok: Podlaski Instytut Kultury w Białymstoku.
- Pokropek, M. (1978). *Atlas sztuki ludowej i folkloru w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Pokropek, M. (2019). *Etnografia. Materialna kultura ludowa Polski na tle porównawczym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reinfuss, R. (1961). Na marginesie badań sztuki ludowej Białostocczyzny. *Polska Sztuka Ludowa*, 3, 131–136.
- Rogers, C. (2019). The needle as medium: using embroidery to speak to ghosts. *Art/Research International: A transdisciplinary journal*, 4(1), 127–152. DOI: <https://doi.org/10.18432/ari29407>

Samudra, K.J. (2008). Memory in our body: thick participation and the translation of kinesthetic experience. *American Ethnologist*, 35(4), 665–681. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2008.00104.x>

Sennett, R. (2008). *The craftsman*. New Haven: Yale University Press.

Zielińska-John, M. (red.) (2024). *Mistrzynie Sabina Knoch uczą tkąć tkaniny wybierane*. Suwałki: Suwalski Ośrodek Kultury.

Streszczenie

W artykule przedstawiono wyniki badań terenowych dotyczących procesu rewitalizacji tkactwa ręcznego na Podlasiu, przeprowadzonych wśród uczestniczek i uczestników wystawy „SpoTKANIE” zorganizowanej w 2023 r. przez Podlaski Instytut Kultury w Białymstoku w ramach IV Festiwalu Tkactwa „Podlaskie Sploty”. Badania zostały zrealizowane w oparciu o koncepcję poznania ucieleśnionego z zastosowaniem metody „gęstego uczestnictwa” i autoetnografii. Ich wyniki wskazują na przesunięcie znaczeń tkackiego rzemiosła – od praktyki o charakterze użytkowym i ekonomicznym, wpisanej w realia kultury chłopskiej, ku współczesnej formie dobrowolnej aktywności o wymiarze twórczym, tożsamościowym i komunikacyjnym. Uczestniczki i uczestnicy badań, reprezentujący zróżnicowane środowiska społeczne, traktują tkactwo ręczne jako przestrzeń ekspresji oraz refleksyjnego dialogu z dziedzictwem kulturowym. Szczególne znaczenie przypisują tradycyjnym krosnom, których używają jako narzędzi twórczej ekspresji i komunikacji z otaczającym światem, postrzegając je także jako materialne nośniki pamięci, ucieleśniające międzypokoleniowe relacje i lokalne tradycje kulturowe.

Słowa kluczowe: krosno tkackie, Podlasie, tkactwo tradycyjne, badania oparte na rzemiośle, poznanie ucieleśnione, „gęste uczestnictwo”, autoetnografia

Summary

This paper discusses the findings of field research on the revitalization of hand-weaving in the region of Podlachia, conducted among participants in the 2023 “SpoTKANIE” exhibition organized by the Podlachian Institute of Culture in Białystok as part of the 4th Weaving Festival “Podlaskie Sploty”. The study was grounded in the concept of embodied cognition and conducted by using the method of “thick participation” and autoethnography. The results indicate a shift in the significance of the weaving craft, moving from a utilitarian and economic practice rooted in traditional peasant culture toward a contemporary form of voluntary activity with creative, identity-shaping and communicative dimensions. The research participants, who represent diverse social backgrounds, view hand-weaving as a site of expression and reflective dialogue with the cultural heritage. They attribute particular significance to traditional looms, which they use as tools for creative expression and communication with the surrounding world, perceiving them as material carriers of memory that embody intergenerational relationships and local cultural traditions.

Keywords: weaving loom, Podlachia, weaving traditions, craft-based research, embodied cognition, “thick participation”, autoethnography

Translated by Author

Anna Deredas

anna.deredas@uni.lodz.pl<https://orcid.org/0000-0003-1085-2445>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

(Nie)widzialny połóg. Doświadczenia kobiet w Polsce

(In)visible postpartum. Women's experiences in Poland

Wprowadzenie

Doświadczenie macierzyństwa może być punktem zwrotnym w życiu kobiety. I choć bywa przeżywane na różne sposoby, zazwyczaj wiąże się z koniecznością głębokiej redefinicji świata życia codziennego. Zostaje on wtedy podporządkowany złożonemu procesowi stawania się i bycia matką, który „obejmuje zasięgiem czasowym nie tylko bezpośredni fakt urodzenia dziecka i opiekę nad nim, ale poprzedzający go okres ciąży, a także czas przed poczęciem, który stanowi przygotowanie kobiety do jej macierzyństwa” (Lesińska-Sawicka 2008: 29). Doświadczenie ciąży rozpoczyna budowanie gotowości do podjęcia wyzwań związanych z porodem i pierwszymi latami bycia matką.

Tak też było w moim przypadku, kiedy w siódmym miesiącu ciąży zawiesiłam aktywność zawodową i zaczęłam przygotowywać się do przyjęcia nowej roli. Moja antropologiczna uważność wobec otaczającej mnie rzeczywistości zdawała się pozostawać nieaktywna. Po powrocie ze szpitala do domu nastąpiła jednak konfrontacja z codziennością opieki nad noworodkiem. Szczególnym doświadczeniem okazał się połóg, o którym, jak sobie uświadomiłam, wiedziałam niewiele. To poczucie zaskoczenia jego emocjonalnym i fizycznym przebiegiem rozbudziło we mnie antropologiczną ciekawość i potrzebę sprawdzenia czy tego rodzaju przejścia są też udziałem innych kobiet. Własne przeżycie stało się przyczyną podjęcia refleksji badawczej, wpisując się tym samym w perspektywę autoetnograficzną, gdzie „osobiste doświadczenie każdego

z nas («nieprofesjonalna» część naszych biografii) nieustannie – świadomie lub nieświadomie – ciąży na wszystkim, co mieści się w polu poczynañ «profesjonalnych»: poczynawszy od wyborów obszarów badawczych, a skończywszy na sposobach ich teoretycznej i metodologicznej konceptualizacji” (Kafar 2011: 9–10). W ten sposób zrodziło się we mnie pytanie o to, jak wyglądają doświadczenia połogowe kobiet w Polsce.

W niniejszym tekście analizuję sposób funkcjonowania połogu w społecznej dystrybucji wiedzy oraz wpływu tego doświadczenia na przeżycia matek. Za ramę teoretyczną służy mi koncepcja społecznego mechanizmu przekazywania wiedzy Alfreda Schütz’a. Wskazuje on, że jednostka funkcjonuje w świecie wyposażona w zasób wiedzy podręcznej, nabywanej przede wszystkim w procesie socjalizacji oraz codziennych interakcji społecznych, co pozwala interpretować rzeczywistość jako uporządkowaną i przewidywalną (Schütz 2008). W przypadku połogu funkcjonowanie tego mechanizmu wydaje się zaburzone. Kobiety często wchodzą w czas poporodowy bez punktów odniesienia pozwalających im rozumieć własne przeżycia, ponieważ wiedza o połogu rzadko jest skutecznie społecznie transmitowana. W artykule wskazuję również na pojawiające się współcześnie oznaki przeformułowywania społecznych i kulturowych znaczeń tego specyficznego czasu, który coraz częściej staje się przedmiotem rozmów, wymiany doświadczeń i oddolnie tworzonej wiedzy przez same kobiety. W efekcie zyskuje ono charakter transformacji tożsamościowej, którą dobrze opisuje kategoria matrescencji, czyli procesu stawania się matką, wielowymiarowej przemiany kobiety związanej z macierzyństwem (Raphael 1973).

Metodologia badań

Badania realizowałam do tej pory w dwóch etapach w 2024 r. i 2025 r., wraz ze studentkami i studentami etnologii i antropologii kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Chcąc pozostać otwartą na opowieści moich rozmówczyń i uniknąć z góry narzuconych hipotez, przyjąłam perspektywę teorii ugruntowanej (Glaser, Strauss 2009: 7). Zgodnie z jej założeniami proces badawczy ma charakter cykliczny. Analiza danych zebranych w pierwszym etapie pozwoliła zmodyfikować narzędzie badawcze w kolejnym roku i pogłębić wyłaniające się kategorie interpretacyjne. Podstawową metodą badawczą był wywiad pogłębiony przeprowadzony z wykorzystaniem wcześniej opracowanych wytycznych. Obejmowały one 4 główne bloki tematyczne: informacje ogólne; wiedzę o połogu przed porodem; własne doświadczenie połogowe; ogólne refleksje dotyczące połogu, stanu wiedzy i potrzeby dzielenia się własną historią. Umożliwiło to elastyczne dostosowanie przebiegu rozmowy do indywidualnych potrzeb rozmówców, co miało szczególne znaczenie w badaniu intymnych przeżyć związanych z okresem okołoporodowym. Wszystkie wywiady nagrywano i przeprowadzono za świadomą zgodą uczestników, która była wyrażana poprzez podpisanie formularza, w którym określali

oni preferowaną formę identyfikacji w publikacjach: imieniem i nazwiskiem, samym imieniem, pseudonimem, inicjałami lub anonimowo. W niniejszym tekście respektuję wybrane przez rozmówczynie formy identyfikacji. W przypadku osób, które wyraziły zgodę na podawanie imienia i nazwiska, posługuję się wyłącznie imionami. Dla zachowania przejrzystości narracji przywołuję również ich wiek, co pozwala uchwycić występujące między nimi różnice pokoleniowe. Wszystkie osoby uczestniczące w badaniu zostały przed rozpoczęciem wywiadu poinformowane o jego celu oraz sposobie wykorzystania zgromadzonego materiału.

Badania z 2024 r. miały charakter pilotażowy. Rozmowy prowadziliśmy wśród rodziny, przyjaciół oraz znajomych, co pozwoliło w atmosferze zaufania rozpoznać trudności związane z badaniem tematów intymnych oraz zweryfikować funkcjonowanie wybranego narzędzia. W kolejnym etapie rozmówczynie rekrutowałam za pośrednictwem grup wsparcia dla mam, grup tematycznych w serwisie społecznościowym Facebook oraz ogłoszeń publikowanych w mediach Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Pozwoliło to dotrzeć do osób spoza bezpośredniego kręgu badaczy, zainteresowanych rozmową o doświadczeniu połogu. Jednocześnie studenci i studentki nadal prowadzili wywiady z osobami ze swojego bliskiego otoczenia.

W badaniu wzięło udział 81 osób, co pozwoliło na uzyskanie 120 „opowieści połogowych”. Różnica wynika z faktu, że część rozmówczyń odnosiła się do więcej niż jednego doświadczenia porodowego. Główną grupę badawczą stanowiło 71 kobiet, w tym 7 położnych oraz 1 doula. Większość położnych posiadała również własne doświadczenie macierzyńskie. Rozmówczynie reprezentowały różne pokolenia: od osób bardzo młodych (21 lat), po seniorki (91 lat). W badaniu uczestniczyło również 10 mężczyzn, którzy przedstawiali swoją perspektywę połogu doświadczanego przez partnerki i żony. W niniejszym tekście koncentruję się wyłącznie na wypowiedziach kobiet rodzących, nie będących położnymi, uznając je za kluczowe dla analizowanego problemu. Narracje mężczyzn oraz zawodowe doświadczenia położnych stanowią odrębny, wymagający osobnego opracowania obszar badawczy.

Miedzy definicją a doświadczeniem połogu

W ujęciu A. Schütza słowa porządkują naszą rzeczywistość i umożliwiają nadawanie znaczeń doświadczeniom. To, co pozostaje nienazwane, łatwo staje się niewidzialne. W trakcie badań zwróciłam uwagę, że rozmówczynie opowiadając o swoich doświadczeniach, praktycznie nie używały określenia połóg. Tego rodzaju spostrzeżenie wywołuje pytanie o miejsce połogu we współczesnym języku polskim i narracjach dotyczących macierzyństwa.

Z perspektywy etymologicznej słowo połóg wywodzi się z praszlowiańskiego rdzenia oznaczającego „położenie (się), upadnięcie, zlegnięcie”, a historycznie odnosiło się

przede wszystkim do samego porodu i związanych z nim obrzędów (https://wsjp.pl/haslo/do_druku/74931/polog; Biegeleisen 1927: 43–72). Współcześnie termin ten uległ medykalizacji i jest definiowany jako okres „po ciąży i porodzie, w którym anatomiczne, morfologiczne i czynnościowe zmiany ciążowe stopniowo ustępują, a ustrój wraca do stanu sprzed ciąży” (Ronin-Walknowska 2020: 571). Rozpoczyna się wydaleniem łożyska i trwa zazwyczaj od 6 do 8 tygodni. Charakteryzuje się zmianami w obrębie narządów wewnętrznych w tym w macicy, wydalaniem odchodów połogowych, gojeniem ran poporodowych (krocza, rany po cesarskim cięciu), rozpoczęciem i utrzymaniem laktacji oraz podjęciem czynności przez jajniki (Dudenhausen, Pschyrembel, Obladen 2010: 415). Jego koniec zostaje potwierdzony podczas kontrolnej wizyty u ginekologa. Warto zaznaczyć, że na ziemiach polskich, w tradycji chrześcijańskiej, koniec okresu poporodowego wieńczył niegdyś obrzęd wyvodu, nawiązujący do oczyszczenia Matki Boskiej po narodzeniu Chrystusa. W Kościele rzymskim ewoluował on z rytu *stricte* oczyszczalnego w stronę błogosławieństwa (Bystron 1916: 66). Ten dawny rytualny wymiar, upamiętniony świętem Matki Boskiej Gromnicznej, z czasem został wchłonięty przez liturgię kościelną jako pamiątka Ofiarowania Pańskiego. Zmiana ta zaciera kulturową pamięć o połogu, wypierając to doświadczenie również z religijnego i społecznego dyskursu.

W moich badaniach, podobnie jak u Anny Toporskiej, rozmówczynie, pytane o to, czym jest połóg i ile trwa, zazwyczaj wykazywały się wiedzą zgodną z ujęciem medycznym (Toporska 2008: 83). Większość z nich, niezależnie od wieku, niemal bezbłędnie przywoływała jego ramy czasowe: „teoretycznie niby trwa sześć tygodni” (Ania, 35 l.). Wiedza ta koncentruje się także na fizjologicznych procesach: „to jest to oczyszczanie organizmu z tych resztek co zostały” (Bożena, 71 l.). Ekspercka definicja połogu wypełnia istotną lukę, jaką jest brak potocznego znaczenia tego doświadczenia. Dzięki temu to, co wcześniej pozostawało nienazwane, zyskuje swoje miejsce w języku, pozwalając na werbalizację i społeczne dostrzeżenie okresu poporodowego. Jednocześnie specjalistyczne ujęcie tego zjawiska nie opisuje w stopniu wystarczającym kobiecego doświadczenia. Jak zauważyła rozmówczyni: „ten połóg niby trwa w teorii od sześciu do ośmiu tygodni (...). Ale ja uważam, że trwa dużo dłużej. Ja pocucie, że wracam do siebie (...) miałam, jak moje dziecko miało dziesięć miesięcy” (Natkapasjomatka, ok. 42 l.). Z jednej strony zatem rozmówczynie posługiwały się typizacjami medycznymi, które definiują połóg jako okres 6 tygodni regeneracji biologicznej. Z drugiej, ich sytuacja życiowa po porodzie generowała różnorodne subiektywne znaczenia, które wykraczały poza ramy słownikowe. W narracjach dotyczących przeżywania połogu pojawiały się kwestie związane z: powrotem miesiączkowania i ponownym odnalezieniem własnego ciała; przystosowaniem się do nowej sytuacji życia z dzieckiem; odzyskaniem równowagi emocjonalnej, fizycznej i psychicznej; chęcią robienia czegoś dla siebie itp. Tak rozumiany połóg jest przeżyciem złożonym, nie do opisania jedynie przez kategorie cielesne, trudnym do zamknięcia w sztywnych ramach czasowych.

Analiza materiału empirycznego pokazuje, że granice owego doświadczenia oraz sposób wykorzystywania dostępnego zasobu wiedzy zmieniały się na przestrzeni dekad, co pozwoliło na wyodrębnienie trzech pokoleniowych modeli przeżywania okresu poporodowego. Najstarszym pokoleniem objętym badaniami były kobiety rodzące w latach 70. i 80. XX w. Ich doświadczenie porodowe przypadło na okres dominacji państwowej opieki medycznej, w którym – przy jednoczesnym systemowym ograniczaniu porodów domowych – hospitalizacja stanowiła dość powszechny standard. W efekcie, pod koniec lat 70., w ośrodkach miejskich porody poza szpitalem należały do rzadkości. Należy jednak zaznaczyć, że opcje wyboru były możliwe, choć nie zawsze dostępne w równym stopniu na terenie całego kraju. Mimo to w relacjach rozmówczyń przeważa wspomnienie braku realnego wpływu na sytuację porodową oraz poczucie konieczności biernego poddawania się procedurom medycznym. Taka perspektywa przeżywania połogu utrwaliła pragmatyczny i zadaniowy jego wymiar, nastawiony na szybkie odzyskanie sprawności fizycznej: „dojście kobiety po porodzie do takiego stanu, żeby można było sobie poradzić z wychowaniem dziecka, (...). Być sprawną” (Izabela, 59 l.). Doświadczenie pokolenia średniego, wchodzącego w macierzyństwo w latach 90. XX w. i na początku XXI w. zostało ukształtowane przez transformację ustrojową oraz rodzący się rynek usług medycznych. Poczucie bezpieczeństwa i komfortu zaczęło podlegać utowarowieniu dzięki dostępowi do skomercjalizowanych usług (prywatna położna, osobna sala). W relacjach rozmówczyń możliwość skorzystania z usług sektora prywatnego wiązała się z poczuciem wyboru i wpływu na warunki swojej opieki. Należy jednak podkreślić, że to subiektywne przeświadczenie o wyższej jakości usług komercyjnych nie zawsze znajdowało odzwierciedlenie w obiektywnej jakości dostępnych wówczas świadczeń medycznych. W wypowiedziach kobiet z tej grupy pojawiło się wyraźniejsze artykułowanie cierpienia i zmęczenia: „Ja się nacierpiałam, każdy tylko patrzył, a dziecko zdrowe (...) a mnie to omijano” (Małgorzata, 62 l.). Połóg był opisywany jako okres trudny: „ani usiąść, ani spać, ani się wykąpać, (...) po prostu niemoc taka” (Katarzyna, 56 l.). Najmłodsze pokolenie badanych, obejmujące kobiety, które rodziły w latach 2015–2025, reprezentowane jest głównie przez mieszkanki miast o wysokim kapitale kulturowym. Cechowało je przekonanie o dużej świadomości własnych potrzeb oraz tendencja do budowania poczucia bezpieczeństwa w oparciu o ofertę sektora komercyjnego. Należy jednak odnotować, że ów zasób wiedzy podręcznej, którym rozmówczynie posługiwały się w interpretacji własnego położenia, bywa rozbieżny ze specjalistyczną wiedzą medyczną czy naukową. Dostrzeżenie tej nieprzystawalności nie służy jednak dewaluacji ich narracji, które w ramach świata życia codziennego zachowują pełną autentyczność i subiektywną ważność biograficzną. Połóg w tej grupie stawał się procesem tożsamościowym: „powiedziała-bym, że to jest rodzenie się mamy” (B.S., ok. 30 l.). Jak wskazuje materiał empiryczny, dla najmłodszych rozmówczyń jest to przede wszystkim czas aktywnego budowania relacji z dzieckiem i redefiniowania własnej roli społecznej.

Połóg jawi się zatem jako reorientacja świata przeżywanego kobiety, w którym dotychczasowy zasób wiedzy okazuje się niewystarczający do oswojenia nowej codzienności. Sprawia to, że matki wchodząc w okres poporodowy nie mają punktów odniesienia, przez co własne doświadczenie jest dla nich zaskakujące, trudne do nazwania. Przyczyny takiego stanu rzeczy Agnieszka Okrój upatruje w fakcie, że w narracji społecznej „dyskurs dotyczący połogu nie istnieje prawie wcale” (Okrój 2017b: 162). W tym kontekście trafne staje się spostrzeżenie jednej z rozmówczyń: „połóg jest gorszy niż ciąża tylko o tym nikt nie mówi” (Aleksandra, ok. 40 l.). Warto jednak podkreślić, że zwłaszcza w wypowiedziach najmłodszego pokolenia kobiet przestaje on być jedynie pasywnym zaskoczeniem, stając się procesem aktywnego budowania nowej podmiotowości.

Nie wiedziałam, że powinnam wiedzieć

A. Schütz, opisując świat życia codziennego, zwraca uwagę, że jedynie niewielka część wiedzy człowieka pochodzi z osobistego doświadczenia. Jej większość zostaje przekazana społecznie przez rodziców, przyjaciół czy nauczycieli (Schütz 1984: 150). Kobiety, które nie miały jeszcze własnych dzieci, wiedzę o połogu mogły czerpać od znaczących innych lub ze źródeł zapośredniczonych. Pojawia się jednak problem ograniczonego społecznego przekazu wiedzy o połogu. Kobiety nie tylko nie dysponują praktycznymi informacjami, ale często nie wiedzą, że powinny ich poszukiwać. Zjawisko to można interpretować jako efekt specyficznej społecznej dystrybucji wiedzy. Według A. Schütza wiedza potoczna jest indywidualnie zróżnicowana i zależy od stopnia ważności, jaki dana grupa przypisuje konkretnym doświadczeniom, co w przypadku połogu prowadzi do jego marginalizacji w procesie socjalizacji do macierzyństwa (Schütz 2008: 13).

Przyglądając się materiałowi badawczemu przez pryzmat czasu, w którym kobiety wchodziły w rolę matki, można zobaczyć różne przyczyny nieposzukiwania informacji na temat połogu. Dla najstarszego pokolenia zdawał się on być zjawiskiem „przezroczystym”: „B: A szukałaś może jakiś informacji o połogu? R: Nie” (Izabela, 59 l.). Kobiety kierując się intuicją koncentrowały się na opiece nad dzieckiem, a nie na sobie: „Nie wydawało mi się, że ja potrzebuję specjalnych jakiś pouczeń, bo wszystko wiedziałam, ja wyczuwałam, co potrzebne jest dziecku” (Sylwia, 91 l.). Matki rodzące w latach 90. i na początku XX w. kierowały uwagę głównie na dziecko oraz sam akt porodu, który przysłańiał to, co następuje po nim. To był też czas, kiedy Fundacja Rodzić po Ludzku zaczynała swoją działalność na rzecz zmiany warunków porodowych w polskich szpitalach. Jak zauważa A. Okrój, społeczna narracja silnie wiąże poród z doświadczeniem bólu, co powoduje lęk (Okrój 2017b: 163). Strach ten oparty jest o 3 fundamenty kulturowe: akt porodu jako przekleństwo Boże, przemoc i nadużycia seksualne, zmedykalizowanie tego procesu (Kołodziejczyk 2014: 401). Obawa przed nim motywuje do poszukiwania

informacji, uczestnictwa w szkołach rodzenia czy słuchania opowieści innych matek. W przypadku połogu mechanizm ten nie zostaje uruchomiony. Wiedza, jeśli była poszukiwana, dotyczyła dziecka: „się tym interesowałam [dzieckiem] niż tym, jak ja się będę czuła” (M.S., 57 l.). Nawet obecność literatury nie gwarantowała zdobycia informacji: „w tych dwóch pierwszych książkach, co mówiłam, no to jedna dotyczyła ciąży samej (...), a druga część, jak dziecko po urodzeniu jest (...). A o połogu nie” (Renata, 51 l.). A to właśnie poradniki są jednym ze źródeł poszukiwania informacji przez przyszłych rodziców. Okres ciąży jest bowiem dla rodziców czasem wzmożonej motywacji do zdobywania wiedzy na temat zdrowia własnego i potomka (Toporska 2008:81). Temat połogu ogranicza się w tych publikacjach zazwyczaj do wybranych aspektów fizjologicznych czy depresji poporodowej, bez pogłębionego opisu realnych doświadczeń kobiet. W pokoleniu najmłodszych matek, mimo szerokiego dostępu do źródeł, problem braku świadomości o potrzebie zdobywania informacji o połogu wciąż jest obecny. Jednak w grupie tej pojawia się nowe podejście, w którym informacje o połogu stają się odrębnym celem poszukiwań. Rozmówczynie korzystały z, dostępnej dopiero od kilku lat, literatury specjalistycznej: *Czwarty trymestr* (Komsta 2021), *Sztuka połogu. Twoja otulająca przestrzeń* (Kuśmierska 2022). Warto odnotować, że w 2023 r. na rynku pojawiła się kolejna tego typu publikacja: *Połóg. Pierwszy rok życia rodzica* (Kończ-Kordzińska 2023). Dla tej generacji rozmówczyń kluczowe stawały się także zindywidualizowane poszukiwania cyfrowe: „research to jest moje drugie imię” (Ewa, ok. 35 l.). Wskazywały one m.in. profile takie, jak: „Zaufaj Położnej”, „Zuza Skrzyńska”, „Mamaginekolog” czy „Hafija”, które według nich oferowały wspierający i bardziej rzeczywisty obraz doświadczenia poporodowego. Równolegle mówiły o świadomym niepodejmowaniu poszukiwań jako strategii ochrony własnego dobrostanu: „dla wygody psychicznej po prostu nie chciałam wiedzieć” (Hanna, ok. 40 l.) oraz wyrażały przekonanie, że trzeba tego zwyczajnie doświadczyć: „nigdzie się tam więcej nie zagłębiałam w Internecie jak to wygląda, ponieważ uważam, że trzeba to przeżyć na własnej skórze” (Małgorzata, 38 l.). Tego rodzaju wypowiedzi pokazują, że kobiety zwracały uwagę na swój dobrostan, właściwie niedostrzegany przez poprzednie pokolenia matek. Mimo to rzetelna wiedza o połogu nadal nie jest częścią powszechnego zasobu wiedzy podręcznej najmłodszego pokolenia rozmówczyń. Kobiety czuły się zmuszone do nieustannego, indywidualnego wysiłku w celu samodzielnego oswojenia tego, co społecznie pozostaje niewidoczne. Połóg pozostaje zatem ciągle obszarem słabo zakorzenionym w świecie życia codziennego i nie jest postrzegany jako etap wymagający szczególnego przygotowania. Zdaniem położnych, z którymi rozmawiała A. Okrój, wynika to z braku wyobrażeń na jego temat (Okrój 2017a: 169). Przyczyn tego stanu rzeczy można upatrywać m.in. w kulturowym rozumieniu połogu jako tabu. We współczesnej kulturze polskiej odnosi się on do milczenia, zakazu mówienia szczególnie o kobiecych kwestiach fizjologicznych (Kościańska 2014). Dlatego dopiero przy zderzeniu z osobistym doświadczeniem połogowym

okazuje się, że jest to czas przygotowawczo niezaopiekowany, co potwierdza tezę o jego systemowej marginalizacji w społecznej dystrybucji wiedzy.

Analiza przeprowadzonych rozmów wykazała, że istnieje kilka potencjalnych źródeł wiedzy o położu: (1) inne kobiety, które posiadały już własne doświadczenie macierzyńskie; (2) osoby dysponujące wiedzą profesjonalną: położne, lekarze oraz pracownicy szkół rodzenia; (3) poradniki dla przyszłych matek; (4) media społecznościowe. W dalszej części tekstu skoncentruję się na realizacji przekazu bezpośredniego, zatem przyjrę się dwóm pierwszym sposobom transmisji wiedzy.

Dyskurs kobiet

Przygotowując się do pierwszego porodu, przyszłe matki zazwyczaj pytają inne kobiety, które już rodziły, o związane z tym czasem doświadczenia. Jak pokazują wypowiedzi rozmówczyń, temat położu w tych rozmowach niemal się nie pojawia. W analizowanym materiale szczególnie wyraźny jest brak międzypokoleniowego przekazu wiedzy. Zjawisko to dotyczy kobiet ze wszystkich wyróżnionych grup pokoleniowych. Te z najstarszej i średniej generacji podkreślały, że temat położu właściwie nie funkcjonował w rodzinnych rozmowach: „to w ogóle nie było tematem rozmów” (J.G.P., 51 l.). U najmłodszego pokolenia matek trudności w pozyskiwaniu wiedzy przybierają nieco inną formę. Badane wskazywały na barierą niepamięci, utrudniającą wymianę przeżyć: „byłam zaskoczona jak na przykład moja mama mało pamięta” (Weronika, 27 l.), „skoro one to przeszły i one nie pamiętają już jak to było, to nie powiedzą ci” (T.M., ok 40 l.). Nieobecność międzypokoleniowego dialogu w tym obszarze może wynikać z braku własnych uprzednich doświadczeń w tym zakresie, które – zgodnie z myślą Schütza – pełnią rolę schematu odniesienia dla postrzegania innych (Schütz 1984: 142–143). Zatem kobiety, których udziałem nie były rozmowy podczas ich własnego okresu poporodowego, powtarzały to zachowanie względem kolejnych położnic. W efekcie następuje społeczne reprodukcje braku wiedzy. Przyczyn takiego stanu rzeczy można szukać m.in. w utrwalonym podziale na sferę publiczną i prywatną, która jest niewidoczna na zewnątrz, zamknięta i powiązana z domem, kobiecością (Desperak 2013: 43–48). Połóg jako część życia codziennego znajduje się w obszarze prywatności, nie tylko w sposób symboliczny, ale również fizycznie, przez co zostaje wyłączony z obiegu dyskursów cyrkulujących w strefie publicznej. Innym wyjaśnieniem mogą być traumy i trudne doświadczenia kolejnych generacji kobiet. Ich konsekwencją bywało bagatelizowanie trudności zgłaszanych przez córki przechodzące połóg. Badane dostrzegały źródła takich postaw i starały się je osadzać w doświadczeniach wcześniejszych pokoleń:

z moją mamą nie rozmawiałam, bo moja mama raczej nie jest osobą wspierającą w takich tematach. (...) to jest takie typowe podejście w stylu „no każdy to przecież

przechodził”, „kiedyś było gorzej”, bo kobieta po wyjściu ze szpitala jeszcze musiała robić obiady i nie wiem pracować w polu. I nikt jej nie dawał taryf ulgowych (Agnieszka, 34 l.).

Ignorowanie przez otoczenie trudności związanych z położeniem może prowadzić do normalizacji wielu dolegliwości występujących w tym okresie. Ból i dyskomfort bywają traktowane jako naturalne elementy stanu poporodowego. W konsekwencji kobiety często nie podejmują działań terapeutycznych czy profilaktycznych, uznając swoje doświadczenia za nieodłączny element początków macierzyństwa (Łaska-Formejster, Adamczyk, Muzioł Vidal 2020: 51–52).

Jednocześnie rozmówczynie, niezależnie od czasów, w których rodziły dzieci, mówiły o wsparciu, jakie otrzymywały ze strony matek w wykonywaniu części obowiązków opiekuńczych i domowych. Podkreślały, że dzięki temu uzyskiwały przestrzeń do rekonwalescencji: „pomagała (...) w takim czy zmienianiu pieluch (...), trzeba było mieć tetrowe pieluchy i się prało i gotowało i prasowało” (Bożena 71 l.), „miałam blisko swoją mamę, gdzie zawsze, udzielała mi rad, pomocy (...), żebym czuła się bezpieczna” (Izabela, 59 l.), „moja mama wstała w połowie nocy i ona z nim siedziała do rana (...), żebym, wiesz, żebym mogła się wyspać. Bo wydaje mi się, że w głębi, wiesz, oni pamiętają, jak to jest. Tylko też im jest trudniej rozmawiać o czymś takim” (Magda, 41 l.). Pokazuje to, że matki często posiadały praktyczną wiedzę o położu i rozumiały potrzeby swoich córek, jednak nie dysponowały językiem ani doświadczeniem mówienia o tych przeżyciach.

Przekaz wiedzy niekoniecznie musi się odbywać tylko w sposób ustny. W warunkach rodzin wielopokoleniowych młode kobiety, miały możliwość przyglądania się doświadczeniom okołoporodowym i trudom położu siostr, ciotek, kuzynek, a nierzadko własnych matek. Pozwalało to na osvajanie tego doświadczenia i przygotowanie się na własne. Taką wymianę wiedzy wspierała również tradycja odwiedzin poporodowych (Kwaśniewicz 1981: 106; Bystróż 1916: 38). Obecnie, w czasach rodzin nuklearnych, kobieta w położu jest niewidoczna, przez co pozostaje poza obszarem codziennej społecznej obserwowalności. Przebywa w domu, ogranicza kontakty społeczne, a jej doświadczenie nie jest dostępne dla innych. Ujmując ten problem w ramę konceptualną A. Schütza, połóg był kiedyś dla kobiet „światem znajdującym się w zasięgu”, natomiast obecnie, został on przesunięty do sfery zasięgu potencjalnego, co uniemożliwia uczenie się poprzez bezpośrednią obserwację i współuczestnictwo (Schütz 2008: 29–31). Połóg można zatem interpretować za Peterem Bergerem i Thomasem Luckmannem, jako obszar życia codziennego pozostający w cieniu, w oddaleniu, poza strefą społecznej widzialności (Berger, Luckmann 1983: 82).

Jeżeli przyjrzymy się procesowi przekazywania wiedzy w grupach rówieśniczych (koleżanki, znajome, siostry itp.), dostrzeżemy zarówno podobieństwa do przekazu międzypokoleniowego, jak i istotne różnice. W życiu kobiet rodzących w latach 70. i 80. XX w.

charakterystyczny był przede wszystkim brak wymiany wiedzy na temat połogu. Jak wspominała jedna z rozmówczyń: „u mnie w rodzinie to tak..., rodziłyśmy co prawda chyba cztery w tym samym okresie, ale to wtedy nie było rozmowy, bo każda się zajmowała swoim dzieckiem” (Bożena, 71 l.). Model ten utrzymywał się również w latach 90. i na początku XXI w.: „wszystkie tylko poród, poród. Ale nikt mi nie powiedział, jak jest okropnie po porodzie” (K.P., 56 l.). Kontakty między kobietami rzadko prowadziły do pogłębionej refleksji nad doświadczeniem połogu: „to były takie rozmowy przy okazji” (M.S., 57 l.). W niektórych przypadkach brak wymiany doświadczeń wynikał również z sytuacji życiowej rozmówczyń, które jako pierwsze w swoim otoczeniu zostawały matkami: „nikt z moich znajomych, z moich koleżanek nie rodził” (Małgorzata, 53 l.). Jednocześnie w narracjach z tego czasu pojawiają się przykłady praktycznego wsparcia ze strony rówieśniczek. Wspominane były koleżanki, które pomagały młodym matkom: „Ona wcześniej urodziła rok (...). I ona też mi właśnie po porodzie pomagała, wszystko mówiła” (Katarzyna, 51 l.). Największą intensywność wymiany informacji można zaobserwować wśród kobiet rodzących w latach 2015–2025, które znacznie częściej rozmawiały o połogu w sposób otwarty i świadomy. Motywacją do tego działania bywało poczucie własnego nieprzygotowania do tego okresu i chęć ochrony innych przed sytuacją tego typu: „ja miałam takie poczucie (...), taka strasznie oszukana tym, jak on wyglądał, no to, że chciałabym, żeby te kobiety, które są tam gdzieś blisko mnie, żeby one tak się nie poczuły” (Monika, ok 30 l.). Najbardziej rozwiniętą formą współczesnego przekazu są „wioski wsparcia” i praktyki siostrzeństwa. Macierzyńskie wspólnoty internetowe zaczęły się rozwijać już na początku XXI w., wraz z upowszechnieniem dostępu do sieci. Początkowo funkcjonowały jako fora dyskusyjne, blogi, czaty, dzięki którym kobiety mogły nie tylko wymieniać się wiedzą, ale także dzielić własnymi przeżyciami (Olcoń-Kubicka 2009: 150–187). Wraz z rozwojem komunikacji internetowej znaczną część tych aktywności przejęły media społecznościowe, stając się, szczególnie podczas pandemii Covid-19, jednym z najważniejszych kanałów służących przekazowi doświadczeń macierzyńskich.

Można zatem obecnie obserwować zmianę w społecznej dystrybucji wiedzy. Połóg, zepchnięty do sfery milczenia, zaczyna powoli stawać się przedmiotem świadomego i upodmiotowionego przekazu. Wpływ mają na to wirtualne wspólnoty, dzięki którym kobiety tworzą język do opisu własnej cielesności i emocji. W efekcie reprodukcja niewiedzy ma szansę ustąpić pod wpływem oddolnych ruchów wsparcia.

Dyskurs medyczny

W opisie sytuacji okołoporodowej zazwyczaj wyróżnia się 3 etapy: ciążę, poród i połóg. Dwa pierwsze są procesami mocno zmedykalizowanymi (Doroszewska 2016). Nasuwa się chęć do myślenia w taki sam sposób o połogu, jako poddanym kontroli specjalistów i szczegółowo opisanym w dyskursie specjalistycznym. Tym bardziej, że charakteryzuje

go też specyficzna terminologia: odchody połogowe, laktacja, powłoki brzuszne itp. Proces ten, zrozumiały i oczywisty dla lekarzy, pozostaje nieznanym dla przyszłych matek. Prowadzi to do zderzenia różnych zasobów wiedzy: eksperckiego systemu medycznego oraz biograficznie uwarunkowanej sytuacji pacjentki.

W narracjach rozmówczyń reprezentujących dwa pierwsze wyróżnione przeze mnie pokolenia matek, lekarz jawił się jako kontroler parametrów fizjologicznych, dla którego połóg kończył się na stwierdzeniu braku medycznych zastrzeżeń. W opiniach rozmówczyń na początku XXI w. dyskurs ten przybrał formę swego rodzaju technicznych informacji: „tam przez okres, nie wiem, pięciu czy sześciu tygodni, że nie można współżyć (...). Na pewno może coś na temat leków przeciwbólowych (...), na pewno o dbaniu o krocze” (J.G.P., 51 l.). Takie proceduralne zachowanie lekarzy jest również udziałem najmłodszej generacji rodzających: „Badanie przeprowadził, zapytał się czy antykoncepcja potrzebna i tyle. Szybka akcja” (Ewa, ok. 35 l.). Kobiety ze średniego pokolenia wspominały, że lekarz przygotowywał je do tego, co nastąpi po narodzinach, tylko wtedy, gdy same zadawały pytania, np: „No jak czegoś nie wiedziałam, to zadawałam mu pytania i mi odpowiadał” (Katarzyna, 51 l.). Pojawiała się też figura lekarza jako bezpiecznej przystani, która w latach 70. i 80. ubiegłego stulecia opierała się na autorytecie profesora, który: „cały czas czuwał nade mną” (Sylwia, 91 l.). W narracjach najmłodszych matek ta relacja zmieniła się w bardziej partnerską, o czym świadczą takie wypowiedzi: „on działał na mnie jak melisa, bo wszystko bardzo mi tak porządnie wytłumaczył i uspokajał wszelkie moje jakieś takie wątpliwości” (Natkapasjomatka, ok. 42 l.). To pokolenie wskazywało jednak w dużej mierze na brak empatii i unieważnianie ich doświadczenia przez zespół medyków. Wyraźnie artykułowało również poczucie braku koncentracji na pacjentkach: „utopieni w swoich procedurach medycznych (...). A zapominają w tym wszystkim o indywidualnym podejściu, o potrzebach kobiety, o jej możliwościach. I kobieta musi walczyć o to, żeby być z godnością traktowana...” (Mama dwójki synów, ok. 30 l.). Najbardziej dotkliwe doświadczenia z tego okresu wiążą się z poczuciem bycia ignorowaną: „po urodzeniu dziecka już nie jesteś ważna, już się nie liczysz” (Natalia, 24 l.).

Opisane przez rozmówczynie postawy personelu medycznego, można interpretować nie tylko jako jednostkowy brak empatii, ale przede wszystkim jako przejaw szerszego procesu biomedykalizacji. Jak wskazuje Michał Nowakowski, współczesna medycyna dąży do objęcia rygorystyczną kontrolą kolejnych sfer ludzkiego życia (Nowakowski 2015). Takie podejście redukuje połóg do mierzalnych parametrów fizjologicznych, co prowadzi do niedostrzegania subiektywnego wymiaru przeżyć pacjentki. Prowadzi do narzucenia przez system schematu interpretacyjnego, który jest całkowicie rozbieżny ze światem przeżywanym kobiety.

Kolejną grupą specjalistów, od których z założenia można uzyskać wsparcie w połogu są położne, zwłaszcza środowiskowe. W analizowanych narracjach pojawiają się

stosunkowo rzadko, a jeżeli już, to w kontekście opieki nad noworodkiem, co zauważyła jedna z rozmówczyń: „Jedynie co, to jak położna przychodziła do dzieci, (...) to właściwie też głównie była rozmowa o dzieciach, nie o mnie” (M.S., 57 l.). Obraz położnej jako mentorki i przewodniczki, która buduje relację zorientowaną na kobietę i jej potrzeby, wyłania się z opowieści najmłodszych rozmówczyń: „Ona też jest taką osobą, która umie o tym opowiadać, która nie owija w bawełnę. Mówi, jak może być, jak się będziesz mogła czuć, o co zadbać” (Natkapasjomatka, ok. 42 l.). Marginalna obecność specjalistek z zakresu położnictwa w zebranych wypowiedziach może świadczyć o słabości tej drogi transmisji wiedzy o położu. W konsekwencji położne są typizowane głównie jako ekspertki od dziecka, co sprawia, że informacyjne i emocjonalne potrzeby kobiety pozostają zaopiekowane w mniejszym stopniu.

Potencjalnym miejscem przekazywania wiedzy o okresie poporodowym są szkoły rodzenia. Doświadczenia rozmówczyń wskazują jednak, że również tam temat ten bywa marginalizowany. Przed zmianą ustrojową miejsca te funkcjonowały sporadycznie i były dostępne głównie w większych miastach. Brak rozwiniętej edukacji okołoporodowej sprawiał, że kobiety rodzące na przełomie wieków rzadko uczestniczyły w takich zajęciach, a przekazywana podczas spotkań wiedza i tak koncentrowała się przede wszystkim na porodzie, opiece nad noworodkiem i higienie matki. Wypowiedzi najmłodszych matek ujawniają zróżnicowanie w postrzeganiu szkół rodzenia. Z jednej strony nowoczesne placówki oferują holistyczne wsparcie, np.:

nam to było przedstawione jak to może wyglądać, z czym możemy się mierzyć i fizycznie, i psychicznie, ale tak samo byli właśnie panowie nastawieni, że po prostu, że różne sytuacje mogą się dziać i gdzieś tam, żeby też tą większą zrozumiałością względem kobiety się wykazać (Anna, ok. 30 l.).

Z drugiej, część kobiet doświadczyło rozczarowania ofertą edukacyjną szkół rodzenia, gdzie temat położu był tylko zasygnalizowany: „niektóre tematy były potraktowane kompletnie po macoszemu. No właśnie jednym z takich tematów, o których mam bardzo duże pretensje, jest połóg, mówiąc szczerze (...). Ja w ogóle nie wiedziałam, czego się mam po tym spodziewać” (Monika, ok. 30 l.). Poczucie niedoinformowania obejmowało również zagadnienia dotyczące aspektów ściśle fizjologicznych: „Nic nie mówiono na przykład o opiece nad blizną po cesarskim cięciu. (...) Nie było też (...) za specjalnie poruszonego tematu, właśnie jakichś ewentualnych komplikacji poporodowych (...), jak na przykład nietrzymanie moczu” (Anonimowa, 21 l.).

Medyczne źródła wiedzy o położu stawiają mierzalne parametry medyczne ponad subiektywny dobrostan kobiety, co utrwała marginalną pozycję tego doświadczenia w oficjalnym obiegu informacji. Z perspektywy A. Schütza oznacza to ograniczony dostęp do społecznie transmitowanej wiedzy, która mogłaby pomóc kobietom

interpretować własne doświadczenia i przygotować się na wyzwania okresu poporodowego. W efekcie dyskurs specjalistyczny, zamiast oswajać połóg, nierzadko potęguje poczucie nieprzygotowania, pozostawiając kobietę z poczuciem braku wsparcia.

Podsumowanie

Przeprowadzone badania ujawniają występujące napięcie między powszechnością doświadczenia połogu w życiu kobiet stających się matkami a jego funkcjonowaniem na obrzeżach społecznej widzialności i dystrybucji wiedzy. Analiza zgromadzonych narracji wskazuje, że niezależnie od pokolenia rozmówczyń wiele z nich wchodzi w okres poporodowy bez wystarczających punktów odniesienia, pozwalających zrozumieć zachodzące zmiany. W odniesieniu do teorii A. Schütza można stwierdzić, że wiedza o połogu nie stała się częścią powszechnie dostępnego zasobu wiedzy podręcznej. O ile przyszłe matki są przygotowywane do ciąży i porodu, o tyle okres następujący po narodzinach dziecka pozostaje słabiej obecny w codziennych przekazach rodzinnych, rówieśniczych oraz specjalistycznych. Oznacza to, że społeczny mechanizm transmisji wiedzy nie dostarcza im schematów, umożliwiających osadzenie własnych doświadczeń w szerszym kontekście kulturowym.

Jednocześnie materiał badawczy pokazuje wyraźne różnice pokoleniowe w sposobach rozumienia połogu i opowiadania o nim. Według najstarszych rozmówczyń był on przede wszystkim krótkim etapem rekonwalescencji prowadzącym do odzyskania sprawności i powrotu do codziennych obowiązków. W narracjach kobiet rodzących w latach 90. i na początku XXI w. pojawiały się opisy doświadczeń zmęczenia, cierpienia i niedostatecznego wsparcia. Natomiast najmłodsze pokolenie opisywało połóg nie tylko jako proces biologiczny, lecz także jako doświadczenie tożsamościowe związane z budowaniem nowej relacji z samą sobą i z dzieckiem.

Badania wskazują również na zachodzącą współcześnie zmianę w sposobach przekazywania wiedzy o doświadczeniu poporodowym. Choć tradycyjny przekaz międzypokoleniowy pozostaje ograniczony, jego miejsce częściowo zajmują nowe formy wymiany doświadczeń. Media społecznościowe, grupy wsparcia oraz internetowe wspólnoty matek stwarzają przestrzeń, w których kobiety nie tylko poszukują informacji, ale również tworzą język pozwalający opisywać własne przeżycia.

W świetle zgromadzonego materiału można więc stwierdzić, że obecnie połóg znajduje się pomiędzy niewidzialnością a odzyskiwaną widzialnością. Być może obserwowane zmiany świadczą o stopniowym włączaniu połogu do społecznie dystrybuowanego zasobu wiedzy. Powstawanie nowych publikacji, aktywność położnych i szkół rodzenia oraz rozwój kobiecych sieci wsparcia sprawiają, że doświadczenie to coraz częściej staje się przedmiotem rozmów i wymiany. Nadal jednak pozostaje obszarem słabo obecnym w oficjalnych i codziennych przekazach dotyczących macierzyństwa.

Bibliografia

- Berger, P.L., Luckmann, T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (przeł. J. Niżnik). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Biegeleisen, H. (1927). *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*. Lwów: Towarzystwo Wydawnicze "ATENEUM".
- Bystrzeń, J.S. (1916). *Słowińskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Desperak, I. (2013). *Płeć zmiany. Zjawisko transformacji w Polsce z perspektywy gender*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Doroszevska, A. (2016). Opieka okołoporodowa w Polsce po transformacji ustrojowej – między medykalizacją a demedykalizacją? *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I: Philosophia-Sociologia*, 41(2), 47–59.
- Dudenhausem, J.W., Pschyreml, W., Obladen, M. (2010). *Połóżnictwo praktyczne i operacje połóżnicze* (przeł. K. Polwoly). Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWŁ.
- Glaser, B.G., Strauss, A.L. (2009). *Odkrywanie teorii ugruntowanej: strategie badania jakościowego* (przeł. M. Gorzko). Kraków: Zakład Wydawniczy "NOMOS".
- Kafar, M. (2011). Wprowadzenie. W: M. Kafar (red), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna. „Perspektywy Biograficzne”*. T. 1. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. DOI: <https://doi.org/10.18778/7525-639-0.01>
- Kołacz-Kordzińska, Z. (2023). *Połóg. Pierwszy rok życia rodzica*. Szczecin: Natuli.
- Kołodziejczyk, B. (2014). Poród. W: M. Rudaś-Grodzka, K. Nadana-Sokołowska, A. Mrozik, K. Szczuka, K. Czczot, B. Smoleń, A. Nasiłowska, E. Serafin, A. Wróbel (red.), *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze* (s. 400–404). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Komsta, M. (2021). *Czwarty trymestr*. Warszawa: Wydawnictwo Wymagające.
- Kościńska, A. (2014). Tabu. W: M. Rudaś-Grodzka, K. Nadana-Sokołowska, A. Mrozik, K. Szczuka, K. Czczot, B. Smoleń, A. Nasiłowska, E. Serafin, A. Wróbel (red.), *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze* (s. 529–530). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Kuśmierska, V. (2022). *Sztuka połogu. Twoja otulająca przestrzeń*. Uszczyn: Otulić Mamę.
- Kwaśniewicz, K. (1981). Zwyczaje i obrzędy rodzinne. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2 (s. 89–126). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Lesińska-Sawicka, M. (2008). *Późne macierzyństwo. Studium socjomedyczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy "NOMOS".
- Łaska-Formejster, A., Adamczyk, P., Muzioł Vidal, A. (2020). *Humanizacja opieki okołoporodowej warunkiem zdrowego społeczeństwa. Standardy a rzeczywistość na przykładzie Polski i Chile*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Nowakowski, M. (2015). *Medykaliizacja i demedykaliizacja. Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Olcoń-Kubicka, M. (2009). *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Okrój, A. (2017a). Świadomość ciała kobiet w ciąży, porodzie oraz okresie połogu w narracji połóżnych. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 18(3), 159–175.
- Okrój, A. (2017b). Nic o nas (z nami czy) bez nas – narracja dotycząca cielesności podczas porodu oraz połogu w domach rodzinnych oraz przestrzeni publicznej. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 18(4), 161–177.
- Raphael, D. (1973). *The Tender Gift: Breastfeeding*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

- Ronin-Walknowska, E. (2020). Połóg. W: G.H. Bręborowicz (red.), *Położnictwo i Ginekologia*. T. 1 (s. 571–586). Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Schütz, A. (1984). Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania. W: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscientystyczne tendencje w socjologii współczesnej* (s. 137–192). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Schütz, A. (2008). *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej* (przeł. B. Jabłońska). Kraków: Zakład Wydawniczy "NOMOS".
- Toporska, A. (2008). Wiedza kobiet na temat zachowań zdrowotnych w okresie ciąży i połogu. *Chowanna*, 2, 79–94.

Strony internetowe

Wielki Słownik Języka Polskiego: https://wsjp.pl/haslo/do_druku/74931/polog

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest doświadczeniom połogowym kobiet w Polsce. Punktem wyjścia analizy jest refleksja autoetnograficzna autorki, rozwijana następnie w oparciu o badania jakościowe realizowane w latach 2024–2025 wraz ze studentkami i studentami etnologii i antropologii kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Materiał badawczy obejmuje sto dwadzieścia opowieści poporodowych. Celem artykułu jest ukazanie połogu jako doświadczenia słabo obecnego w społecznej dystrybucji wiedzy oraz wskazywanie na stopniowe przełamywanie milczenia wokół niego. W perspektywie fenomenologicznej, inspirowanej koncepcją Alfreda Schütza, autorka analizuje mechanizmy przekazywania wiedzy potocznej dotyczącej połogu oraz ich wpływ na przeżycia własne kobiet w tym okresie. Analiza narracji pokazuje, że matki często rozpoczynają połóg bez wcześniejszych punktów odniesienia pozwalających interpretować własne doświadczenia. Współcześnie jednak można zaobserwować stopniowy wzrost jego społecznej widzialności oraz rozwój nowych form wymiany doświadczeń między kobietami. Autorka szczególnie uwagę poświęca transmisji międzypokoleniowej, rówieśniczej oraz dyskursowi medycznemu.

Słowa kluczowe: połóg, społeczna transmisja wiedzy, doświadczenie poporodowe, kobieta, (nie)widzialność

Summary

This article explores the postpartum experiences of women in Poland. The point of departure for the analysis is the author's autoethnographic reflection, subsequently developed through qualitative research conducted in 2024–2025 with students of Ethnology and Cultural Anthropology at the University of Łódź. The research material comprises one hundred and twenty postpartum stories. The aim of the article is to present the postpartum period as an experience that remains marginal within the social distribution of knowledge and to identify signs of the gradual breaking of the silence surrounding it. From a phenomenological perspective, inspired by the concept of Alfred Schütz, the author analyses the mechanisms through which common-sense knowledge about the postpartum period is transmitted and their impact on women's experiences during this time. The analysis of the narratives reveals that mothers often enter the postpartum period without prior points of reference that would allow them to interpret their own experiences. At the same time, a gradual increase in the social visibility of the postpartum period and the development of new forms of experience-sharing among women can be observed. The author pays particular attention to intergenerational transmission, peer-to-peer transmission, and medical discourse.

Keywords: postpartum, social transmission of knowledge, postnatal experience, (in)visibility

Translated by Author

Inga Kuźmainga.kuzma@uni.lodz.pl<https://orcid.org/0000-0003-0195-0270>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

**Katarzyna Orszulak-Dudkowska**katarzyna.dudkowska@uni.lodz.pl<https://orcid.org/0000-0002-1997-6105>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej



Kobiety „w drodze”: menopauza w doświadczeniu biograficznym kobiet. Wnioski i rekomendacje z badań etnograficznych

*Women “on the move”: Menopause in women’s
biographical experience. Findings and recommendations
from ethnographic research*

Wprowadzenie

Menopauza stanowi naturalny etap w życiu kobiet, powiązany z procesem starzenia się organizmu oraz ustaniem funkcji reprodukcyjnych. Jest niewątpliwie zjawiskiem o charakterze biomedycznym, jednak jej znaczenie zdecydowanie wykracza poza wymiar fizjologiczny. Doświadczenie to wiąże się bowiem z szeregiem konsekwencji społecznych i kulturowych, oddziałujących zarówno na funkcjonowanie kobiet w różnych rolach społecznych (rodzinnych, zawodowych), jak i na sposób postrzegania ich własnej

tożsamości, ciała oraz miejsca w strukturze społecznej. Zmiany zachodzące w tym okresie, zarówno na poziomie fizycznym, jak i psychicznym, a także towarzyszące im objawy, mogą istotnie wpływać na codzienność kobiet, skłaniając je do refleksji nad własnym zdrowiem, dobrostanem oraz ogólną sytuacją życiową. Do niedawna w wielu krajach europejskich, w tym w Polsce, zagadnienie menopauzy pozostawało stosunkowo słabo obecne w debacie publicznej i rzadko stawało się przedmiotem pogłębianej refleksji społecznej. W przeszłości temat ten był często marginalizowany, stygmatyzowany i tabuizowany (Percival 2025: 13). W Polsce wiedza o menopauzie nadal funkcjonuje w sposób niepełny i fragmentaryczny. W dyskursie potocznym to ważne doświadczenie w życiu kobiet wciąż pozostaje przedmiotem uproszczonych i często-kroć krzywdzących wyobrażeń społecznych, które mogą przyczyniać się do utrwalania stereotypowego obrazu kobiet przechodzących tę zmianę oraz marginalizowania złożoności tej fazy ich życia. Menopauza jako doświadczenie powszechne i istotne w określonym etapie kobiecej biografii, a jednocześnie przez długi czas niedostatecznie reprezentowane w przestrzeni społecznej, stała się przedmiotem naszych zainteresowań badawczych. Tekst przedstawia wyniki wstępnych badań etnograficznych zrealizowanych w 2025 r. oraz płynące z nich wnioski i rekomendacje. Głównym celem tego pierwszego etapu zaprojektowanych przez nas prac było wstępne rozpoznanie sposobów postrzegania menopauzy przez kobiety oraz wskazanie ich potrzeb, oczekiwań i refleksji odnoszących się zarówno do jednostkowych przeżyć, jak i do szerszych kontekstów ich aktywności życiowej w tym czasie.

Dyskurs o menopauzie

Termin menopauza w ujęciu medycznym odnosi się przede wszystkim do trwałego ustania miesiączkowania, które można potwierdzić retrospektywnie po upływie dwunastu kolejnych miesięcy bez krwawienia menstruacyjnego. W praktyce pojęcie to bywa jednak stosowane również w szerszym znaczeniu jako określenie etapu życia kobiety, związanego ze starzeniem się organizmu i zmianami charakterystycznymi dla wieku średniego. W celu zwiększenia precyzji opisu zjawiska eksperci zaproponowali również wprowadzenie pojęć pomocniczych, odnoszących się do poszczególnych faz tego procesu. Termin perimenopauza (okres okołomenopauzalny) oznacza czas poprzedzający menopauzę, w którym pojawiają się pierwsze objawy związane ze zmianami hormonalnymi zachodzącymi w organizmie kobiety. Z kolei premenopauza odnosi się do całego okresu reprodukcyjnego kobiety, postmenopauza zaś obejmuje lata następujące po roku od wystąpienia ostatniej miesiączki. W literaturze przedmiotu wyróżnia się również tzw. menopauzę sztuczną, będącą następstwem interwencji medycznych, takich jak chirurgiczne usunięcie jajników lub leczenie onkologiczne, w szczególności chemioterapia i radioterapia. Należy również zauważyć, że zarówno w literaturze

specjalistycznej, jak i w języku potocznym w Polsce, przed upowszechnieniem terminu menopauza powszechnie stosowano określenia klimakterium oraz przekwitanie, które do dziś funkcjonują jako synonimiczne nazwy tego etapu życia kobiety, choć ich zakres znaczeniowy nie zawsze jest tożsamy z definicją menopauzy stosowaną we współczesnej medycynie (por. Bielawska-Batorowicz 2016: 14–15). Przyjmuje się, że menopauza występuje przeciętnie około 51. roku życia, z niewielkimi wahaniami tego wieku w górę lub w dół. Badania wskazują, że moment pojawienia się menopauzy pozostaje w znacznym stopniu niezależny od uwarunkowań geograficznych i środowiskowych, choć może podlegać wpływowi szeregu czynników demograficznych, reprodukcyjnych i zdrowotnych. Istotne znaczenie przypisuje się m.in. liczbie przebytych ciąż, ogólnemu stanowi zdrowia, statusowi socjoekonomicznemu oraz elementom stylu życia, takim jak palenie tytoniu, które uznawane jest za jeden z czynników sprzyjających wcześniejszemu wystąpieniu menopauzy (por. Bielawska-Batorowicz 2016: 20–30).

Mimo medykalizacji dyskursu na temat menopauzy rozmaite badania społeczne wskazują, że jest to zagadnienie, które można rozpatrywać także jako klasyczny konstrukt kulturowy. Znaczenie tego doświadczenia kształtowane jest równie mocno przez normy społeczne, co przez fizjologię. Wpływ na przeżywanie menopauzy przez kobiety i podejście do niej, także ze strony medycznej, mają również dominujące wartości społeczno-kulturowe oraz wyobrażenia dotyczące kobiecości, powiązań wieku i ciała, co dobrze obrazują międzykulturowe badania porównawcze. Jedną z badaczek tego nurtu jest Margaret Lock, która w pracy *Encounters with Aging. Mythologies of Menopause in Japan and North America* (1993) wykazała, że doświadczenia kobiet związane z menopauzą różnią się znacząco w zależności od kontekstu kulturowego. Analizowała narracje kobiet japońskich i północnoamerykańskich, dowodząc, że zakres i intensywność zgłaszanych objawów nie mogą być wyjaśniane wyłącznie procesami fizjologicznymi. Sposób interpretowania zmian zachodzących w organizmie pozostaje bowiem silnie związany z lokalnymi wzorcami starzenia się, społecznymi oczekiwaniami wobec kobiet oraz kulturowymi definicjami zdrowia i choroby (Lock 1993).

W kulturach zachodnioeuropejskich, do których w dużej mierze odnoszą się pragnienia dotyczące jakości życia kobiet dzisiaj w Polsce, menopauza przez długi czas była ujmowana przede wszystkim w kategoriach straty i deficytu. Dotyczyło to zarówno utraty płodności, jak i stopniowego oddalania się od społecznie promowanego ideału młodości. Georges Vigarello w pracy poświęconej dziejom ciała i starzenia się wskazał na tego przyczynę. Zauważył, iż nowożytna kultura europejska szczególnie silnie wiązała kobiecą wartość społeczną z atrakcyjnością fizyczną oraz zdolnościami reprodukcyjnymi. W konsekwencji proces starzenia się kobiet, częściej niż w przypadku mężczyzn, stawał się przedmiotem społecznej kontroli, ocen i stygmatyzacji (por. Vigarello 2011). Menopauza może być zatem interpretowana jako symboliczne przekroczenie granicy między społecznie cenioną młodością a mniej uprzywilejowaną starością.

Na podobne mechanizmy zwracała uwagę Germaine Greer (1991) krytykując dominujący w kulturze zachodniej sposób przedstawiania menopauzy jako kryzysu lub schorzenia wymagającego medycznej interwencji. Według G. Greer negatywne wyobrażenia dotyczące menopauzy wynikają przede wszystkim z kulturowej niechęci wobec starzejącego się kobiecego ciała. Menopauza może być natomiast postrzegana jako etap zwiększonej autonomii i niezależności, związany z uwolnieniem się od obowiązków reprodukcyjnych oraz społecznych oczekiwań przypisywanych młodszym kobietom (por. Greer 1991). W literaturze niemieckojęzycznej również podkreśla się znaczenie społecznych reprezentacji menopauzy. Badania inspirowane antropologią medyczną, m.in. teksty M. Lock publikowane w przekładach niemieckich oraz dyskusje prowadzone wokół koncepcji „lokalnych biologii” (*local biologies*), wskazują, że doświadczenie menopauzy kształtowane jest przez wzajemne oddziaływanie procesów biologicznych i kulturowych. W tym ujęciu objawy menopauzalne nie są jedynie uniwersalnym skutkiem zmian hormonalnych, lecz także efektem sposobów ich interpretowania i nadawania im znaczenia w określonym środowisku społecznym (Lock 2002). Perspektywa ta pozwala odejść od traktowania menopauzy jako doświadczenia jednolitego i uniwersalnego dla wszystkich kobiet.

Istotnym wątkiem obecnym w europejskich badaniach społecznych jest także relacja między menopauzą a wiekiem średnim, czyli okresem poprzedzającym starość (która *notabene* coraz bardziej się przesuwą). Analizując doświadczenia kobiet, np. w Wielkiej Brytanii, badacze zauważają, że menopauza stanowi ważny moment biograficzny, w którym krzyżują się obok procesów biologicznego starzenia, także zmiany w strukturze rodziny, sytuacji zawodowej oraz związane z powyższymi redefinicje własnej tożsamości (Ballard, Elston, Gabe 2009). Menopauza to zatem zagadnienie zasługujące na podejście interseksjonalne.

W ostatnich latach można obserwować stopniową zmianę sposobu mówienia o menopauzie w krajach Globalnej Północy. Jak wskazują Shani Orgad i Catherine Rotenberg (2024), menopauza coraz częściej staje się przedmiotem publicznej debaty, kampanii społecznych oraz aktywizmu kobiet domagających się większej widoczności tego doświadczenia w ochronie zdrowia, polityce społecznej i środowisku pracy, także w rodzinie. Proces ten prowadzi do stopniowego przełamywania wieloletniego tabu oraz tworzenia nowych narracji, w których menopauza przedstawiana jest nie jako „koniec kobiecości”, lecz jako jeden z naturalnych etapów życia wymagający społecznego uznania i wsparcia. W Polsce w ostatnim czasie można to zauważyć w działaniach podejmowanych przez Kulczyk Foundation, związanych z diagnozowaniem i upowszechnianiem wiedzy społecznej o menopauzie. Efektem tych prac jest opublikowany w 2023 r. przez fundację Dominiki Kulczyk obszerny raport na temat wiedzy o menopauzie w polskim społeczeństwie, pt. *Menopauza bez tabu. Raport z badania* (2023) oraz wydana 2 lata później *Biała Księga Menopauzy. Diagnoza i rekomendacje* (2025).

Tematyka ta coraz intensywniej jest obecna w mediach mainstreamowych, w tym life-stylowych. Istotną rolę odgrywają w tym procesie również podcasty, specjalne grupy, fora czy profile w mediach społecznościowych (jak np. profil „Spauzowana”) oraz inne. Szczególne znaczenie mają specjalistyczne cykle, jak np. realizowany przez TVN24 projekt „MenoPOWER” czy nadawane przez Polskie Radio audycje „Menopauza bez tabu”. Tematyka menopauzy pojawia się również w podcastach poświęconych zdrowiu i dobrostanowi kobiet, m.in. w programie „Zdrowie bez tabu” prowadzonym przez Agatę Młynarską, gdzie omawiane są zarówno zdrowotne, jak i psychologiczne aspekty tego doświadczenia. Innym przykładem może być program „Ej, stara!”, emitowany na antenie TVN Style z udziałem Doroty Szelągowskiej, w którym kwestie związane z dojrzewaniem, starzeniem się i menopauzą przedstawiane są w sposób otwarty, pozbawiony stygmatyzacji oraz stereotypowych ocen. Ważnym źródłem wiedzy dla kobiet stają się internetowe portale medyczne. Serwisy takie jak np. „Medonet”, „Hello Zdrowie”, strony rozmaitych laboratoriów (np. ALAB) regularnie publikują materiały edukacyjne i wywiady z lekarzami różnych specjalności, dostarczając informacji na temat objawów menopauzy, możliwości terapeutycznych oraz profilaktyki chorób współwystępujących, takich jak osteoporoza czy schorzenia układu sercowo-naczyniowego. Dzięki temu menopauza coraz częściej przedstawiana jest jako jeden z etapów życia, wymagający jednak odpowiedniej wiedzy, wsparcia społecznego i profesjonalnej opieki zdrowotnej. Nie oznacza to jednak, że efekty tych działań są już widoczne na poziomie życia społecznego, szczególnie w Polsce.

Doświadczenie menopauzy w badaniach etnograficznych z roku 2025

Od 2025 r. realizujemy projekt *Kobiety „w drodze”: menopauza w doświadczeniu biograficznym kobiet*, w ramach którego zaplanowane zostały badania etnograficzne: pierwszy, rekonesansowy etap odbył się w 2025 r., badania pogłębione zaś są prowadzone w roku 2026 i będą kontynuowane w 2027 r. Pierwsza faza rozmów została zrealizowana pod naszym kierunkiem głównie w Łodzi i miejscowościach z regionu łódzkiego, we współpracy z grupą 12 osób studiujących etnologię i antropologię kulturową w Uniwersytecie Łódzkim. Wykorzystaną techniką badawczą był wywiad swobodny pogłębiony z dyspozycjami. W 2025 r. w sumie przeprowadzonych zostało 40 wywiadów indywidualnych. Rozmówczyniami były przede wszystkim kobiety znajdujące się w okresie okołomenopauzalnym, w grupie wiekowej od 45 do 57 lat (łącznie 25 osób), w zróżnicowanej sytuacji życiowej (żony, rozwódki, wdowy, matki, singielki, czynne zawodowo). Ponadto uczestniczkami badań było też 10 przedstawicielek starszego pokolenia (w wieku od 60+ do 70+), a także 5 kobiet w wieku 40–45 lat. Wśród rozmówczyń były wyłącznie kobiety heteronormatywne (na tym etapie badań

nie uwzględniliśmy kobiet innych niż hetero czy cis bądź pozostałych osób z macicami). Zebrane podczas badań materiały umożliwiły uchwycenie prawidłowości i zbieżności perspektyw, ale także pewnej różnorodności w sposobach interpretowania doświadczenia menopauzy w polskich warunkach społeczno-kulturowych.

Objawy i reakcje

W prowadzonych pracach badawczych na początku interesował nas zasób posiadanej przez kobiety wiedzy na temat menopauzy, znaczeń przypisywanych samemu pojęciu oraz ich pierwszych osobistych doświadczeń związanych z tym etapem życia. Zależało nam, aby rozmówczynie opowiadały o objawach menopauzy, których same doświadczyły oraz indywidualnych reakcjach na te objawy, z uwzględnieniem szerszych okoliczności życiowych. Pytaliśmy też o sposoby radzenia sobie z menopauzą, zarówno na poziomie fizycznym, jak i psychicznym oraz o adaptację do nowej sytuacji życiowej, o to, które zmiany okazywały się najbardziej uciążliwe i trudne do zaakceptowania, jak i o te, które oceniano neutralnie lub pozytywnie.

Jak pokazały badania, termin menopauza kojarzył się rozmówczyniom przede wszystkim z określonym etapem w życiu kobiet, z naturalną zmianą w gospodarce hormonalnej organizmu, z przemijaniem, które wywołuje różnego typu obawy, oceniane raczej pejoratywnie, ale też powoduje szerszą refleksję. Określeniem o synonimicznym znaczeniu, używanym wśród starszej generacji rozmówczyń, było przekwitanie lub klimakterium, które oznaczało stopniowy zanik miesiączkowania, utratę możliwości zajścia w ciążę i rodzenia potomstwa. Rozmówczynie podkreślały brak specjalnych przygotowań do przemian menopauzalnych i gotowość na wejście w kolejne, nieuniknione życiowe doświadczenie. Mówiły też o braku wyczerpującej wiedzy o tym, czego powinny się spodziewać w związku z menopauzą, zarówno w przekazie rodzinnym, jak i ze strony systemu opieki zdrowotnej. Mówiąc o skojarzeniach z menopauzą w swoich wypowiedziach zaznaczały, że:

(...) to czeka prawie każdą kobietę, także ten stan trzeba przejść, ten stan się wiąże z wahaniem nastrojów i z utratą miesiączkowania, tak? (W. 5, k., l. 46, Łódź).

No to po prostu tak zwane przekwitanie, to się nigdy nie wiąże jakoś tak optymistycznie, (...) tylko wręcz przeciwnie. Chociaż jeszcze w tym wieku to się nie myśli o emeryturze, o chorobach. Ja w wieku 55 lat, że tak powiem, przekwitłam, ale tego też tak sobie bardzo do serca nie brałam (W. 17, k., l. 73, Łódź).

Z jednej strony [kojarzy się] z wolnością, a z drugiej, że jednak czegoś chyba będzie brakowało. No, że taki człowiek już może nie będzie potrzebny. No, bo coś się kończy, tak, jednak? Znaczy, ja jestem spełnioną mamą i tak dalej. Mam też dziecko w późnym

wieku, więc no przedłużyłam sobie tę młodość, tak, ale jednak czegoś tam chyba będzie brakowało (W. 29, k., l. 46, Łódź).

Menopauza, no nigdy się nad tym jakoś tak nie zastanawiałam. Traktowałam to jako coś, co po prostu trzeba przeżyć, bo wiadomo, że tego się nie uniknie, ale jakoś tak nie przywiązywałam się do tego. Kojarzy mi się to już z taką... No może starością, to za dużo powiedziane, ale to już taki jest poważny wiek, że tak powiem (...). Szczerze mówiąc nie przywiązywałam jakoś tak większej wagi do tego. Po prostu wiedziałam, że tak jak wiele innych rzeczy, to nadejdzie, bo musi nadejść i przeżyć będzie trzeba, ale jak to będzie wyglądać, no to się okaże. Okaże się w trakcie (W. 24, k., l. 62, Zgierz).

To teraz to już ją dogłębnie poznałam, więc te skojarzenia przemieniły się w realia. No to taka pierwsza myśl, która mi przychodzi na hasło menopauza, to ogromna zmiana i niekoniecznie na gorsze, bo ma to też swoje plusy (W. 30, k., l. 47, Łódź).

Do pierwszych, wskazywanych przez rozmówczynie objawów perimenopauzy należały najczęściej zaburzenia cyklu miesięczkowego pojawiające się już kilka lat/miesięcy przed ostatnią menstruacją, problemy ze snem, w tym budzenie się w nocy, płytki sen, który powodował uczucie zmęczenia i wpływał na jakość funkcjonowania w ciągu dnia oraz zwiększona drażliwość i skłonność do spadku nastroju czy też stany wręcz depresyjne. Poza tym badane zwracały uwagę na ograniczenie możliwości poznawczych, głównie problemy z pamięcią i koncentracją, określane mianem mgły mózgowej. Szereg pierwszych objawów dotyczył też różnych aspektów ich cielesności – wypadanie włosów, suchość skóry, wzrost masy ciała bez możliwości schudnięcia, bóle głowy, diagnozowane także jako migrena, bóle kręgosłupa i stawów, problemy ze wzrokiem, nadciśnienie tętnicze, napięcie mięśniowe, a przede wszystkim uderzenia gorąca i nadmierne pocenie się. Większość wymienianych objawów odbierana była jako uciążliwe i niepożądane, co ilustrują wybrane fragmenty wypowiedzi:

Boże, to są te okropne poty. Jak w nocy budzę się, to po prostu jakby ktoś we mnie chlusnął wiadrem. Straszne, bardzo to jest dla mnie krępujące i... przeszkadza mi w wykonywaniu takich zwykłych czynności, tak? Mogę mieć takie czasami rozchwiania takie emocjonalne, na przykład łatwo... łatwo się wzruszam, tak? Ale też szybko się śmieje [śmiech]. Tak, więc to chyba takie... (W. 5, k., l. 46, Łódź).

Bo w pewnym momencie nie wiesz, co się dzieje. Jest ci gorąco i nie wiesz: rozbierać się? Ale to przecież trwa tylko dwie minuty, to się jednak nie będę rozbierać, to przetrzymam. I nie wiesz czy może za chwilę możesz zemdleć, no bo to jest takie... Nie jestem w stanie nawet tego opisać, ale to jest takie... Gorąc, który w zasadzie jest momentalny i...(...). I to jest takie denerwujące (...). Bo tak jak mówię, jeszcze ciało się zmienia, tak? Trochę człowiek bardziej tam na wadze przybywa, a tu by się chciał jeszcze podobać, a no... Tak się czuję niekomfortowo w zasadzie. No bo wiadomo, tutaj troszkę już na brzuszku więcej, trochę w biodrach. I to takie... Mnie to akurat denerwuje, tak? Bo ja pamiętam siebie,

jak byłam... Może nie byłam super szczupłą, no ale wiadomo, każdy jakoś pamięta siebie wcześniej. I teraz też bym chciała taka być, ale nie mogę, no bo zmiany, które zachodzą przez hormony uniemożliwiają mi to, no i to mnie denerwuje (W. 7, k., l. 51, Łódź).

Tak po jakimś czasie, no to zauważyłam, nie wiem, to też podejrzewam, że ma jakiś związek z tym. Zaczęły mi się włosy przerzedzać, no i przybrałam trochę kilogramów i trudniej się jest tego pozbyć (W. 24, k., l. 62, Zgierz).

Pierwsze [objawy], jakie się pojawiły to były problemy z częstotliwością miesiączkowania, czyli... Miałam jeszcze dodatkowe problemy związane z hormonami, ale tu chodziło o tarczycę. Z prolaktyną też miałam problemy, więc na początku zrzucałam to na karb moich tych problemów, natomiast szybko się okazało, że nie, że to już jest menopauza, więc pierwsze to nieregularne miesiączkowanie albo bardzo skąpe, albo bardzo obfite. W każdym razie tam się zaczęło coś dziać. (...) i później już takie bardziej związane z psychiką zmiany, czyli spadek formy, spadek energii, drażliwość. No libido, które leży i kwiczy, i to tak w tej kolejności, tak (W. 30, k., l. 47, Łódź).

W takim codziennym funkcjonowaniu, to się nie mogłam wyspać. Jak się pracuje, tak? I się budzi o drugiej w nocy, człowiek zlany potem, tak? (...) Mnie to już samo w sobie to denerwowało. Już nie ta menopauza, tylko to, że ja się budziłam po pięć razy w nocy, wiesz? To mnie najbardziej denerwowało. A musiałam wstać rano do pracy. I byłam niewyspana. A nie ma nic gorszego, jak ja się nie wyśpię (W. 25, k., l. 56, Łódź).

(...) jeszcze jest tak zwana mgła mózgowa, to znaczy brak możliwości skupienia się albo takie jakieś, takie rozproszenie, niezapamiętywanie różnych rzeczy. Czasem na przykład obudzę się i czuję się, jakbym była na strasznym kacu, ale przecież nie piję alkoholu, więc to na pewno jest też jeden z objawów (W. 8, k., l. 47, Łódź).

Bardziej jestem w stanie zaakceptować to, co się dzieje ze mną fizycznie, niż to, co się dzieje w mojej głowie (W. 1, k., l. 48, Łódź).

Pozytywnie postrzeganym efektem menopauzy był koniec miesiączkowania, które przez większość życia badanych wiązało się z odczuwaniem bólu, dyskomfortem i rozmaitymi ograniczeniami w codziennej aktywności. Wywoływało także obawy o nieplanowaną ciążę i stres związany z jej konsekwencjami. Kobiety otwarcie mówiły o uldze wynikającej z zaniku menstruacji:

Pożądane objawy przeze mnie? Nie. Żadnych. Tylko takie, żeby się miesiączka skończyła. Totalnie. Bo to jest przekleństwo w ogóle. Powinno się mieć zaprogramowane. Chce się mieć dzieci, ma się miesiączkę. Nie chce się mieć dzieci, nie ma się miesiączki, bo po co? Po co się mordować? (W. 25, k., l. 56, Łódź).

To znaczy, byłam tylko zadowolona, że już nie muszę się obawiać, że zajdę w ciążę. Spokojniejsza psychicznie byłam (W. 28, k., l. 73, Łódź).

Kiedyś się mówiło, że póki jest okres, to jesteś kobietą, a później to kim jesteś? Kończy się okres i kim jesteś? I co, nie jesteś kobietą? Nadal jesteś kobietą, tylko zupełnie, znaczy

niezupełnie inną, po prostu inną. Wiesz, ten okres to był taki wyznacznik, że wszystko gra, że jest okej, jest ta stabilizacja. Znam dziewczyny, które według okresu ustawiały swoje jakieś tam czynności fizyczne, zawodowe, delegacje, więc on rządził (W. 30, k., l. 47, Łódź).

Kobiety czekają na to, żeby w końcu odetchnąć, żeby ten problem nareszcie się skończył. Mam w swoim otoczeniu koleżanki, które przechodzą miesiączkowanie w sposób okropny, okropny. A tak patrząc z własnego doświadczenia, ja chyba nie czekałam na to, chyba gdzieś tam słyszałam, że to jest proces naturalny. Jak już się urodzi dwójkę dzieci i nie ma się w planach więcej tych dzieci, to jest rzeczą oczywistą, że ta menopauza przyjdzie i kobieta ją przejdzie. Taka jest nasza natura i tego się nie oszuka (...). To jest rzecz naturalna, tak samo jak kobieta zaczyna miesiączkować, tak samo przechodzi menopauzę (W. 5, k., l. 46, Łódź).

Relacje społeczne

W prowadzonych badaniach poruszaliśmy również kwestię relacji społecznych i rozmów na temat przeżywania menopauzy, szczególnie z osobami bliskimi, z partnerami, dziećmi, matkami czy innymi kobietami z grona znajomych. Zbieraliśmy informacje dotyczące jakości tych rozmów i ich znaczenia dla rozmówczyń. Pytaliśmy o doświadczenia związane z opieką zdrowotną, w szczególności o korzystanie z konsultacji lekarskich. Interesowały nas oceny jakości uzyskiwanego wsparcia medycznego, stopień zaspokojenia potrzeb pacjentek oraz przydatność oferowanych form pomocy. Ciekawiła nas też ogólnospołeczna dostępność wiedzy o menopauzie i źródła pozyskiwania informacji na ten temat.

Badane kobiety zwracały uwagę, że problem objawów menopauzy jest wciąż rzadko podejmowany i rozwiązywany w życiu społecznym, szczególnie w miejscu pracy i przestrzeni publicznej. Podkreślały, że rozmowy o menopauzie nie są również z łatwością prowadzone w gronie najbliższej rodziny. Znaczna część badanych nie dyskutowała o zmianach w swoim organizmie nawet z własnymi matkami. Kobiety samodzielnie radziły sobie w przeżywaniu menopauzy, określając ją mianem bardzo intymnego doświadczenia, które zachodzi zarówno na poziomie fizycznym, jak i psychicznym. O wyraźnej tabuizacji tematu, braku rozmów z bliskimi, w odniesieniu do własnych doświadczeń biograficznych, mówiły przede wszystkim reprezentantki starszego pokolenia, czyli kobiety w wieku 60+/70+, np.:

Nie no z kim [miałabym rozmawiać]? Ja byłam dorosłą osobą, to z kim? Z dziećmiakami nie będę prowadzić [rozmów]. A z mamą? Mama była też już w starszym wieku, to w ogóle nie wiedziała nic na ten temat, bo kto to kiedyś to poruszał. (...) Nie, po prostu ja tak chodziłam wtedy i do szkoły, i wolontariat prowadziłam, i chłopaki w domu, i praca. Ja nie miałam czasu tam rozpamiętywać, trzeba było pracować, że tak powiem (W. 17, k., l. 73, Łódź).

Kiedyś się w sumie mało na te tematy rozmawiało. Po prostu każdy to tam jakoś to przeżywał, gdzieś tam sam z sobą i nie było jakichś tam... Więc wiadomo było, że coś takiego jest (W. 24, k., l. 62, Zgierz).

Nie, w domu nie mówiło się o menopauzie, raczej moja rodzina była bardziej pruderijna. Nie pozwalali sobie na takie tematy, na doświadczenia, na tłumaczenie dzieciom co, jak, z kim, żeby uważać. Każdy, jak gdyby od koleżanki, od sąsiadki, od znajomej (W. 7, k., l. 75, Łódź).

No nie wiedziałam z czym to się wiąże, bo moja mama też nie mówiła. Nawet ją kiedyś zapytałam, czy pamięta, kiedy przestała mieć okres, ale akurat ona nie kojarzy, żeby miała jakieś tam dolegliwości, że tak powiem, z tym związane (W. 38, k., l. 50, Łódź).

Jednocześnie istotne znaczenie dla badanych miały spontanicznie podejmowane rozmowy z innymi kobietami – rówieśniczkami, współpracowniczkami, które znajdowały się w podobnej sytuacji życiowej. Te rozmowy stanowiły jednak tylko namiastkę potrzebnego wsparcia. Często komentowały aktualne doświadczenia kobiet i bieżące sytuacje, pozwalając na oswojenie tych doświadczeń w grupie i wymianę spostrzeżeń. Przytoczmy wybrane cytaty z rozmów:

Bardziej mam koleżanki w tym samym wieku i to bardziej, tak? Bo mam koleżankę, z którą przyjaźnię się od 30 lat, nawet więcej, gdzie poznałyśmy się jeszcze w liceum. I ona wcześniej straciła ode mnie, trochę. Tak więc no bardziej jak chodzimy ze sobą na spotkania, czy no po prostu, żeby się zobaczyć, to wtedy rozmawiamy. To wtedy rozmawiamy, że ona tak samo nie może schudnąć, że coś tam, że tu się denerwuje, że podjada, że właśnie to gorąco, że się nie może skupić, a w ogóle to się wiecznie budzi w nocy. Tak? I to są takie rozmowy, bo w rodzinie nie mam jakby z kim, tak? A tutaj bardziej w tym damskim towarzystwie, to wtedy tak (W. 7, k., l. 51, Łódź).

To jest taki temat, jak wśród koleżanek, to taki po prostu, że jak była któraś zła, to się mówiło, że ma menopauzę, bo to są wahania nastroju. Tak jak ktoś jest zły, złośliwy, nie do życia, to zawsze się śmiałyśmy, że jak jest w tym wieku, to, że ma już menopauzę, że jest, można powiedzieć, rozgrzeszona, bo ma menopauzę (W. 25, k., l. 56, Łódź).

Znaczy czytać na ten temat to nie czytałam, to wszystko z rozmów ze znajomymi, tak, to mnie dotyczyło z każdej strony, no bo mówię, w pracy, jak to w pracy, ma się koleżanki w różnym wieku, tak, i się obserwowało to, jak to u nich właśnie wyglądało (W. 35, k., l. 52, Łódź).

Brak bardziej pogłębionych rozmów o doświadczeniu menopauzy wiązał się bezpośrednio z brakiem wyczerpującej wiedzy na ten temat, głównie w pokoleniu kobiet 60+, które często nie miały łatwego dostępu do specjalistycznych informacji, rzadko korzystały z konsultacji lekarskich. Sytuacja wyglądała nieco inaczej w młodszej generacji naszych rozmówczyń (wiek 45–57), czyli kobiet aktualnie doświadczających

transformacji okołomenopauzalnej, które były zdecydowanie bardziej świadome zmian zachodzących w ich organizmach. Chętniej wykorzystywały wiedzę dostępną w przekazie medialnym, choć była ona często fragmentaryczna i nieuporządkowana, częściej odwiedzały specjalistów. Jako matki starały się w sposób otwarty rozmawiać na temat menopauzy ze swoimi nastoletnimi córkami. Jedna z badanych przyznała, że:

Moja mama ze mną nie rozmawiała na temat menopauzy w ogóle, to ja na przykład w swoim domu mówię o tym otwarcie, mówię „ej słuchajcie, ja chyba przechodzę menopauzę”. Na pewno moja córka się o tym dowiedziała, też będę chciała z nią rozmawiać, chciałabym, żeby też była otwarta, żeby czuła to wsparcie, tak jak ja czuję wsparcie w niej, wiem, że mogę na nią liczyć, tak? Więc niech to działa w obydwie strony, no to jest tak, jak rozmowy o seksie, tak? Na pewno w dzisiejszych czasach, rozmawia się o tym otwarcie, to już nie są takie tematy tabu, a nie tak, jak było kiedyś (W. 5, k., l. 46, Łódź).

Rozmówczynie wskazywały też na trudności w komunikowaniu się z partnerami. Mówiły o sytuacjach konfliktowych i braku zrozumienia ich sytuacji ze strony mężów, a nawet o skupieniu męskich zainteresowań wobec partnerek na sprawach seksu. Badane kobiety podkreślały wręcz potrzebę edukowania mężczyzn, którzy wg nich nie mają właściwie żadnej wiedzy na temat tego, co może się dzieć w ciele i psychice ich żon/partnerek. Mówiły o znaczeniu wsparcia i zrozumienia ze strony bliskiego partnera:

I myślę, że on to widzi, widzi te moje poty i jak mi to bardzo przeszkadza, ale jakby nie rozmawialiśmy, bo tak jak mówię, on czeka na to, jak ja pójde do lekarza i lekarz to faktycznie potwierdzi. Ponieważ on wie, że moja natura jest taka, że ja lubię wiele rzeczy sobie tam zmyślać, tak? Więc on jak zobaczy potwierdzenie, to wtedy mi uwierzy, tak? Ja myślę, że podejdzie do tego normalnie, tak? (W. 5, k., l. 46, Łódź).

Ja bym chciała, żeby nikt nie był złośliwy. Ja już nie chcę nawet tego wsparcia, ja nie chcę współczucia, ja nie chcę niczego, tylko żeby nie było takich złośliwości jakichś. Nawet ze strony mężczyzn, nie, bo z kobiet to mnie tam nie spotkało, bo one są bardziej takie wyrozumiałe (W. 25, k., l. 56, Łódź).

Ogromny plus widzi w tym mój partner, ponieważ twierdzi, że już nie trzeba używać żadnych środków antykoncepcyjnych. Spotkał się tutaj ze ścianą, ponieważ moje libido też spadło, to jest taki chichot losu w tym wszystkim (W. 30, k., l. 47, Łódź).

Jak przyznały badane, kobiety w wieku do lat 40 niespecjalnie myślą o zmianach związanych z menopauzą, w tym czasie całą uwagę skupiają na planach reprodukcyjnych, wychowywaniu dzieci lub samorozwoju życiowym/zawodowym. Temat menopauzy staje się coraz bardziej istotny najwcześniej na początku czwartej dekady życia, a zainteresowanie tą kwestią rozwija się stopniowo. Sytuacja wygląda inaczej, jeśli zmiany w organizmie kobiety wynikają z sytuacji zaburzeń/problemów zdrowotnych. Wówczas

doświadczenie menopauzy jest wplecione w działania podejmowane w celach leczniczych. Dla przeciętnej zainteresowanej wyszukanie i w efekcie dostęp do sprawdzonych i pomocnych informacji na temat menopauzy wymaga czasu oraz pewnego wysiłku. Rozmówczynie oceniały jako niewystarczający zasób informacji dotyczących menopauzy, płynących ze strony systemu opieki medycznej. Wskazywały na brak zaleceń dotyczących niezbędnych badań, przygotowania do reakcji na objawy związane z okresem okołomenopauzalnym. Otwarcie mówiły, że wiedza o menopauzie jest w wielu kwestiach po prostu

(...) zerowa. Znaczący teraz zaczęło się dosyć sporo na ten temat mówić, ale do tej pory, myślę, że to są dwa lata ostatnie, niewiele się o tym mówiło. Takie to było... To taki temat trochę... Wiadomo, że jest, ale nikt o tym nie chce rozmawiać. Albo może się też niewielu lekarzy tym zajmowało, tak jak wieloma rzeczami na temat kobiet, tak? Wiadomo, że wszystkie prawie badania, jakie są robione, to są na mężczyznach. I to mężczyźni są jakby wymiennikiem, tak? Na przykład tego, jak przebiega zawał. Albo na przykład, że powinniśmy spać 8 godzin dziennie, co jest nieprawdą, bo kobiety powinny spać 10–11, bo tyle potrzebują. I to odcinkowo, a nie ciągle. Więc... No tak, teraz jest większa dostępność, ale lekarze podstawowej opieki zdrowotnej nawet nie interesują się. Cały czas się tym nie interesują (W. 8, k., l. 47, Łódź).

Bo tak samo masz o porodzie. Wszyscy ci mówią, że dobrze, urodzisz dziecko, ale ci nikt nie powie, jak jest godzinę po tym porodzie (W. 25, k., l. 56, Łódź).

Nie ma lekarza, nie wiem, który by zapraszał panie właśnie w menopauzie. Nie mówię tutaj o ginekologu, endokrynologu, tylko o lekarzu, który się w tym specjalizuje i mówi, słuchaj, dobra, teraz wkraczasz w to, możemy zrobić z tym to, i to, i to (...) Przecież my takie rzeczy to prędzej się dowiadujemy z reklam w telewizji niż od lekarza, czy, czy z jakichś działań społecznych (W. 30, k., l. 47, Łódź).

W gronie specjalistów odwiedzanych przez rozmówczynie znajdował się przede wszystkim ginekolog, ale również endokrynolog, neurolog, a także psycholog lub psychiatra. Podkreślały jednak, że jako kobiety nie planujące już zachodzić w ciążę otrzymywały zdecydowanie mniej wsparcia ze strony lekarzy, nie czuły się zaopiekowane, nie proponowano im pogłębionej diagnostyki. Takiej opieki doświadczały tylko wtedy, kiedy planowały zostać matkami. Czasami badane korzystając z opieki lekarskiej decydowały się na niwelowanie objawów menopauzy hormonalną terapią zastępczą. Przyznawały, że:

Chodziłam do lekarzy, dostawałam te hormony, zaczęłam dbać o siebie więcej, zaczęłam odwiedzać kosmetyczkę, zaczęłam rozmawiać z psychiatrą, co mam robić, żeby się nie denerwować, żeby się uspokoić, żeby to wszystko sobie poukładać. A jeszcze, co najważniejsze, to mi bardzo padło na sen. Nie mogłam spać, więc psycholog mi powiedział, że wyciszał mnie w pewnym sensie, żebym była spokojna (W. 27, k., l. 75, Łódź).

Na pewno bym nie szła w jakieś medykamenty od psychiatry, ale jakaś porada psychologiczna, żeby się po prostu wygadać, żeby zrzucić z siebie odpowiedzialność, żeby zrzucić z siebie jakieś takie właśnie emocje różne, które są związane z tą menopauzą, z tym przemijaniem, szczególnie ten temat przemijania (W. 1, k., l. 48, Łódź).

W ocenie rozmówczyń państwowa opieka medyczna oceniana była jako niewydolna, a wizyta u specjalisty oznaczała długi termin oczekiwania. Ułatwiony dostęp do lekarzy i diagnostyki umożliwiał tylko korzystanie z pakietu medycznego, jaki zapewniają niektórzy pracodawcy w ramach systemowego wsparcia osób zatrudnionych. Dlatego też kobiety w wieku okołomenopauzalnym, z którymi rozmawiałyśmy, kierowały swoją uwagę na treści zamieszczane w sieci, poszukiwały specjalistycznych artykułów na interesujące je tematy, publikacji książkowych, wywiadów ze specjalistami czy podcastów. Dołączały do powiązanych tematycznie z menopauzą grup na portalach społecznościowych (Facebook, Instagram), gdzie z innymi kobietami mogły w sposób bardziej otwarty wymieniać się swoimi doświadczeniami i spostrzeżeniami dotyczącymi objawów perimenopauzy oraz sposobów ich łagodzenia. Na podstawie informacji znalezionych w sieci diagnozowały pierwsze objawy menopauzy. Dzieliły się wzajemnie wskazówkami dotyczącymi sprawdzonych suplementów, stosowanych ziół, diety, sposobów fizycznej aktywności i relaksacji. Informacje zamieszczane w internecie oceniały jako łatwo dostępne. Zauważały, że problematyka menopauzy coraz częściej pojawia się też w dyskursie publicznym, mediach, reklamach, o tym doświadczeniu otwarcie mówią m.in. znane aktorki, piosenkarki, kobiety rozpoznawalne w życiu publicznym:

No właśnie cieszę się, że to jest taka rzeczpospolita babska, że to nie tylko ja, że one też mają, też się z tym mierzą, że też je to dotyka, i, że to takie wiecie, no, znane, z pierwszych stron gazet, z filmów i w ogóle. No też tego doświadczają, nie są nagle takie cudowne, idealne, tylko, też się z tym mierzą, więc to jest fajne, że kobiety o tym mówią. Te kobiety z pierwszych stron gazet, o tym mówią, do tego się przyznają, że przeżywają, to samo co mogę przeżywać ja, gdzieś tam zamknięta, zupełnie anonimowa, w czterech ścianach (W. 1, k., l. 48, Łódź).

Chociaż w ostatnim czasie temat na tyle się nasilił w mediach, że w zasadzie to te informacje same jakby... może nie docierają, ale ocierają się jakoś, tak? Bo jak się otworzy YouTube'a, to gdzieś tam się przewinie, tak? „Czy menopauza to koniec”, czy w telewizji są jakieś takie krótkie wrzutki, czy coś. Że to jakby zostało w ostatnim czasie jednak dobrze nagłośnione (...). Do takiej wyższej rangi zaczynało urastać. Być może faktycznie ta menopauza dopada coraz młodsze kobiety, które chcą być po prostu aktywne. I żeby jakoś im pomóc, no to właśnie dzieje się to, co się dzieje, tak? (W. 7, k., l. 51, Łódź).

Pośród oczekiwań kierowanych wobec systemu opieki medycznej rozmówczynie wymieniały m.in. program profilaktyczny (pakiet menopauza), obejmujący określony

zestaw badań i przypominający o ich okresowym powtarzaniu, a także zajęcia/spotkania przygotowujące je z wyprzedzeniem do przejścia z pełną świadomością przez okres okołomenopauzalny. Zaznaczały, że taka oferta dostępu do wiedzy o menopauzie mogłaby być również przygotowana przez instytucje życia społecznego, nawet jako płatne kursy. Ważna, w ich opinii, była więc edukacja i wcześniejsze przygotowanie do tego kolejnego etapu życia kobiet, ale także pomoc w przejściu przez związane z menopauzą dolegliwości. Na pytanie o potrzebę wprowadzenia udogodnień ze strony pracodawcy kobiety bardzo nieśmiało mówiły, że pewnego rodzaju ulgi w obowiązkach zawodowych byłyby stosowne. Zwracały uwagę na to, że menopauza mogłaby być jednostką chorobową dla kobiet, a w związku z tym mogłyby uzyskiwać zwolnienie z pracy ze względu na intensywne dolegliwości fizyczne, złe samopoczucie itp. Podkreślały, że z satysfakcją skorzystałyby także z dodatkowego płatnego urlopu. Przyznawały, że:

Dlaczego kobieta ma się czuć nieswojo, męczyć się, bo ona wtedy w żaden sposób nie jest produktywna w swoim środowisku pracy, ten pracownik jest wtedy niewydajny, tak? Bo ona zamiast skupić się na swojej pracy, to cały czas myśli o tym, że ona się źle czuje, że źle wygląda, tak? I ją to męczy, więc jeżeli tylko byłaby zgoda ze strony pracodawcy na jakieś ulgi, to oczywiście, absolutnie tak (W. 7, k., l. 46, Łódź).

Ale rzeczywiście, gdyby były takie udogodnienia, że można zadzwonić i powiedzieć, że ja biorę urlop menopauzalny i na przykład, nie wiem, kobiety między czterdziestym piątym, a pięćdziesiątym piątym rokiem życia mają 3 dni więcej, to miałoby to sens, tak? (W. 9, k., l. 52, Warszawa).

Kobiety podkreślały potrzebę poruszania tematu menopauzy w życiu społecznym, zwracania uwagi na ważne dla kobiet kwestie. W ocenie rozmówczyń istotna była, stworzona przez nas, możliwość pogłębionej wypowiedzi na temat menopauzy i podzielenia się własnymi doświadczeniami:

No właśnie bardzo dużo, bo takie rozmowy powinny się odbywać. Powinny takie rozmowy być, powinny być takie rozmowy w przychodni. Nie wiem, nasz lekarz rodzinny, może, powinien zacząć podejmować ze swoimi pacjentkami... (W. 1, k., l. 48, Łódź).

To takie zainteresowanie i w ogóle wiesz, że ktoś w ogóle się pyta o takie coś, bo kobiety są, wiesz, w naszym kraju nie do końca takie, no, na pierwszym miejscu, nie? Mimo, że jesteśmy w bardzo liberalnym kraju, takim postępowym, to jednak, wiesz, kobiety są, no, nie mogę powiedzieć, że na równi z mężczyznami, nie? Że ktoś widzi nasze problemy, tak? (W. 25, k., l. 56, Łódź).

Znaczy fajne jest to, że rozumiem właśnie, że w ogóle menopauza jest jakimś przedmiotem badań, studiów, dociekania, bo wierzę, że dzięki temu właśnie ta wiedza i edukacja będzie się szerzyć, tak? Kolejnym dziewczynom, które będą w to trafiały, będzie lepiej i łatwiej (W. 9, k., l. 52, Warszawa).

Etap życia

Bardzo ważnym zagadnieniem w procesie badawczym były rozmowy o menopauzie jako doświadczeniu biograficznym związanym z określonym etapem życia, utożsamianym z wiekiem średnim, w którym kobiety pełnią jednocześnie role córek, partnerek i matek. Zależało nam na subiektywnej ocenie tego czasu oraz jego wpływu na całościowy stosunek kobiet do siebie samych, własnego ciała, procesu starzenia się oraz relacji z otoczeniem społecznym. Staraliśmy się uzyskać rozbudowane wypowiedzi na temat wpływu menopauzy na codzienne funkcjonowanie kobiet i ich samopoczucie, a także zmianę nawyków, podejmowanie nowych aktywności i praktyk związanych ze zdrowiem i stylem życia.

Jak pokazały nasze badania, kobiety mają świadomość tego, że nadchodzące przemiany okołomenopauzalne powiązane są ze starzeniem się organizmu, zmianami dotyczącymi jego funkcjonowania oraz wyglądu ciała, a także końcem czasu określonego mianem młodości. Rozmówczynie wykazywały gotowość do wejścia w kolejny etap swojego życia, dostrzegały nawet określonego typu korzyści wynikające z doświadczania menopauzy:

Znaczy można to uznać jakby ze względu na... Nie wiem, taką drugą młodość... Znaczą, druga młodość, no bo to tak jest też określane w mediach społecznościowych, tak? Ale... No może faktycznie no, że... Nie ma już takich jakby ograniczeń, tak, bo tego okresu nie ma, czyli w zasadzie nie muszę sobie wyliczać, że w tym tygodniu pójdę na basen, a w tym to nie mogę, bo już dostanę okres, tak? Tylko w zasadzie mogę już w tym wypadku robić wszystko, nie mam takich ograniczeń, tak? Że nie muszę wyliczać, jak jadę w podróż, to kiedy dostanę, tak? (...) I myślę, że to jest też związane z takim jakby komfortem takim psychicznym, no że nic mnie nie zaskoczy, tak? Ja już jestem wolna pod tym względem może (...). No bo w zasadzie można powiedzieć, że jeśli ma się tego partnera, tak, to w zasadzie już nie trzeba na nic uważać (W. 7, k., l. 51, Łódź).

Są wady, ale to są wady, głównie takie wiesz, odczucia fizyczne, czyli te uderzenia gorąca i potliwość czy jakaś drażliwość, spadek energii. To są takie rzeczy, które bardzo mi dokuczają na co dzień, ale są też plusy, bo po pierwsze mam dużo większą świadomość, taką samoświadomość. Dużo lepiej się czuję w swoim ciele. Udało mi się w końcu zaakceptować siebie taką, jaką jestem, a przez całe życie walczyłam z tym i chyba, chyba w końcu doszłam do porozumienia. Dałam sobie po twarzy raz czy drugi w końcu i zrozumiałam, o co w tym wszystkim chodzi (W. 30, k., l. 47, Łódź).

Na razie jestem w etapie osuwania się, że człowiek tak naprawdę nie starzeje się. I moim oczekiwaniem jest, żeby tak na razie zostało, jak jest, więc dalej nie szło w tę stronę tego starzenia się coraz bardziej. Natomiast myślę, że teraz to ja mam takie oczekiwania od siebie, że ja jestem wolna, mogę robić co chcę i teraz korzystać z życia tylko. Naprawdę (W. 19, k., l. 57, Łódź).

Zresztą ja też staram się do tego podchodzić bardzo pozytywnie i też wielokrotnie o tym myślałam, że to jest taki schyłek kobiecości, że już się tak ususzę i już przestanę być atrakcyjna dla płci przeciwnej. Ale jakoś staram się raczej o tym myśleć tak jak Japonki, bo bardzo mi się podoba filozofia w ogóle japońska, że Japonki wchodzące w ten okres myślą o sobie, że to jest druga wiosna. Że wreszcie mogą się zająć sobą, że są właśnie troszkę takie niewidzialne dla płci przeciwnej, to znaczy już nie muszą się tak starać, żeby wyglądać, żeby się ubierać. No i przede wszystkim mają czas (W. 8, k., l. 47, Łódź).

Rozmówczynie wskazywały na charakterystyczną dla tego okresu życia skłonność do głębokich przemyśleń, dotyczących całości własnych doświadczeń, różnych zachowań i zdarzeń z przeszłości, ale także planów na przyszłość oraz całościowego sensu egzystencji. Przyznawały, że w okresie okołomenopauzalnym stawiały się bardziej dojrzałe, świadome swojej życiowej sytuacji ze wszystkimi jej słabościami i zaletami, poczuły się silniejsze, zwolnione z wielu oczekiwań. Zauważały wyraźne zmiany w sposobie postrzegania otaczającego świata i swoich najważniejszych ról społecznych:

[Ten etap życia] może uczy nas trochę pokory i takiego podejścia do siebie troszeczkę z większym dystansem (W. 2, k., l. 47, Łódź).

Tak, no ja mam bardzo szerokie, szeroko zakrojone plany. Ja bym chciała przestać już myśleć o tym, czy na przykład w domu jest obiad. Chciałabym... bardziej się zaangażować w różne takie działania charytatywne. Chciałabym się poświęcić swoim pasjom, które mam. Na przykład chciałabym zacząć jeździć bardziej wyczynowo na rowerze. Chciałabym mieć czas na malowanie, bo bardzo lubię malować akwarelami. Chciałabym mieć czas na to, żeby chodzić na jogę częściej niż obecnie. No tego typu rzeczy (W. 8, k., l. 47, Łódź).

Upływa mi czas. To, że muszę go wykorzystać maksymalnie jak mogę w tej chwili. Bo jakiś dłuższy etap jest już za mną i chyba tylko pod tym kątem. To jest po prostu etap, który pokazuje mi, że teraz ja się liczę i trzeba to chyba tak określić (W. 37, k., l. 51, Łódź).

No to taki smutnawy chyba [czas], no bo to przemijanie tak nad tym, prawda, trzyma pieczę, że człowiek to już niestety... zbliża się prędzej albo szybciej ten kres, i to tylko tak deprymuje może. (...) ale przecież jak się obserwuje świat to, boże, kobiety mają teraz takie pole do popisu. (...) No normalnie to jakiś etap w życiu, coś się zamyka coś się otwiera, no nie? To tak się wydaje, nie ma co tak rozpamiętywać, że to jakieś już jest bóg wie co, że klamka zapadła. Po prostu, no tak jest i trzeba się przystosować, tak mi się wydaje (W. 17, k., l. 73, Łódź).

W ramach troski o swój dobrostan rozmówczynie starały się świadomie dbać o odpowiednią ilość snu, zabiegały o komfort życia codziennego, ograniczały czas pracy zawodowej, znajdując w ten sposób chwile na odpoczynek i przyjemności. Stosowały dietę, eliminowały alkohol, przyjmowały odpowiednie suplementy, stawiały się bardziej aktywne fizycznie, czasem regularnie uprawiając sport, starały się przebywać w otoczeniu natury. Próbowaly być wobec siebie bardziej wyrozumiałe, mniej od siebie

wymagać. Choć jednocześnie oceniały ten etap w życiu kobiety jako trudny, w którym pewne działania stają się już po prostu niemożliwe. Przyznawały, że ich dzieci osiągnęły już samodzielność, stały się gotowe do dorosłego życia i opuszczenia domu. Rodziców częściej dotykały choroby, powiązane z koniecznością opieki, zdarzało się, że umierali, co oznaczało koniec ważnych życiowych relacji. Jak pokazały wyniki badań, doświadczenie menopauzy wpływało też na inne osoby w rodzinie, szczególnie determinując relacje kobiet z partnerami, ale też dziećmi – kobiety stawały się słabsze, zmniejszała się ich fizyczna i psychiczna wydolność, w efekcie były mniej sprawne w wykonywaniu swoich ról rodzinnych, choć nie zawsze spotykało się to ze zrozumieniem ze strony członków grupy domowej. Mogło być powodem sprzeczek z partnerem. Kobiety w trakcie menopauzy zauważały, że stały się mniej interesujące dla otoczenia, trochę przezroczyste, bez wyraźnie określonej wartości społecznej (poza rolę babci). Wskazywały na potrzebę kampanii społecznych na temat doświadczania menopauzy i potrzeb kobiet przechodzących ten etap w życiu. Mówiły m.in.:

Myślę, że ważnym tematem, ważnym pytaniem by było, dlaczego kobiety się tak boją tego okresu. (...) I moim zdaniem to jest właśnie to, że przestają, że znikają z radaru. To znaczy, ponieważ jak się zmienia cykl hormonalny, to też zmienia się zapach i one nie są już takie atrakcyjne dla płci przeciwnej lub też dla innych osób, jak młodsze. Czyli też mogą czuć się na przykład, no właśnie nieatrakcyjne lub takie niewidzialne (W. 8, k., l. 47, Łódź).

Ja mam wrażenie, że w ogóle społeczne postrzeganie kobiet w okolicy pięćdziesiątki to, oprócz tego znikania, niewidzialności, o której się ostatnio głośno mówi, czyli że właśnie kobiety koło pięćdziesiątki to się stają niewidzialne, nikt ich nie chce zatrudniać. To też jest takie trochę postrzeganie, że te kobiety są, nie wiem, złosiwe, zgryźliwe, to są te stare baby, które wsiadają do tramwaju i sapią. No wsiadają i sapią, bo czasami jest im gorąco (...). Więc może gdybyśmy byli po prostu dla siebie bardziej życzliwi, to i dla tych kobiet koło pięćdziesiątki też byśmy byli bardziej życzliwi (W. 9, k., l. 52, Warszawa).

A jednocześnie innym kobietom, które są jeszcze przed doświadczeniem menopauzy, nasze rozmówczynie zalecały świadome podejście do tego etapu w życiu, dbanie o siebie, obserwowanie swojego ciała oraz regularne wizyty u lekarzy i badania:

Co bym mogła poradzić? Żeby może bardziej się obserwowały w jakimś tam wieku, no bo to mniej więcej tak określamy między czterdziestym piątym a pięćdziesiątym piątym, że to tak przychodzi, tak? Może żeby się po prostu obserwowały faktycznie. Bo ja tego akurat jakby nie robiłam, tak? (...) i od pewnego momentu jest tak, i stanęłam jakby przed faktem dokonany (W. 7, k., l. 51, Łódź).

Ustabilizowanie rytmu okołodobowego, zaprzestanie picia kawy, zaprzestanie picia alkoholu. Codzienny ruch i wystawianie się na światło słoneczne. To są rady dla wszystkich, nie tylko dla pani w okresie menopauzalnym. Redukcja stresu (...). No co jeszcze?

Ja na przykład bardzo sobie cenię zaprzestanie noszenia uciskających i obcisłych ubrań, bo one blokują przepływ limfy i stąd na przykład są obrzęki i takie nieprzyjemne, dla mnie przynajmniej to było nieprzyjemne, budzenie się z podpuchniętymi oczami. Inwestowanie w takie dla siebie drobne przyjemności (W. 8, k., l. 47, Łódź).

Dowiadywać się, pogłębiać wiedzę, edukować się, korzystać z medycyny. Nie dać się wpędzić właśnie w to, że jak ci coś dolega, no to widocznie tak musi być, bo taki już los kobiety. No więc nie, nie ma czegoś takiego, że kobieta z założenia jest płcią cierpiącą, no nie. Tak samo nam się należy fajne życie, jak facetom i należy po prostu korzystać ze wszystkich rzeczy, które mogą ułatwić. Lekarzy, nie wiem, terapii, jeżeli się ma tylko do tego dostęp, domagać się, nie wiem, właśnie wsparcia w rodzinie. Nie pozwalać sobie na to, żeby traktowano mnie na zasadzie, no idź sobie tam popłać w kąciu, to ci przejdzie, no nie (W. 9, k., l. 52, Warszawa).

Oczekiwania kobiet w świetle doświadczeń menopauzalnych i okołomenopauzalnych na podstawie badań. Rekomendacje

W rezultacie przeprowadzonych etnograficznych badań terenowych zgromadziliśmy bogaty materiał empiryczny, ukazujący złożoność znaczeń nadawanych menopauzie oraz prawidłowości dotyczące doświadczeń egzystencjalnych, związanych z tym etapem życia kobiet. Wypowiedzi i (samo)obserwacje rozmówczyń pozwalają wskazać luki w systemie ochrony zdrowia, polityki społecznej, edukacji, rynku pracy oraz innych sferach, gdzie zachodzi stereotypizacja i marginalizacja kobiet w okresie menopauzy.

Po pierwsze, brakuje systemowych programów edukacyjnych przygotowujących kobiety do okresu okołomenopauzalnego. Badane podkreślały, że brak wiedzy na temat możliwych objawów i przebiegu menopauzy powoduje u nich niepewność, lęk oraz utrudnia rozpoznawanie pierwszych sygnałów zmian zachodzących w organizmie.

Po drugie, istnieje potrzeba zmian w systemie opieki medycznej i zwiększenia kompetencji personelu medycznego w zakresie opieki nad kobietami w okresie menopauzy. Pomimo wdrożenia przez Ministerstwo Zdrowia w roku 2025 programu obejmującego przygotowanie położnych do opieki okołomenopauzalnej, uczestniczki naszych badań o tym nie wiedziały. Oczekiwały zaś nie tylko dostępu do opieki medycznej i fachowych porad w związku z odczuwanymi objawami, ale również rzetelnej informacji, wsparcia emocjonalnego oraz kompleksowego podejścia uwzględniającego zdrowie fizyczne i psychiczne.

Po trzecie, warto rozwijać inicjatywy edukacyjne i informacyjne skierowane do kobiet jeszcze przed wystąpieniem menopauzy. Biorące udział w badaniach kobiety podkreślały znaczenie obserwacji własnego organizmu, regularnych badań profilaktycznych oraz świadomego przygotowania się do zmian związanych z okresem przekwitania, poszukiwania strategii radzenia sobie z codziennymi trudnościami w tym okresie.

Po czwarte, konieczne wydaje się promowanie działań wspierających zdrowy styl życia kobiet w wieku wchodzenia w menopauzę. Badane wskazywały, że poprawie samopoczucia sprzyja w ich przypadku odpowiednia ilość snu, aktywność fizyczna, zdrowa dieta, ograniczenie spożycia alkoholu, redukcja stresu oraz większa troska o własne potrzeby.

Po piąte, potrzebne są działania społeczne i edukacyjne skierowane do rodzin kobiet doświadczających menopauzy. Nasze badania pokazują, że zmiany zachodzące w tym okresie wpływają nie tylko na same kobiety, ale również na ich relacje z partnerami, dziećmi i innymi członkami rodziny, co zgłaszały same badane. Zwiększanie wiedzy społecznej na temat menopauzy mogłoby przyczynić się do większego zrozumienia dla trudności, których doświadczają oraz ograniczenia konfliktów wynikających z błędnych interpretacji zmian nastroju czy obniżonej wydolności psychofizycznej.

Po szóste, istotne jest przeciwdziałanie stereotypom dotyczącym kobiet po menopauzie. W wypowiedziach powtarzały się słowa o „niewidzialności społecznej” kobiet, marginalizacji oraz funkcjonowaniu negatywnych wyobrażeń przedstawiających je jako osoby zgryźliwe, mniej atrakcyjne lub mniej wartościowe społecznie.

Po siódme, warto wspierać tworzenie przestrzeni do wymiany doświadczeń i wzajemnego wsparcia. Same uczestniczki badań podkreślały znaczenie rozmowy o menopauzie oraz możliwość dzielenia się własnymi doświadczeniami, np. w trakcie naszych badań z osobami zdecydowanie młodszymi od nich (osoby studiujące były często w wieku dzieci lub wnuków badanych), ale wykazujących zainteresowanie i zaintrygowanie ich doświadczeniami. Grupy wsparcia, spotkania, warsztaty czy rozmaite fora lub społeczności mogą pełnić, i już pełnią, ważną funkcję informacyjną (o różnym charakterze, także *stricte* edukacyjnym, medycznym czy psychologicznym itp.) oraz emocjonalną, ograniczając poczucie osamotnienia oraz wzmacniając poczucie sprawczości kobiet.

Po ósme, powinno się też uwzględniać menopauzę w politykach rynku pracy i działaniach pracodawców. Był to bardzo ciekawy wątek, gdy kobiety biorące udział w badaniach wskazywały na potrzebę skorelowania większej troski o własny dobrostan, odpoczynek i ograniczanie nadmiernych obciążeń zawodowych z wymaganiami i warunkami w pracy, jakich doświadczają. Warto byłoby rozważyć rozwiązania organizacyjne wspierające pracownice doświadczające nasilonych objawów menopauzy. Ułatwieniem w wykonywaniu przez kobiety zawodowych obowiązków mogłaby być np. większa elastyczność czasu pracy, działania prozdrowotne czy programy wsparcia psychologicznego oraz różne inne adaptacje związane już ściśle z charakterem danej pracy i przestrzenią jej wykonywania. Można tego dokonać poprzez ich wysłuchanie i wdrożenie takich rozwiązań, które z pewnością nie musiałyby się wiązać z nakładem środków przez pracodawcę.

Naszym zdaniem, pozyskane wyniki badań wskazują na potrzebę upowszechniania narracji przedstawiających menopauzę nie tylko jako okres strat i ograniczeń,

lecz także jako etap zwiększonej samoświadomości, dojrzałości oraz troski o siebie. Co więcej, wypowiedzi badanych pokazują, że doświadczenie menopauzy może sprzyjać przewartościowaniu dotychczasowego stylu życia, wzrostowi poczucia autonomii oraz bardziej świadomemu kształtowaniu własnej egzystencji. Takie podejście może stanowić istotny element działań zmierzających do destygmatyzacji i społecznego oswojenia menopauzy.

Bibliografia

- Bielawska-Batorowicz, E. (2016). *Psychologiczne aspekty menopauzy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Percival, M. (2025). *Psychologia menopauzy* (przeł. E. Bielawska-Batorowicz). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. DOI: <https://doi.org/10.18778/8331-920-9>
- Menopauza bez tabu. Kompendium wiedzy* (2023). Kulczyk Foundation. Pozyskano z: <https://menopauzabeztabu.org.pl/baza-wiedzy/>
- Biała Księga menopauzy. Diagnozy i rekomendacje 2025 r.* (2025). Kulczyk Foundation. Pozyskano z: https://menopauzabeztabu.org.pl/wp-content/uploads/2025/11/Biala-Ksiega-Menopauzy_KF.pdf
- Ballard, K., Elston, M.A., Gabe, J. (2009). Private and public ageing in the UK: The transition through the menopause. *Current Sociology*, 57(6), 723–742. DOI: <https://doi.org/10.1177/0011392108099166>
- Greer, G. (1991). *The Change: Women, Ageing and the Menopause*. London: Hamish Hamilton.
- Lock, M. (1993). *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley: University of California Press.
- Lock, M. (2002). Lokale Biologien und globale Menopausen: Strategien für alternde Gesellschaften [Local Biologies and Global Menopauses: Strategies for Ageing Societies]. In: K. Braun, I. Stephan (eds.), *Auf den Spuren des Körpers in einer technogenen Welt* [Tracing the Body in a Technogenic World]. Opladen: Leske and Budrich.
- Orgad, S., Rottenberg, C. (2024). Mediating Menopause: Feminism, Neoliberalism, and Biomedicalisation. *Feminist Theory*, 25(1). DOI: <https://doi.org/10.1177/14647001231182030>
- Vigarello, G. (2011). *Historia urody. Ciało i sztuka upiększania od renesansu do dziś*. Warszawa: Aletheia.

Streszczenie

Przedstawiona w tekście problematyka dotyczy menopauzy jako ważnego doświadczenia w życiu kobiet. Autorki prezentują wyniki pierwszego etapu badań etnograficznych na temat menopauzy, jakie przeprowadziły w 2025 r., wskazując na płynące z tych badań najistotniejsze wnioski i rekomendacje. Zrealizowane badania posłużyły rozpoznaniu sposobów postrzegania i przeżywania menopauzy przez kobiety oraz wskazaniu ich potrzeb, oczekiwań i refleksji odnoszących się zarówno do samego doświadczenia menopauzy na poziomie odczuć psycho-fizycznych, jak i do szerszych kontekstów ich aktywności życiowej na tym etapie własnej biografii. Zebrane podczas badań materiały wskazały potrzeby wprowadzania zmian lub podejmowania nowych aktywności w systemie ochrony zdrowia, polityki społecznej, edukacji, rynku pracy oraz innych sferach, gdzie zachodzi stereotypizacja i marginalizacja kobiet w okresie menopauzy.

Słowa kluczowe: kobieta, menopauza, badania etnograficzne, ciało, doświadczenia biograficzne

Summary

The issues discussed in this paper concern menopause as a significant experience in women's lives. The authors present the findings from the first stage of an ethnographic study on menopause conducted in 2025, highlighting the key findings and recommendations emerging from the research. The study aimed to explore how women perceive and experience menopause, as well as to identify their needs, expectations, and reflections related both to the psycho-physical experience of menopause itself and to the broader contexts of their life activities during this stage of their biographies. The materials collected during the research indicate the need to introduce changes or undertake new initiatives in the fields of healthcare, social policy, education, the labour market, and other areas where women undergoing menopause continue to face stereotyping and marginalization.

Keywords: woman, menopause, ethnographic research, body, biographical experiences

Translated by Authors

Katarzyna Majbroda

katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-5638-4240>

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Antropologia jako praktyka dwuręczna. Między doświadczeniem terenowym, literaturą i (poza)akademickimi obiegami wiedzy

*Anthropology as a dual practice: Between field experience,
literature and the extra-academic knowledge circulation routes*

W ostatnich dekadach refleksja rozwijana w antropologii społeczno-kulturowej coraz częściej dotyczy praktyk tworzenia reprezentacji w antropologii, sposobów opowiadania o świecie oraz statusu wiedzy powstającej w relacji między doświadczeniem terenowym a jego tekstowym, wizualnym, czy też performatywnym przedstawieniem. Wciąż aktualne są rozważania nad narracyjnością, gatunkowością i retorycznością tekstów antropologicznych podejmowane od czasu przełomowych debat związanych z publikacją *Writing culture* (1986) pod redakcją Jamesa Clifforda i George'a Marcusa, która doprowadziła do zasadniczego przewartościowania sposobów myślenia o piśmiennictwie naukowym. W tym szerokim kontekście intelektualnym sytuować należy najnowszą książkę Grażyny Kubicy-Heller poświęconą literaturze antropologicznej i fenomenowi „dwuręczności” antropologów oraz antropolożek (Kubica-Heller 2025).

Autorka podejmuje temat niezwykle interesujący, a zarazem stosunkowo rzadko analizowany w polskiej humanistyce. Punktem wyjścia swoich rozważań czyni kategorię

„dwuręczności”, odnoszącą się do sytuacji, w której badaczki i badacze funkcjonują jednocześnie w dwóch porządkach twórczości: naukowym i literackim. Jedną ręką piszą teksty akademickie podporządkowane rygorom dyscypliny, drugą zaś tworzą eseje, reportaże, autobiografie, powieści, opowiadania czy dzienniki wyrastające z tych samych doświadczeń badawczych, lecz realizujące odmienne cele poznawcze i komunikacyjne. Koncepcja ta posiada bogatą genealogię intelektualną. W podobnym znaczeniu funkcjonowała wcześniej w refleksji literaturoznawczej. Danuta Ulicka wykorzystywała kategorię „dwuręczności” do opisu badaczy równolegle tworzących teksty naukowe i literackie (Ulicka 2007), zaś Michał Paweł Markowski dostrzegał w takim modelu pisarstwa jeden z charakterystycznych rysów nowoczesnej humanistyki (Markowski 1999). W polskim środowisku akademickim przykładów tak rozumianej dwuręczności nie brakuje. Można by wskazać chociażby twórczość Michała Głowińskiego, Stefana Chwina, Ingi Iwasiów czy Anny Nasiłowskiej. Jednym z najbardziej rozpoznawalnych przedstawicieli splatania nauki z literaturą pozostaje Umberto Eco, którego działalność naukowa i literacka tworzyła wzajemnie dopełniające się obszary refleksji nad kulturą.

Grażyna Kubica-Heller przekonująco pokazuje, że podobne praktyki od dawna rozwijają się również w antropologii społeczno-kulturowej. Jej książka stanowi próbę opisu tej szczególnej odmiany twórczości, którą określa mianem literackiego pisarstwa etnograficznego. Przez kategorię tę badaczka rozumie teksty powstające na kanwie doświadczeń terenowych, przekraczające jednak granice klasycznego dyskursu naukowego. Są to utwory wyrastające z etnograficznego sposobu patrzenia na świat, lecz wykorzystujące środki wyrazu właściwe literaturze. Dzięki temu mogą docierać do znacznie szerszego grona odbiorców aniżeli tradycyjne publikacje akademickie.

Jedną z największych zalet książki G. Kubicy-Heller jest konsekwentne pokazywanie literatury antropologicznej jako autonomicznego obszaru praktyk kulturowych, a nie jedynie marginalnego dodatku do działalności naukowej. Autorka nie interesuje się przede wszystkim literackością tekstów etnograficznych w sensie formalnym, lecz samym faktem podejmowania przez antropologów i antropolożki aktywności literackiej. W centrum uwagi znajduje się więc nie tyle analiza poetyki i walorów literackich poszczególnych utworów, ile rekonstrukcja kulturowych, biograficznych i poznawczych okoliczności ich powstawania. Tak określona perspektywa okazuje się niezwykle produktywna poznawczo. Pozwala bowiem spojrzeć na antropologię nie jako na dyscyplinę wytwarzającą wyłącznie wiedzę naukową, lecz jako na praktykę kulturową obejmującą różnorodne sposoby opisywania i interpretowania rzeczywistości społecznej. Literatura antropologiczna staje się w tej optyce przestrzenią, w której doświadczenie terenowe podlega odmiennej organizacji narracyjnej niż w klasycznej monografii etnograficznej. Nie oznacza to rezygnacji z poznawczego wymiaru opowieści. Przeciwnie – wiele analizowanych przez G. Kubicę-Heller tekstów pokazuje, że literatura

może stanowić szczególnie skuteczne narzędzie eksplorowania tych wymiarów rzeczywistości społecznej, wymykających się tradycyjnym procedurom akademickim.

W tym sensie książka wpisuje się w szeroki nurt refleksji nad narracyjnym charakterem wiedzy humanistycznej. Od lat 80. XX w. antropologia coraz wyraźniej uświadamiała sobie, że opisy terenowe nie są przezroczystym zapisem rzeczywistości, lecz zawsze przyjmują określoną formę narracyjną. Clifford Geertz, James Clifford, George Marcus (1986) czy Vincent Crapanzano (1992) zwracali uwagę, że tekst etnograficzny pozostaje konstrukcją kulturową, wykorzystującą strategie reprezentacji podobne do tych obecnych w literaturze. Książka Kubicy-Heller stanowi interesujące nawiązanie do przypomnianych rozpoznań. Autorka nie zatrzymuje się jednak na poziomie teoretycznych deklaracji. Zamiast tego proponuje szeroką panoramę historycznych i współczesnych realizacji antropologicznego pisania „drugą ręką”, pokazując jego różnorodność gatunkową, tematyczną i stylistyczną.

Struktura książki odzwierciedla tę ambicję. Cztery części monografii tworzą rozległą opowieść o dziejach literatury antropologicznej, prowadząc czytelnika i czytelniczkę od klasycznych przykładów związanych z rozwojem etnografii do współczesnych form literackiego pisarstwa etnograficznego. Poszczególne rozdziały nie mają charakteru wyłącznie historycznego. Każdy z nich staje się okazją do refleksji nad relacją między doświadczeniem terenowym, biografią badacza lub badaczki oraz sposobami reprezentowania świata społecznego.

Szczególnie interesująco wypada część pierwsza opisująca historię literatury etnograficznej na tle przeobrażeń samej antropologii. Punktem odniesienia pozostaje tutaj oczywiście przełom związany z publikacją *Writing culture*, lecz Kubica-Heller słusznie pokazuje, że zainteresowanie literackim wymiarem etnografii pojawiało się znacznie wcześniej. Ważną rolę odgrywały w tym procesie badaczki, których doświadczenia terenowe nie mieściły się w obowiązujących modelach naukowego opisu. Autorka przypomina m.in. znaczenie tomu *Women in the field. Anthropological experiences* pod redakcją Peggy Ann Golde (1970) otwierającego przestrzeń dla bardziej osobistych, afektywnych i autorefleksyjnych narracji o doświadczaniu badań terenowych. Dzięki temu antropologia zaczęła stopniowo dostrzegać znaczenie emocji, relacji interpersonalnych oraz doświadczeń ciała w procesie powstawania wiedzy. Literatura antropologiczna okazała się jednym z najważniejszych obszarów artykulacji tych doświadczeń.

Warto podkreślić, że G. Kubica-Heller nie ogranicza się do tradycji angloamerykańskiej. Z dużą swobodą porusza się również po francuskich i niemieckojęzycznych kontekstach rozwoju literatury etnograficznej, pokazując odmienne sposoby rozumienia relacji między nauką a sztuką. Dzięki temu czytelniczka i czytelnik otrzymują szeroką mapę intelektualną, pozwalającą umieścić polskie doświadczenia w większej, ponadlokalnej perspektywie. Interesującym rozwiązaniem jest także stopniowe przechodzenie od panoramy światowej do przykładów polskich. Już w pierwszej części

książki pojawiają się zapowiedzi późniejszych analiz poświęconych współczesnym autorom, takim jak Andrzej Dybczak, Agata Maksimowska, Michał Garapich, Kacper Połocki czy Agnieszka Pajączkowska. W ten sposób publikacja zyskuje wyraźną kompozycję problemową, w której historia literatury antropologicznej prowadzi do diagnozy jej współczesnych form.

Na szczególną uwagę zasługuje również wywiad antropolożki z V. Crapanzano. Stanowi ona jeden z najbardziej inspirujących fragmentów całej książki. Nie jest to jedynie zapis wywiadu z wybitnym antropologiem, lecz ważny głos w dyskusji o miejscu antropologii między nauką, literaturą i sztuką. Rozmowa pozwala spojrzeć na wiele klasycznych sporów z nowej perspektywy, wydobywając aspekty mało eksponowane w głównym nurcie debat o reprezentacji i kryzysie etnograficznego autorytetu.

Druga część książki poświęcona została klasycznym przykładom antropologicznego pisarstwa rozwijanego na pograniczu nauki i literatury. G. Kubica-Heller powraca tu do postaci szczególnie ważnych dla historii dyscypliny – Marii Czaplickiej i Bronisława Malinowskiego – pokazując ich twórczość z perspektywy, która wykracza poza utrwalone tradycją sposoby lektury ich publikacji. Szczególnie interesująca okazuje się analiza *Mojego roku na Syberii* M. Czaplickiej (2013). Autorka przekonująco ukazuje tę publikację nie tylko w formie zapisu wyprawy naukowej, lecz również jako narrację o doświadczeniu spotkania z odmiennością kulturową i geograficzną. W takim ujęciu podróż badawcza przestaje być jedynie procedurą pozyskiwania danych etnograficznych, stając się jednocześnie doświadczeniem egzystencjalnym, wpływającym na sposób postrzegania świata i badaczki przez samą siebie. Kubica-Heller z dużą wrażliwością rekonstruuje zarówno naukowy, jak i literacki wymiar tej relacji, wskazując na napięcia między dokumentacją a opowieścią, obserwacją a przeżyciem, opisem a narracyjnym konstruowaniem sensu.

Podobnie czyta piśmiennictwo B. Malinowskiego; zarówno *Argonauci Zachodniego Pacyfiku* (2005), jak i *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (2002) funkcjonują tutaj w roli tekstów odsłaniających różne sposoby organizowania doświadczenia terenowego. Autorka pokazuje, że oba dzieła nie powinny być traktowane jako przeciwstawne wobec siebie dokumenty – jeden naukowy, drugi prywatny – lecz w relacji dwóch komplementarnych sposobów przepracowywania tego samego doświadczenia badawczego. Dzięki temu figura „dwuręczności” zyskuje niezwykle konkretny wymiar. Staje się nie tylko metaforą różnych form pisarstwa, lecz także sposobem rozumienia samej praktyki antropologicznej. W tym miejscu książka otwiera ciekawe pole refleksji nad relacją między doświadczeniem a narracją. Współczesna humanistyka wielokrotnie podkreślała, że doświadczenie nie istnieje poza formami jego opowiadania. Jak zauważa Katarzyna Rosner, narracja nie jest jedynie sposobem komunikowania przeżyć, lecz jednym z podstawowych mechanizmów konstytuowania podmiotowości i rozumienia własnego życia (Rosner 2012). Wiele przykładów omawianych przez

Kubicę-Heller zdaje się potwierdzać tę intuicję. Literatura antropologiczna okazuje się przestrzenią, w której doświadczenie terenowe podlega reinterpretacji, organizacji i przetworzeniu za pomocą środków właściwych opowieści.

Jeszcze wyraźniej widać to w trzeciej części książki poświęconej polskim tradycjom literackiego pisarstwa etnograficznego. Jest to bez wątpienia jedna z najcenniejszych partii całej publikacji. Autorka rekonstruuje tutaj niezwykle bogate archiwum tekstów rozproszonych pomiędzy różnymi gatunkami i formami wypowiedzi. W efekcie otrzymujemy wielowymiarowy obraz polskiej antropologii widzianej przez pryzmat jej mniej oczywistych realizacji literackich. Szczególne znaczenie ma zaproponowana przez Kubicę-Heller typologia form literatury etnograficznej. Znajdują się w niej m.in. dzienniki terenowe, dzienniki wypraw naukowych, trawelogi, reportaże, powieści etnograficzne, opowiadania, autobiografie, wspomnienia, listy z terenu czy refleksyjne monografie terenowe. Z perspektywy genologicznej jest to zestawienie nieoczywiste, pokazujące, że antropologiczne „pisanie drugą ręką” wymyka się klasycznym klasyfikacjom gatunkowym. Wiele z omawianych tekstów funkcjonuje bowiem na przecięciu różnych konwencji, świadomie przekraczając granice między dokumentem, autobiografią, reportażem i literaturą piękną. W tym sensie książkę G. Kubicy-Heller można czytać również jako opowieść o procesach zachodzących w nowoczesnej kulturze pisma. Przypomina ona, że antropologia od samego początku była dyscypliną szczególnie podatną na eksperymentowanie z formami reprezentacji. Już C. Geertz zwracał uwagę, że etnografia rozwija się nie tylko jako praktyka badawcza, lecz także jako sztuka opowiadania o świecie społecznym⁴.

Wiele analizowanych przez Kubicę-Heller przykładów pokazuje, że literackość nie jest zewnętrznym dodatkiem do antropologii, lecz jednym z jej konstytutywnych wymiarów. Szczególnie interesująco wypadają rozdziały poświęcone Kazimierze Zawistowicz-Adamskiej, Alicji Iwańskiej oraz Włodzimierzowi Pawluczukowi. W każdym z tych przypadków autorka proponuje lekturę osadzoną nie tylko w samym tekście, lecz także w doświadczeniu biograficznym jego twórcy. Dzięki temu analizowane publikacje przestają być jedynie źródłami wiedzy o badanych społecznościach, stając się równocześnie świadectwami określonych sposobów przeżywania i rozumienia antropologii. Na podkreślenie zasługują rozważania poświęcone A. Iwańskiej. Kubica-Heller trafnie zwraca uwagę na podwójną „dwudzielną” jej twórczość – językową i gatunkową. Iwańska pisała po angielsku teksty naukowe, natomiast po polsku tworzyła literaturę, splatając ze sobą oba te obszary. Analizowany przez badaczkę *Świat przetłumaczony* staje się świadectwem nie tylko doświadczeń badawczych, ale również egzystencjalnych konsekwencji życia pomiędzy kulturami, językami i porządkami tożsamościowymi. Nie mniej interesujący jest rozdział poświęcony W. Pawluczukowi. G. Kubica-Heller pokazuje *Wierszalin. Reportaż o końcu świata* jako tekst wyprzedzający wiele współczesnych debat dotyczących relacyjności, dialogiczności i zaangażowania

w proces badawczy. W tej interpretacji reportaż Pawluczuka jawi się jako ważne ogniwo między klasyczną antropologią terenową a późniejszymi nurtami refleksyjnej i zaangażowanej etnografii.

Najbardziej oryginalna część książki rozpoczyna się jednak wraz z przejściem do współczesności. Czwarta część monografii poświęcona została literackiemu pisarstwu etnograficznemu rozwijanemu po 1989 r. To właśnie tutaj najwyraźniej ujawnia się nowatorstwo projektu Kubicy-Heller. Autorka nie ogranicza się bowiem do interpretacji tekstów. Wprowadza do książki głosy samych twórców, przeprowadzając rozmowy z autorami i autorkami współczesnej literatury antropologicznej. Ten wielogłosowy charakter publikacji należy uznać za jedno z jej największych osiągnięć. W efekcie czytelnik otrzymuje nie tylko interpretację badaczki, lecz także dostęp do refleksji osób bezpośrednio zaangażowanych w proces twórczy. Rozmowy z Ireną Borowik, Antonim Krohem, Andrzejem Dybczakiem, Ludwiką Włodek, Michałem Garapichem, Agatą Maksimowską, Michałem Rauszerem, Izabelą Wagner, Kacprem Pobłockim i Agnieszką Pańczkowską tworzą fascynującą panoramę współczesnej antropologicznej wyobraźni.

Warto podkreślić, że Kubica-Heller nie traktuje swoich rozmówców i rozmówczyń jedynie jako osób komentujących własne książki, gdyż interesują ją przede wszystkim motywacje stojące za wyborem określonych form pisarskich, doświadczenia związane z publikowaniem tekstów kierowanych poza akademię oraz sposoby rozumienia relacji między wiedzą naukową a narracją literacką. Dzięki temu rozmowy stają się interesującym źródłem wiedzy o przemianach współczesnej humanistyki. Szczególnie wyraźnie wybrzmiewa tutaj przekonanie, że literatura antropologiczna pełni dziś funkcję znacznie szerszą niż jedynie popularyzatorska. Omawiane przez G. Kubicę-Heller książki uczestniczą w debatach dotyczących pamięci, nierówności społecznych, historii ludowej, migracji, doświadczeń granicznych czy dziedzictwa przemocy symbolicznej. Literatura okazuje się przestrzenią, w której wiedza antropologiczna może skutecznie włączać się w społeczne obiegi znaczeń i wyobrażeń. To właśnie w tym wymiarze książka osiąga jeden z najważniejszych efektów poznawczych. Pokazuje tym samym, że „dwuręczność” nie jest wyłącznie indywidualną cechą niektórych badaczy i badaczek. Staje się raczej symptomem głębszych przemian zachodzących we współczesnej humanistyce. Coraz częściej okazuje się bowiem, że klasyczny tekst naukowy nie jest jedyną możliwą formą komunikowania wiedzy o świecie społecznym. Antropologia poszukuje nowych języków opisu rzeczywistości, nowych sposobów docierania do odbiorców i nowych form uczestnictwa w życiu publicznym. W tym kontekście książka Grażyny Kubicy-Heller jest nie tylko częścią historii literatury antropologicznej, lecz także ważną diagnozą współczesnej kondycji antropologii. Pokazuje dyscyplinę otwartą na eksperyment, świadomą własnej tekstualności, zainteresowaną doświadczeniem, narracją i podmiotowością, a jednocześnie coraz mocniej zaangażowaną w pozaakademickie obiegi wiedzy.

Konkluzje. Antropologia między doświadczeniem a opowieścią

Jednym z najciekawszych efektów lektury książki G. Kubicy-Heller jest uświadomienie sobie, że problem literatury antropologicznej nie dotyczy wyłącznie kwestii gatunkowych ani relacji między nauką a sztuką. W istocie prowadzi on do pytań znacznie bardziej fundamentalnych: o naturę doświadczenia badawczego, status podmiotowości poznającej oraz sposoby konstruowania wiedzy o świecie społecznym. W tym sensie publikacja wpisuje się w jeden z najważniejszych nurtów współczesnej refleksji humanistycznej, skupionej wokół zagadnień narracji, reprezentacji i usytuowanego poznania. Szczególnie inspirująca okazuje się proponowana przez autorkę figura „dwuręczności”. Można ją oczywiście rozumieć dosłownie – jako równoległe uprawianie pisarstwa naukowego i literackiego – jednak książka zachęca do szerszego spojrzenia na tę kategorię. Dwuręczność jawi się bowiem jako swoista kondycja współczesnego antropologa i współczesnej antropolożki, funkcjonujących nieustannie pomiędzy różnymi reżimami wiedzy, językami opisu i sposobami doświadczania rzeczywistości (Geertz 2000). Nie chodzi tu jedynie o zmianę stylu wypowiedzi, lecz o odmienny sposób organizowania doświadczenia i nadawania mu sensu. W tym kontekście szczególnie interesująco wybrzmiewa kwestia podmiotowości piszącego. Chociaż Kubica-Heller nie czyni z niej głównego przedmiotu analiz, pozostaje ona obecna niemal we wszystkich omawianych przykładach. Literatura antropologiczna wydaje się bowiem przestrzenią, w której badacz lub badaczka mogą ujawnić aspekty własnego doświadczenia, zwykle pozostające niewidoczne w tekstach naukowych. To właśnie tutaj dochodzą do głosu emocje, afekty, niepewności, cielesność, biograficzne uwikłania i osobiste relacje tworzące kontekst pracy terenowej. Perspektywa ta przywołuje koncepcję „ja sylleptycznego” Ryszarda Nycza, opisującą podmiot funkcjonujący jednocześnie jako byt empiryczny i tekstowy, rzeczywisty i wykreowany, autobiograficzny i narracyjny (Nycz 1994: 7–27). Wiele analizowanych przez Kubicę-Heller przykładów zdaje się potwierdzać trafność tej diagnozy. Antropologiczne „ja” nie jest bowiem ani wyłącznie autorem naukowego opisu, ani jedynie bohaterem literackiej narracji. Sytuuje się raczej pomiędzy tymi porządkami, nieustannie negocjując własną pozycję wobec doświadczenia, wiedzy i języka. Literatura antropologiczna ujawnia te procesy ze szczególną wyrazistością. Nie tyle przeciwstawia się nauce, ile odsłania jej kulturowe, emocjonalne i biograficzne zaplecze. W tym sensie książkę G. Kubicy-Heller można czytać także jako ważny głos w dyskusji o autoetnografii i współczesnych formach arefleksyjności, która nie jest dziś wyjątkowym dodatkiem do badań terenowych, lecz jednym z podstawowych warunków świadomego uprawiania antropologii (Majbroda 2020: 289–322). Dotyczy to zarówno praktyki badawczej, jak i sposobów jej tekstowego opracowania. Nie mniej istotna pozostaje obecna w książce kategoria doświadczenia. W wielu omawianych przez Kubicę-Heller przykładach doświadczenie badawcze staje się punktem wyjścia dla literackiej reinterpretacji rzeczywistości.

Nie chodzi jednak o prostą transpozycję faktów do świata fikcji. Literatura antropologiczna funkcjonuje raczej jako przestrzeń ponownego przepracowywania doświadczenia, wydobywania jego sensów i znaczeń, które nie zawsze znajdują miejsce w tradycyjnym tekście naukowym. Właśnie dlatego recenzowana publikacja tak skutecznie podważa sztywne opozycje między nauką a literaturą, prawdą a fikcją, referencyjnością, a kreacją. Współczesna antropologia coraz częściej uświadamia sobie, że wszystkie te kategorie pozostają wobec siebie znacznie bardziej zależne niż sugerowałyby klasyczne podziały dyscyplinarne.

Teksty naukowe również wykorzystują strategie narracyjne, konstruują bohaterów, organizują czas opowieści i tworzą określone światy przedstawione. Literatura antropologiczna nie tyle przekracza te granice, ile pozwala je wyraźniej dostrzec. Wartość książki G. Kubicy-Heller polega m.in. na tym, że autorka nie próbuje rozstrzygać tych napięć w sposób definitywny. Zamiast proponować zamkniętą teorię literatury antropologicznej, kreśli mapę zjawisk, praktyk i doświadczeń, zachęcając do dalszych poszukiwań badawczych. Dzięki temu publikacja pozostaje otwarta interpretacyjnie i inspirująca intelektualnie. Nie zamyka dyskusji, lecz ją inicjuje. Jednocześnie książka stanowi niezwykle cenny wkład w rozwijający się nurt „etnografii etnografii”, koncentrującej się na analizie samej praktyki antropologicznej, jej historii, narzędzi i form reprezentacji. Kubica-Heller pokazuje, że historia antropologii może być opowiadana nie tylko poprzez zmiany teorii i metod badawczych, lecz również poprzez dzieje form pisarskich, gatunków oraz sposobów artykulacji doświadczenia terenowego. Literatura antropologiczna jawi się w tej perspektywie jako forma komunikacji zdolna przekraczać granice akademii, współtworzyć wyobraźnię społeczną i uczestniczyć w debatach dotyczących pamięci, nierówności, migracji, historii ludowej czy przemian kulturowych. Staje się narzędziem demokratyzacji wiedzy, a zarazem ważnym medium przekładu doświadczeń badawczych na język zrozumiały dla szerokiego grona odbiorców.

Książka Grażyny Kubicy-Heller należy zatem do tych publikacji, które nie tylko porządkują istniejący stan wiedzy, lecz także otwierają nowe pola namysłu. To praca erudycyjna, znakomicie udokumentowana i interpretacyjnie odważna, łącząca historyczną rekonstrukcję z antropologiczną wyobraźnią. Dzięki rozległym kwerendum archiwalnym, wnikliwym analizom tekstów oraz rozmowom z twórcami współczesnej literatury antropologicznej autorka kreśli wielowymiarowy obraz zjawiska, które przez długi czas pozostawało rozproszone i słabo rozpoznane. Książka z pewnością zainteresuje nie tylko antropologów, etnologów i socjologów, lecz również literaturoznawców, kulturoznawców, historyków idei oraz wszystkich badaczy zajmujących się problematyką narracji, doświadczenia i współczesnych form produkcji wiedzy. Jest to publikacja ważna, inspirująca i poznawczo niezwykle wartościowa, pokazująca, że „dwuręczność” nie stanowi wyjątku od reguły, lecz jedną z najbardziej twórczych form funkcjonowania współczesnej humanistyki.

Bibliografia

- Clifford, J., Marcus, G.E. (eds.) (1986). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Crapanzano, V. (1992). *Hermes' dilemma and Hamlet's desire. On the interpretation of culture and the self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Czaplicka, M. (2013). *Mój rok na Syberii* (przeł. H. Kossak-Nowocień). Toruń: Muzeum Etnograficzne w Toruniu.
- Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (przeł. E. Dżurak, S. Sikora). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Golde, P. (ed.) (1970). *Women in the field. Anthropological experiences*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Kubica-Heller, G. (2025). „*Pisane inną ręką*”. *Literackie pisanstwo etnograficzne i jego polska specyfika*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Majbroda, K. (2020). Epistemiczne pułapki – metodologiczne niepokoje. Autoetnografia jako wyraz sprawczości i inwencyjności wobec nieprzewidywanego (*serendipity*) w antropologicznej *praxis*. W: M. Kafar, A. Kacperczyk (red.), *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce* (s. 289–322). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Malinowski, B. (2002). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Malinowski, B. (2005). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei* (przeł. B. Olszewska-Dioniziak, S. Szynkiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Markowski, M.P. (1999). *Anatomia ciekawości*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Nycz, R. (1994). Tropi «ja». Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia. *Teksty drugie*, 2, 7–27.
- Rosner, K. (2012). *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków: Universitas.
- Ulicka, D. (2007). *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*. Kraków: Universitas.

Słowa kluczowe: antropologia literatury, dwuręczność, doświadczenie terenowe, fikcja, piśmiennictwo antropologiczne, obiegi wiedzy

Keywords: literary anthropology, dual competence, fieldwork experience, fiction, anthropological writing, knowledge circulation

Michał Żerkowski

michal.zerkowski@filhist.uni.lodz.pl
<https://orcid.org/0000-0003-4890-5119>Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Ontologie, światotwórstwo, kosmopolityka

Ontologies, worlding, cosmopolitics

Urodzony w 1949 r. Philippe Descola, dziś profesor emeritus Collège de France, to postać z wielu powodów szczególna. Choć jego antropologia jest na wskroś światowa, styl pisarstwa jakie uprawia, pozostaje równie francuski jak jego biografia. Formacyjny kontakt Descoli z dyscypliną przypada na czas spędzony w École Normale Supérieure, gdzie – jeszcze jako student filozofii – zaczyna uczęszczać na seminaRIA Maurice’a Godeliera. Pierwszy, mało fortunny wyjazd terenowy do Meksyku odbywa na początku lat 70. w towarzystwie swojej przyszłej żony – dziś uznanej amazonistki – Anne-Christine Taylor. Już jako wykształcony filozof i licealny nauczyciel Descola zaczyna pracować nad doktoratem poświęconym Achuarom z Amazonii Ekwadorskiej, a jego promotorem zostaje Claude Lévi-Strauss (Descola 2024: 9–13). Badania zapoczątkowane w 1976 r. wyznaczają trajektorię jego późniejszej twórczości: od etnografii relacji ludzi i nie-ludzi, przez model ontologiczny czterech sposobów identyfikacji – animizmu, totemizmu, analogizmu i naturalizmu – aż po projekt kosmopolityki, „która wiąże ze sobą wszystkich mieszkańców świata” (Descola 2024: xi), zarówno ludzkich, jak i od ludzi różnych.

Syntetyczne omówienie tych kluczowych idei przynosi wydany w ubiegłym roku tom, zawierający pełny tekst anglojęzycznych wykładów z cyklu *Tanner lectures on human values*, które Descola wygłosił w kwietniu 2023 r. na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley (Descola 2025). Całość otwiera rzeczowy wstęp Williama F. Hanksa (antropologa i lingwisty, specjalisty od *maaya t’aan*), zamykają zaś spointowane przez autora komentarze

politolożki Adom Getachew, historyka środowiskowego Timothy'ego J. LeCaina i archeologa Davida Wengrowa, opromienionego niedawnym sukcesem wydawniczym *Narodzin wszystkiego. Nowej historii ludzkości* (Graeber, Wengrow 2022).

Aby właściwie uchwycić sens antropologii Descoli i przesłania Tannerowskich wykładów, powinniśmy cofnąć się do jego badań wśród Achuarów i wydanej w 1986 r., a opartej na pracy doktorskiej monografii. To tam Descola po raz pierwszy stwierdza, że „Achuarowie nie widzą nadprzyrodzoności jako poziomu oddzielnego od natury, gdyż wszystkie istoty ze świata natury mają pewne cechy wspólne z ludzkością, a prawa, których przestrzegają, są mniej więcej takie same jak te rządzące społeczeństwem cywilnym” (Descola 1994: 93). Istoty ludzkie, a także większość roślin i zwierząt oraz – z zachodniego punktu widzenia – obiekty abiotyczne (np. meteoryty) są w świecie achuarskim obdarzone duszą (*wakan*) i indywidualnym życiem. Byty tego rodzaju określane są jako *aents*, co Descola przekłada jako „osoby” i dodaje: „Niemniej jednak tylko ludzie są «kompletnymi osobami» (*penke aents*), w tym sensie, że ich wygląd w pełni odpowiada ich istocie. Jeśli istoty ze świata natury są antropomorfizowane, to dlatego, że zakłada się, że mają te same zdolności co ludzie, mimo że różnią się wyglądem” (Descola 1994: 93). Cechą wyróżniającą *aents*, a w szczególności *penke aents*, są zdolności komunikacyjne, których brak bywa przypisywany nieposiadaniu duszy¹ (Descola 1994: 324–325). Zdaniem Descoli „[i]stoty obdarzone mową są klasyfikowane w subtelnej hierarchii, której niższe szczeble są ledwie odróżnialne od stanu naturalnego. Niemniej jednak kontinuum kulturowe nie jest wyznaczone przez stopnie kompetencji werbalnych, ale przez stopnie uspołecznienia” (Descola 1994: 325). Na szczycie tej hierarchii znajdują się ludzie jako *penke aents*, przy czym społeczeństwo Achuarów „jest paradygmatem tego doskonałego człowieczeństwa, a jego standardy są miarą, którą mierzy się odchylenia” (Descola 1994: 325). To właśnie ten achuarski wzór strukturyzowania kosmosu i organizowania relacji między zasiedlającymi go bytami już wkrótce w Descolowskiej teorii antropologicznej będzie konceptualizowany za pomocą pojęcia systemu animicznego vel animizmu.

W połowie lat 90., nie używając jeszcze terminu „ontologia”, Descola opisuje animizm, totemizm i naturalizm jako sposoby identyfikacji (*modes of identification*), będące trybami ustalania różnic i podobieństw między „ja” a innymi bytami (Descola 1996: 87; 2025: 24). Podczas gdy w ujmowanych tu jeszcze po Lévi-Straussowsku systemach totemicznych nie-ludzie mają być etykietami klasyfikacji społecznej, animizm „nadaje istotom naturalnym ludzkie skłonności i atrybuty społeczne” (Descola 1996: 87). Tym samym w systemach totemicznych rozumianych jako sposoby identyfikacji „nie-ludzie traktowani są jako znaki, w systemach animicznych traktowani są

¹ Sytuacja ta jest właściwa bytom o niskim statusie ontologicznym, do których zalicza się większość owadów, ryb, roślin etc. „Milczenie” obdarzonych duszą gwiazd i meteorytów tłumaczone jest z kolei ich fizycznym oddaleniem od ludzi (Descola 1994: 325).

jako człony relacji” (Descola 1996:88). W tym zestawieniu naturalizm właściwy kulturze Zachodu „to po prostu przekonanie, że natura istnieje, że pewne rzeczy swoje istnienie i rozwój zawdzięczają zasadzie obcej zarówno przypadkowi², jak i skutkom ludzkiej woli” (Descola 1996:88).

W 2005 r. Descola publikuje swoje *opus magnum*, czyli *Par-delà nature et culture*, które 8 lat później zostanie przełożone na angielski jako *Beyond nature and culture* (Descola 2013). Utrzymując pojęcie identyfikacji, „która działa pod prąd kategoryzacji bytów i rzeczy ujawnianych przez taksonomie” i która ma być „zdolnością uchwycenia i oddzielenia niektórych ciągłości i nieciągłości, które możemy pojąć podczas obserwacji i praktycznego radzenia sobie z naszym środowiskiem”, Descola (2013: 115) pisze o niej jako o elementarnym mechanizmie „ontologicznego różnicowania”. Na tym etapie nie utwierdza już strukturalistycznej i funkcjonalistyczno-strukturalnej dychotomii: świat społeczno-kulturowy – świat naturalny i nie wnioskuje o cechach ontologicznych na podstawie „procesów relacyjnych zmateriałizowanych w instytucjach” (Descola 2006: 139). Odrzucając tego rodzaju socjologizm, wyróżnia 4 typy ontologii, konstytuowane przez 4 sposoby identyfikacji, i definiuje je jako „systemy dystrybucji cech wśród istniejących obiektów w świecie, które z kolei dostarczają punktów zaczepienia dla socjokosmicznych form agregacji oraz koncepcji «ja» i nie-«ja»” (Descola 2006: 141), czy też jako „kontrastowe jakości i byty wykryte w otoczeniu człowieka i zorganizowane w systemy” (Descola 2014: 275).

Kluczem do ustanowienia tego modelu, pozostającego w centrum Tannerowskich wykładów, okazało się przyjęcie założenia o filozoficznej uniwersalności rozróżnienia między „wewnętrznością” a „fizycznością” w ludzkim myśleniu o „ja” i obiektach świata – założenia, które Descola (2013: 78–79) omawia, odwołując się do Husserlowskiej fenomenologii (Husserl 1959: 61–64) oraz psychologii rozwoju (Bloom 2004). Możliwe identyfikacje, jego zdaniem, mają być oparte na wariantach odnotowywanych kulturowo podobieństw i różnic zachodzących między odpowiadającymi sobie aspektami wewnętrznymi i zewnętrznymi zestawianych bytów. Tym samym tworzą się 4 kombinacje, których rezultaty Descola określa jako 4 odmienne, choć nie wykluczające się wzajemnie, typy ontologii: animizm, totemizm, analogizm i naturalizm. W ramach tej kombinatoryki animizm wiąże się z podzielanym przekonaniem o podobieństwie „wewnętrzności” bytów, będących potencjalnie osobami obdarzonymi duszą, oraz o zróżnicowaniu ich form zewnętrznych, tj. ich „fizyczności”, ponieważ istoty animistycznego kosmosu nie tylko posiadają odmienne formy cielesne, lecz także mogą je zmieniać. Całkowitym przeciwieństwem tej ontologii jest zachodni naturalizm, wedle którego byty łączy ich „fizyczność” – materialność, biologia czy wspólne podleganie prawom przyrody. Dzieli je natomiast charakter ich „wewnętrzności” (o ile ją posiadają – vide jej brak

2 Descola ma tu na myśli zachodni determinizm związany z ideą niezmiennych praw przyrody.

u obiektów abiotycznych), która na poziomie indywidualnym przyjmuje postać umysłu, a na poziomie zbiorowym – kultury (Descola 2006: 140–141; 2025: 24–25).

W tej dojrzałej postaci Descolowskiej teorii totemizm przestaje być jedynie mechanizmem klasyfikacji społecznej i kosmologicznej, a staje się także (jeśli nie przede wszystkim) określonym sposobem identyfikacji i w konsekwencji typem ontologii opartym na założeniu podobieństwa zarówno „wewnętrzności”, jak i „fizyczności”, przejawiającego się w cechach cielesnych, moralnych i behawioralnych (Descola 2006: 143–144; 2025: 25).

Model domyka czwarty sposób identyfikacji: analogizm. Ten tryb, w kontekście europejskim historycznie poprzedzający nowoczesny naturalizm, Descola łączy z ontologią świata podzielonego na części składowe, w którym ludzie, zwierzęta, rośliny, ciała niebieskie i inne byty różnią się zarówno pod względem fizycznym, jak i wewnętrznym, a ich relacje są ustanawiane za pomocą analogii, korespondencji i hierarchii. Przejawy takiego porządku, odzwierciedlanego w astrologii, alchemii, medycynie humoralnej, wróżbiarstwie, praktykach ofiarniczych czy idei wielkiego łańcucha bytów, odnaleźć można „w Europie starożytnej, na Dalekim Wschodzie, w znacznej części Afryki czy w kolektywach andyjskich i mezoamerykańskich³” (Descola 2025: 55).

Co kluczowe, kombinatoryczny model sposobów identyfikacji oraz konstytuowane w jego ramach ontologie należy traktować jako narzędzia heurystyczne, czy też – cytując Anne-Christine Taylor (2013: 201–202) – „eksperymenty myślowe, ponieważ żadne rzeczywiste społeczeństwo ani żadna grupa kulturowa nie realizuje ich w sposób czysty i wyłączny”. Istotnie, Descola podkreśla, że różne sposoby identyfikacji nie wykluczają się wzajemnie i mogą koegzystować w ramach jednego systemu kulturowego, ponieważ

[k]ażdy człowiek może aktywować dowolny z nich w zależności od okoliczności, ale jeden z nich zawsze dominuje w określonym czasie i miejscu, ponieważ dostarcza osobom, które nabyły umiejętności i wiedzę w obrębie tej samej wspólnoty praktyk, zasadniczych ram, poprzez które postrzegają one i interpretują rzeczywistość (Descola 2006: 147).

Po czym dodaje: „To właśnie te ramy nazywam ontologią” (Descola 2006: 147).

Ze względu na uczynienie z tej ostatniej jednego z centralnych terminów swojej antropologii Descola przypisywany bywa do konstelacji „zwrotu ontologicznego”. To błąd, a przynajmniej nieścisłość. Kluczowe dla Descolowskiego projektu jest badanie

³ Descola pojęcie społeczeństwa zastępuje zapożyczonym pierwotnie od Latoura terminem „kolektyw” (Descola 2006: 147), który – według słów autora *Nigdy nie byliśmy nowocześni* – został wprowadzony właśnie po to, „aby opisać zbiorowości ludzi i nie ludzi” (Latour 2011: 14). W przeciwieństwie jednak do ujęcia kolektywu charakterystycznego dla teorii aktora-sieci Descola (2025: 40–43) definiuje go jako względnie trwały układ (asamblaż) bytów i łączących je relacji, uformowany zgodnie z określonym sposobem identyfikacji.

„sposobu, w jaki każdy z trybów identyfikacji warunkuje formy asocjacji łączące ludzi i byty inne niż ludzkie w asamblażach *sui generis*” (Descola 2025: 44). Celem tego przedsięwzięcia jest „doprowadzenie analizy antropologicznej do najgłębszego poziomu, na którym można uchwycić różnice między ludzkimi sposobami życia” (Holbraad, Pedersen 2017: 62), a jego stawką – rozumiana za Dipeshem Chakrabartym (2011) „prowincjonalizacja” zachodnich założeń ontologicznych.

Pełne dystansu sformułowanie o dotarciu do fundamentalnego poziomu ontologii (czytaj: wielu ontologii) nie jest przypadkowe i pochodzi od autorów najważniejszej wykładni „zwrotu ontologicznego”, Martina Holbraada i Mortena Axela Pedersena, dla których istotą nurtu na obecnym etapie jego rozwoju jest specyficzne zadanie metodologiczne. Postulowane przez nich „trzy ontologiczne obrócenia” (*three ontological turnings*) polegać mają na pracy refleksyjności, konceptualizacji i eksperymentowaniu, nie zaś na rekonstruowaniu „głębokich ontologii”. Ich „zwrot ontologiczny” nie jest teorią tak pojętych metafizyk, ale metodologią konfrontowania zmiennych danych empirycznych z równie zmiennymi „założeniami ontologicznymi, które antropologdy muszą nieuchronnie przyjmować, próbując opisać je etnograficznie” (Holbraad, Pedersen 2017: 13).

Bez względu na to *qui pro quo* metodologia Descoli pozostaje równie radykalna, choć jej innowacyjny charakter zdaje się wyrażać w czym innym – w próbie wspomnianej już „prowincjonalizacji” zachodniego naturalizmu, czyli sprowadzenia go z pozycji domyślnego, uniwersalnego układu odniesienia do statusu jednego z możliwych typów ontologii. Pomocne w tym zadaniu okazują się pojęcia światotwórstwa (*worlding*) i kosmopolityki (*cosmopolitics*).

Aby trafnie odczytać sens Descolowskiej analizy, zrekapitulujmy najpierw jej 3 poziomy, wyznaczone przez pojęcia sposobu identyfikacji, ontologii i kosmologii. Sposób identyfikacji rozumiany jest tu jako najbardziej podstawowy schemat ustalania podobieństw i różnic między „ja” a innymi bytami; to na tym poziomie ludzie określają siebie jako szczególną kategorię bytów, a opozycja natury i kultury okazuje się tylko jedną z możliwych demarkacji. Ontologia jest historycznie i regionalnie utrwalonym rezultatem danego sposobu identyfikacji – konkretną postacią jednego z „reżimów ciągłości i nieciągłości”, widoczną w języku, przedstawieniach i praktykach. Dlatego, jak twierdzi Descola (2024: 109), różne ontologie, np. dawnych Chin i starożytnej Grecji, mogą znacząco różnić się inwentarzem bytów, formami łączących je relacji i typami tworzonych przez nie sieci, a zarazem opierać się na tym samym sposobie identyfikacji (w przypadku historycznych Chin i Grecji był nim analogizm). W tym zestawieniu kosmologia oznacza z kolei przestrzenne rozmieszczenie elementów ontologii oraz układ relacji, które je wiążą. Sposób identyfikacji jest zatem najogólniejszą zasadą organizacji, ontologia – jej konkretną konstytucją, a kosmologia – porządkiem relacji i zasad współistnienia bytów, które dana ontologia wyróżnia i różnicuje.

Pisząc w tym kontekście o światotwórstwie, Descola nie podąża śladem krytyki postkolonialnej (Spivak 1985), ale Wittgensteinowskiego: „Świat jest wszystkim, co jest faktem” (Wittgenstein 2000: 5)⁴. Dystansując się od pojęcia światopoglądu jako zakładającego istnienie jednego, uprzednio danego świata, który różne kultury jedynie odmiennie reprezentują, stwierdza, że istnieją raczej różne sposoby światotwórstwa, czyli aktualizowania wybranych jakości, zjawisk i relacji za pomocą określonych filtrów ontologicznych. Filtry te, ugruntowane w sposobach identyfikacji, decydują o tym, jakie byty i właściwości mogą zostać rozpoznane jako realne:

Naturalistyczny filtr ontologiczny nie wytworzy ducha zwierzęcego, podobnie jak animistyczny filtr ontologiczny nie wytworzy kwarka. Kiedy więc w danym reżimie ontologicznym uruchamia się ruch światotwórstwa, nie wytwarza on „światopoglądu” rozumianego jako jedna z wielu wersji pewnej transcendentnej rzeczywistości, do której pełny dostęp miałyby jedynie nauka albo Bóg. Wytwarza świat w ścisłym sensie: nasycony znaczeniem i przepełniony wielorakimi przyczynowościami, świat, który na swoich obrzeżach nakłada się na inne światy tego samego rodzaju, aktualizowane w odmienny sposób przez innych aktorów. To właśnie owo nakładanie się światów czyni antropologię możliwą (Descola 2024: 110).

Drugie pojęcie – kosmopolityka – nie oznacza u Descoli projektu uzgodnienia wielu światów na wzór propozycji Isabelle Stengers (2010; 2011) czy Bruno Latoura (2009), lecz odnosi się do operatorów (czynników relacyjnych) wiążących światy i ustanawiających stosunki między różnymi klasami bytów, które inaczej sytuowane byłyby na odmiennych płaszczyznach ontologicznych. Konkretnie formy tych kosmopolitycznych powiązań Descola określa mianem kosmoustrójów (*cosmopolities*) – asamblaży ludzi i nie-ludzi łączonych w ramach określonych reżimów kosmicznego uspołecznienia. Każdy z czterech sposobów identyfikacji znajduje w związku z tym rozwinięcie nie tylko w określonych ontologiach, ale również we właściwym sobie rodzaju kolektywu. W animizmie kolektywy przybierają postać „gatunko-plemion” (tribe-species), co oznacza, że istoty ludzkie i inne niż ludzkie formują odrębne zbiorowości społeczne. W totemizmie, zwłaszcza australijskim, ludzie i nie-ludzie zostają włączeni do wspólnych, hybrydycznych klas totemicznych, których jedność opiera się na współdzieleniu prototypowych właściwości fizycznych i moralnych. Analogizm tworzy z kolei kolektyw współrozciągły z kosmosem, tj. jedną hierarchiczną całość, w której społeczeństwo i kosmos niemal się pokrywają, a poszczególne segmenty uzyskują znaczenie i funkcję jedynie w odniesieniu do nadrzędnego porządku, który współtworzą. Naturalizm, właściwy nowoczesnemu Zachodowi, oddziela natomiast społeczeństwo ludzkie

4 Historycznie idea światotwórstwa wiąże się jednak z Heideggerowską formułą *Welt weltet* (zob. Heidegger 2020: 32).

od natury, traktując ludzi jako uczestników kultur i członków instytucji, a nie-ludzi jako elementy świata naturalnego (Descola 2025: 50–58).

Co warto podkreślić, w wykładach Tannerowskich stawką Descolowskiej typologii nie jest szaleństwo katalogowania, ale zarysowanie antropologii politycznej wykraczającej poza człowieka. Przemyślenie podstawowych pojęć antropologicznych staje się przy tym szczególnie możliwe w sytuacji, w której to nie-ludzie okazują się uczestnikami relacji tradycyjnie określanych jako społeczne. Czy analiza kosmoustrojów i ontologii jest zatem najwłaściwszą drogą do dekolonizacji nowoczesnych kategorii politycznych? Kategorii – jak pisze Descola (2025: 119–120) – podzielanych w równym stopniu przez liberalizm leseferystyczny i prometejską lewicę? *Dandum semper est tempus: veritatem dies aperit*.

Powracając do sugestii Lévi-Straussa (2019) o etnografii jako „nauce rewolucyjnej”, Descola pozostaje w swoich wykładach przywiązany do idei antropologii będącej przedsięwzięciem komparatystycznym. Tym samym, rozwijając antropologiczne rozumienie metafizyki – rozumienie mające własną skomplikowaną historię – nieodmiennie sięga po „strukturalistyczny przybornik” – jak podsumowała to kilka lat temu Anne-Christine Taylor (2020: 16). To właśnie wykorzystanie tych narzędzi służy mu od lat do rozwijania modelu uogólniającego i porównawczego ze wszystkimi tego konsekwencjami. Bez względu na zarzuty neostrukturalistycznej ahistoryczności całego projektu, przyobleczonego przy tym „w język poststrukturalizmu i posthumanizmu” (Kapferer 2014: 399), ontologiczny model Descoli – szerzej zaś jego ukształtowania na przestrzeni ostatnich dekad propozycja uprawiania naszej dyscypliny – pozostaje dziś jednym z najbardziej rozpoznawalnych stanowisk w antropologicznej debacie.

Bibliografia

- Bloom, P. (2004). *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human*. New York: Basic Books.
- Chakrabarty, D. (2011). *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna* (przeł. T. Dobrogoszcz, E. Domańska, D. Kołodziejczyk). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Descola, P. (1994). *In the society of nature: A native ecology in Amazonia* (trans. N. Scott). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. (1996). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. In: P. Descola, G. Palsson (eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives* (pp. 82–102). London: Routledge.
- Descola, P. (2006). Beyond nature and culture: Radcliffe-Brown lecture in social anthropology, 2005. *Proceedings of the British Academy*, 139, 137–155. DOI: <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197263945.003.0006>
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (trans. J. Lloyd). Chicago: University of Chicago Press.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271–280. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>

- Descola, P. (2024). *The composition of worlds: Interviews with Pierre Charbonnier* (trans. N. Vinsonneau, J. Magidoff). Cambridge: Polity Press. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.13376>
- Descola, P. (2025). *Politics of worlding: An anthropological contribution to cosmopolitics*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780197801659.001.0001>
- Graeber, D., Wengrow, D. (2022). *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości* (przeł. R. Filipowski). Poznań: Zysk i S-ka.
- Heidegger, M. (2020). *Źródło dzieła sztuki* (przeł. B. Jasiński). Warszawa: Ethos.
- Holbraad, M., Pedersen, M.A. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923–1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kapferer, B. (2014). Back to the future: Descola's neostructuralism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(3), 389–400. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.3.026>
- Latour, B. (2009). *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji* (przeł. A. Czarnacka). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej* (przeł. M. Gdula). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lévi-Strauss, C. (2019). Ethnography: A revolutionary science. In: C. Lévi-Strauss, *From Montaigne to Montaigne* (trans. R. Bononno) (pp. 21–44). Minneapolis: University of Minnesota Press. DOI: <https://doi.org/10.5749/j.ctvsn3nfd>
- Spivak, G.C. (1985). Three women's texts and a critique of imperialism. *Critical Inquiry*, 12(1), 243–261.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I* (trans. R. Bononno). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II* (trans. R. Bononno). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taylor, A.-C. (2013) Distinguishing ontologies. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 201–204. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau3.1.017>
- Taylor, A.-C. (2020). Seeing, speaking and acting in Amazonian worlds. New takes on animism and perspectivism. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 6, 13–19. DOI: <https://doi.org/10.26881/etno.2020.6.02>
- Wittgenstein, L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus* (przeł. B. Wolniewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Słowa kluczowe: Philippe Descola, ontologia, sposoby identyfikacji, światotwórstwo, nie-ludzie, kosmopolityka

Keywords: Philippe Descola, ontology, modes of identification, worlding, nonhumans, cosmopolitics

Agata Rybińska

agata.rybinska@umcs.pl<https://orcid.org/0000-0002-0272-7532>

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Wydział Filologiczny

Instytut Nauk o Kulturze

Regina Lilientalowa (1875–1924) – przedwojenna etnografka żydowska. Niedokończony projekt Piotra Grącikowskiego (1976–2021)

*Regina Lilientalowa (1875–1924) – a pre-war Jewish ethnographer.
An unfinished project by Piotr Grącikowski (1976–2021)*

Upłynęło już ponad 100 lat od śmierci Reginy Lilientalowej (Liliental/Lilienthal), a postać tej pierwszej żydowskiej, a właściwie żydowsko-polskiej etnografki, wciąż zbyt mało jest znana. Wprawdzie prawie dwie dekady temu w „Bibliotece Midrasza” ukazało się wznowione wydanie jej *Dziecka żydowskiego* z 1927 r. (Lilientalowa 2007), przedmowa zawiera jednak błędy faktograficzne (Dąbrowska 2007: 10). Błędna jest np. data urodzenia etnografki. Przede wszystkim jednak nie uwzględniono zasadniczych różnic w dwóch odmiennych pracach, wydanych pod tym samym tytułem: Lilientalowa, *Dziecko żydowskie* [I] (1904c), [II] (1927). Zapis z numeracją rzymską przyjął Piotr Grącikowski (2013). Kilka lat temu na wystawie *Etnografki, antropolożki, profesorki* w Muzeum Etnograficznym w Warszawie (październik 2022 – listopad 2023), zabrakło też biogramu R. Lilientalowej. Kuratorkami tej wystawy były Ewa Klekot (autorka koncepcji ekspozycji) i Marta Skwirowska. Za pierwszą etnografkę uznały one Marię Czaplicką (Klekot 2023: 11–39).

Dotąd nie ukazała się też drukiem biografia R. Lilientalowej ani krytyczna edycja jej dzieł, choć powstawały one w toku projektu P. Grącikowskiego. Pod kierunkiem prof. Marcina Wodzińskiego przygotował on pracę doktorską *Portret przedwojennej etnografki żydowskiej Reginy Lilientalowej*, którą obronił na Uniwersytecie Wrocławskim w 2013 r. (Grącikowski 2013). Minęło właśnie 5 lat od śmierci P. Grącikowskiego. Podobnie jak było w przypadku etnografki, której spuściznę badał, choroba i śmierć przeżywały jego prace nad edycją jej tekstów. Ten projekt wciąż pozostaje niedokończony.

Celem niniejszego tekstu, będącego zaledwie szkicem biograficznym, jest przypomnienie i upamiętnienie Reginy Lilientalowej oraz Piotra Grącikowskiego. Stanowi on zmienioną wersję referatu A. Rybińskiej, *Polsko[?]-żydowska etnografka Regina Lilientalowa (1875–1924) – niedokończony projekt Piotra Grącikowskiego (1976–2021)*, wygłoszonego w Łodzi 8 marca 2024 r. na konferencji *Biografistyka w perspektywie antropologicznej. Konferencja naukowa w ramach projektu ETNOznawcy* (PTL/UŁ, 7–8.03.2024).

Regina Lilientalowa – etnografka żydowska i polska

Piotr Grącikowski przeprowadził liczne kwerendy archiwalne, zwłaszcza w Archiwum Państwowym w Kielcach, w jego Oddziale w Sandomierzu oraz w oddziałach Archiwum Państwowego w Zamościu, Radomiu i Lublinie. Dodatkowe materiały znalazł w Archiwum PAU i PAN w Krakowie, Archiwum PAN w Warszawie, Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, w Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy (Bibliotece na Koszykowej) (Grącikowski 2013:20). Korzystał też z dokumentów rodzinnych Lilientalów oraz rozproszonych źródeł nie tylko archiwalnych. Przede wszystkim zebrał i wnikliwie przeanalizował dorobek naukowy i publicystyczny R. Lilientalowej. Warto więc odnieść się do jego ustaleń. Poniżej zostanie zwrócona uwaga na metodę pracy i perspektywy badawcze, jakie przyjął P. Grącikowski, konstruując biografię naukową badaczki.

W większości opublikowanych wspomnień o uczonej i poświęconych jej hasła w słownikach i leksykonach znaleźć można niewłaściwą datę urodzenia (14 kwietnia 1877 r.), jak zaznaczył w przypisie Grącikowski (2013:21), często podawany jest jedynie rok (Opalski: b.d.), niekiedy błędnie (Grącikowski 2008). P. Grącikowski jako pierwszy dotarł do metryki urodzenia Lilientalowej, wskazał prawdziwy rok jej urodzenia. Przyszła etnografka przyszła na świat w Zawichoście 24 listopada 1875 r. jako Gitla, córka Moszka (Maurycego) i Blimy (Balbiny) Eigerów (Ejgerów/Egerów) (APKS). Badaczka podpisywała się jako Lilientalowa, niekiedy podawała też swoje nazwisko pannieńskie – Eiger. Należy podkreślić, że po linii ojca jej przodkiem był słynny poznański rabin Akiwa Eger (Akiba Eiger 1761–1837). Gitla należała do czwartego pokolenia po nim: była córką Moszka Maurycego, syna Judki Józefa Nachmana, syna Mosesa Jakoba,

syna Akiwy Egera. Grącikowski nie wywiódł wszystkich jej przodków w tych czterech pokoleniach (Grącikowski 2013: 38). W jednym z artykułów w transkrypcji uproszczonej podają różnorodne zapisy imion jej antenatów, różnie zapisywane przez genealogów (Rybińska 2024: 118).

W swojej pracy P. Grącikowski przyjął następującą periodyzację życia przyszłej etnografki: 1. Dzieciństwo, czas zawichojsko-sandomierski (1875–1892); 2. Wejście w dorosłość, czas zwierzyniecki (1892–1896); 3. W Warszawie: okres młodej uczoney (1896/97–1905); okres *Świąt żydowskich* (1906–1919); okres szczytowy i zarazem końcowy (1919–1924). Autor wniósł nową wiedzę o dzieciństwie i młodości Eigerówny, lecz przede wszystkim interesowała go jej praca naukowa. W dysertacji napisał:

zamierzam przedstawić naukową sylwetkę Reginy Lilientalowej, pokazać jej życie, genezę i rozwój jej zainteresowań folklorem żydowskim, scharakteryzować warsztat, pokazać i wyjaśnić szczególnie zainteresowanie problematyką kobiecą i dziecięcą. Istotnym tematem jest również postrzeganie Lilientalowej w zdominowanym przez mężczyzn świecie nauki (Grącikowski 2013: 18).

Odnosząc się do środowiska życia małej Gitli Eiger, zwracał nie tylko uwagę na procesy akulturacji członków rodziny do kultury polskiej, ale i na fakt, że przyszła badaczka od dziecka miała kontakt z ludnością żydowską mówiącą w jidysz. Ona sama, choć wychowana w czasie zaborów pod presją rusyfikacji, na co dzień posługiwała się językiem polskim. W Sandomierzu, gdzie zamieszkała najpóźniej w 1882 r., uczęszczała do progimnazjum żeńskiego (1884–1888), do klasy przygotowawczej i trzech zasadniczych klas gimnazjalnych, których nie powtarzała, lecz była nagradzana za wyniki w nauce (Grącikowski 2013: 26–27). Następnie uczyła się prywatnie, aż do czasu ślubu, który zawarła w Szczepieszynie (Grącikowski 2013: 28). W Zawichoście, Sandomierzu i Zwierzynku z pewnością zetknęła się z żydowskim folklorem, legendami i opowieściami ludowymi (Grącikowski 2013: 25). Autor odwołał się do wspomnień żydowskiego historyka Majera Bałabana (Bałaban 1924), krytycznie odnosząc się do mityzacji przekazów o niej (Grącikowski 2013).

Kolejnym miejscem zamieszkania przyszłej badaczki, już po ślubie, była Warszawa, gdzie spędziła większość życia – 28 lat. Postawę Gitli/Reginy oraz jej męża Nuchima/Natana Lilientala można określić jako akulturowaną. Ulegli oni tendencjom akulturacyjnym, przyjęli takie elementy kultury dominującej, jak polskie imiona, język i strój, wybrali miejsce zamieszkania poza ulicami licznie zamieszkałymi przez Żydów. Nie jest pewne, kiedy dokładnie Regina zaczęła brać udział w zajęciach Uniwersytetu Latającego, zwanego Babskim, zapewne po ślubie. Z pewnością miała zajęcia z Ludwikiem Krzywickim i Janem Karłowiczem, pod ich kierunkiem stawiała pierwsze kroki w pracy naukowej. O ich wpływie Grącikowski pisze w rozdziale pierwszym swojej pracy (Grącikowski 2013: 40–44). Jak podaje:

Jej pierwsze prace to opublikowane w „Wiśle” zbiorki przesądów: *Przesądy żydowskie* [Lilientalowa 1898; 1900b; 1900c] i *Wierzenia, przesądy i praktyki ludu żydowskiego* [Lilientalowa 1904b; 1905a], krótkie monografie: *Zaręczyny i wesele żydowskie* [Lilientalowa 1900a], *Życie pozagrobowe i świat przyszły w wyobrażeniu ludu żydowskiego* [Lilientalowa 1902a], *Zjawiska przyrody w wyobrażeniu i praktyce ludu żydowskiego* [Lilientalowa 1905b], tłumaczenie części pieśni żydowskich ze zbioru Ginzburga i Mareka *Pieśni ludowe żydowskie* [Lilientalowa 1902b; 1902c; 1903a; 1904a] oraz zbiór legend midraszowych w formie renarracji *Legendy żydowskie o wyjściu Żydów z Egiptu* [Lilientalowa 1903b]. Najważniejszą pracą z tego okresu jest opublikowane przez Akademię Umiejętności w Krakowie *Dziecko żydowskie* [Lilientalowa 1904c], którego niemiecki przekład został w 1908 r. wydrukowany w „Mitteilungen für [właśc. zur] Jüdische Volkskunde” [Lilientalowa 1908a, 1908b] (Grącikowski 2013: 30–31).

Prace Lilientalowej ukazały się we wspomnianych czasopismach: „Wiśle” i „Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde”, także w „Ludzie”, „Ogniwie”, „Jidisze Filologie”/„Jidysze Filologie”. Zajmowała się też publicystyką (Grącikowski 2013: 127–156) oraz tłumaczeniami, np. z jidysz na polski i niemiecki (Eiger-Lilientalowa 1903; Perec 1906). Inne przekłady Icchoka Leiba Pereca sygnowane inicjałem R.L. są niepewne. Przełożyła też *Cyrankę* Henrica Johana Ibsena (Grącikowski 2013: 31). Oprócz dzieł Pereca, tłumaczyła z jidysz modlitwy kobiet zwane *tchines* (Jakimyszyn-Gadocha 2015–2016: 392–396). Ponadto włączyła się w głośnie debatę dotyczącą obrzezania (Lilientalowa 1908c). Miała kontakt ze środowiskiem żydowskim, z takimi wybitnymi postaciami, jak I.L. Perec, M. Bałaban, Noach Pryłucki czy Max Weinreich (Grącikowski 2013: 43–45). Tu warto zaznaczyć, że Grącikowski nieprecyzyjnie podał, że założyciel „Gesellschaft für Jüdischen Volkskunde” był rabinem z Hamburga (Grącikowski 2013: 8). M. Grunwald (1871–1953) pochodził w Zabrze, kształcił się we Wrocławiu, jako rabin pracował w Hamburgu w latach 1895–1903, tam założył wspomniane towarzystwo i periodyk, następnie przez ponad 3 dekady mieszkał w Wiedniu, zmarł w Jerozolimie. Moim zdaniem jego pochodzenie z Górnego Śląska, pogranicza kulturowego, mogło wiązać się z zainteresowaniem etnografią żydowską.

Wracając do Lilientalowej, należy podkreślić, że była żoną i matką wychowującą dwójkę dzieci – Stanisławę (1897–1988) i Antoniego (1908–1940). Podjęła też pracę zarobkową; pracowała jako nauczycielka w szkołach, np. w 1904 r. w chederze w Piaśnicy (Grącikowski 2013: 32). Dzięki temu zapewne mogła poczynić obserwacje i zebrać materiały nie tylko do pierwszego wydania *Dziecka żydowskiego* (1904c). Istotne jest, że jego drugie wydanie (1927) zawiera inny materiał i ukazało się po śmierci autorki. Ważnymi jej publikacjami są te na temat żydowskich świąt, zwyczajów i obrzędów (Lilientalowa 1909; 1913; 1919; 1921; 1924; 1930), które, podobnie jak *Dziecko żydowskie*, cytowane są do dziś, a ona sama pozostaje rozpoznawalna i uznawana za ważną badaczkę (Terlecka 1973: 99; Goldberg-Mulkiewicz 2003: 223; Jeziorkowska-Polakowska, Karczeńska 2013: 13, 17; Jakimyszyn 2013: 46–48; Banasiewicz-Ossowska 2013;

Jakimyszyn-Gadocha 2015–2016: 392–395; Tuszewicki 2013: 80; 2014; 2015–2016: 435, 447; Rybińska 2017: 276, 281; 2022: 50–51). Znacznie młodsze od Lilientalowej były Giza Fränklowa (1895–1984) czy Nechama Epsztejn (1898–1942) (Grącikowski 2013: 17–18). Jak twierdzi P. Grącikowski:

Do wybuchu II wojny światowej Lilientalowa istniała stale w świadomości różnych kręgów naukowych; (...) po jej śmierci ukazały się jeszcze trzy jej prace (w tym słynne *Dziecko żydowskie*), co jakiś czas powoływano się na nią w pracach etnologicznych, napisano kilka artykułów wspomnieniowych, znalazła też swoje miejsce w żydowskich publikacjach encyklopedycznych różnych kręgów językowych (Grącikowski 2013: 6).

Grącikowski przyjął zatem perspektywę (inter)kulturową, silnie też inspirował się studiami kobiecymi i genderowymi. Przykładem tego jest rozdział trzeci jego dysertacji *Kobieta żydowska w badaniach Lilientalowej* (Grącikowski 2013: 100–126). Wymagała tego postawa Lilientalowej i specyfika jej prac. Zwrócił uwagę na wykluczenie społeczne i naukowe badaczki jako kobiety, Żydówki, etnografki (Grącikowski 2013: 19). W innej swojej słusznej konstatacji wskazał na „białe plamy” w polskiej etnografii: konieczność podjęcia i dokończenia projektu opracowania spuścizny Lilientalowej:

W rękopiśmiennej spuściznie Lilientalowej zostało parę tysięcy fiszek, na których gromadziła materiał do kolejnych artykułów i książek. Ta pisząca po polsku, akulturowana Żydówka poprzez swą naukową działalność ocaliła od zapomnienia dużą część żydowskiej tradycji, a jednocześnie bardzo wiele uczyniła, aby przybliżyć Polakom kulturę żydowską, a tym samym wpłynąć na polepszenie wzajemnych stosunków między oboma narodami (Grącikowski 2013: 6).

Ponadto przypomniał, że

Dopiero renesans studiów żydowskich na przełomie lat 80. i 90. XX w. przywrócił pamięć o niej wśród uczonych polskich, a uczeni żydowscy zaczęli częściej zaglądać do dorobku polskojęzycznej nauki żydowskiej (Grącikowski 2013: 6).

W tym kontekście, w wymiarze międzynarodowym należy wskazać publikacje Olgi Goldberg-Mulkiewicz (Goldberg-Mulkiewicz 1989) i Hayi Bar-Itzhak (Bar-Itzhak 2010), *nota bene*, recenzentki pracy doktorskiej Grącikowskiego. W polskich studiach żydowskich i etnograficznych do kolejnego pokolenia badaczy należał właśnie P. Grącikowski, warto więc poświęcić mu kolejne strony tego artykułu, a w bibliografii wskazać tytuły jego prac naukowych i popularnonaukowych.

Piotr Grącikowski – polonista, bibliotekarz, judaista i etnograf

Tak określono P. Grącikowskiego na stronie wrocławskiej judaistyki dzień po jego śmierci (Katedra Judaistyki UWr 2021). Był on absolwentem polonistyki na Uniwersytecie Wrocławskim (2001) (dalej: UWr), magisterkę pisał u prof. Jerzego Woronczaka, założyciela Zakładu Studiów Żydowskich na UWr. Studia doktoranckie P. Grącikowski odbył w latach 2005–2008. Jak już zostało wspomniane, doktorat przygotowywał pod kierunkiem prof. M. Wodzińskiego, następcy prof. J. Woronczaka, kierownika założonego przez niego Zakładu w Instytucie Filologii Polskiej, obecnie Katedry Judaistyki im. Tadeusza Taubego na UWr. Zajął się etnografią żydowską, dorobkiem Reginy Lilientalowej i jej wkładem w etnografię polską, „(...) na wiele lat zagłębił się w badanie jej życia i twórczości. (...) Lilientalowa to największa miłość jego życia – za tym żartem krył się podziw dla jego oddania pracy naukowej i jego prawdziwej pasji badawczej” (Katedra Judaistyki UWr 2021). Warto dodać, że nawiązał kontakt z potomkami Lilientalowej, którzy udostępnili mu swoje rodzinne zbiory archiwalne, zwłaszcza fotografie. Zdołał też ich zaktywizować i włączyć do dyskursu naukowego dotyczącego przodkini-badaczki (Liliental D. 2015–2016; Liliental W. 2025–2016).

W 2013 r. Piotr Grącikowski obronił pracę doktorską. Recenzentka tej dysertacji, wspomniana już nieżyjąca etnografka izraelska H. Bar-Itzhak, napisała: „*Portret przedwojennej etnografki żydowskiej Reginy Lilientalowej* to doskonałe studium biograficzne jednej z najważniejszych, a jednocześnie najbardziej zapomnianych postaci w dziejach żydowskiej etnografii w Europie Środkowo-Wschodniej” (Katedra Judaistyki UWr b.d.). Warto dodać, że w 2016 r. dysertacja ta otrzymała wyróżnienie w Konkursie im. Majera Bałabana na najlepsze prace doktorskie i magisterskie o tematyce żydowskiej, organizowanym przez Żydowski Instytut Historyczny im. E. Ringelbluma, w kategorii najlepsze prace doktorskie (Katedra Judaistyki UWr 2021). Następnie P. Grącikowski przystąpił do przygotowania jej poszerzonej treści do druku, właściwie miało to być obszerne wprowadzenie do jego *opus magnum* pt. *Pisma etnograficzne* R. Lilientalowej. Była to żmudna i długotrwała praca:

Piotr czytał każdą odnalezioną w archiwach fiszkę Lilientalowej, porównał z odnalezionymi rękopisami każdy jej artykuł, uzupełnił, skorygował i przygotował do wydania, które pod wieloma względami ustanawia nowy złoty standard krytycznej edycji naukowej. Ta monumentalna, od dawna wyczekiwana praca jest niemal gotowa (Katedra Judaistyki UWr 2021).

Należy dodać, że P. Grącikowski pracował w tym czasie zawodowo, był bibliotekarzem w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich we Wrocławiu. Wynikające z tego ograniczenia

czasowe, przede wszystkim jednak długotrwała choroba, a w jej konsekwencji śmierć, uniemożliwiły sfinalizowanie rozpoczętych prac. Edycja dzieł Lilientalowej to zatem projekt niedokończony, który wciąż czeka na kontynuatora.

Piotra Grącikowskiego znałam z UW. Razem zdawaliśmy na studia doktoranckie, byliśmy na tym samym seminarium, pisaliśmy prace doktorskie u tego samego promotora. Wielokrotnie opowiadał mi o wynikach swoich licznych kwerend. Nieustannie pytałam go o postępy w pracy. Miałam nadzieję, że zdoła doprowadzić swe dzieło do końca.

P. Grącikowski mówił i pisał o sobie: „Polonista, bibliotekarz, judaista, etnograf” (Katedra Judaistyki UW b.d.), a także: „historyk” (Grącikowski 2014b), choć nie miał formalnego wykształcenia ani jako judaista, ani jako etnolog, ani jako historyk. Został członkiem Polskiego Towarzystwa Studiów Jidyszystycznych, stał się też etnografem – samoukiem, a wiedzę tę pogłębiał prowadząc własne badania w czasie studiów doktoranckich. Z typowym dla niego humorem określał siebie nie tylko jako literaturoznawcę i bibliotekarza, ale i przyszywanego wnuka R. Lilientalowej, który „Zajmuje się etnografią żydowską, kolekcjonuje różne wydania gry we «Flirt towarzyski», w wolnych chwilach robił to, czego nie zdążył zrobić w chwilach zajętych” (Katedra Judaistyki UW b.d.). Przy czym jego zajęcie się flirtem, można uznać za pionierskie (Grącikowski 2014a; 2014c). Humorem przesyczone były jego rysunki, grafika komputerowa, tworzona we wspomnianych wolnych chwilach. Pozostały po nim pocztówki z serii „Tradycyjne przysłowia żydowskie w jidysz” i artykuł w „Rita Baum” (Grącikowski 2011), a także filmy na kanale YouTube (Grącikowski 2020).

Przede wszystkim jednak P. Grącikowski odkrywał i tworzył naukową biografię R. Lilientalowej, a swoje badania prowadził z pasją i oddaniem, niezwykle pieczołowicie podchodząc do zbieranego materiału (Grącikowski 2008; 2010; 2013; 2014b; 2014d; 2014e; 2015–2016). Odkłamywał również utrwalone w publikacjach błędy na temat życia badaczki-etnografki. Zebrał i cytował pozytywne recenzje jej prac, zarówno tych przed-, jak i powojennych. To on zwrócił uwagę na przekłady niektórych z nich na język niemiecki (1908a; 1908b), a współcześnie na hebrajski i angielski (Lilienthal 2010; Bar-Itzhak 2010), oraz na recepcję dorobku etnograficznego Lilientalowej (Grącikowski 2013: 94–96), podkreślając, że „istniała stale w świadomości różnych kręgów naukowych” (Grącikowski 2013: 6). Cenił jej pasję badawczą, rozwój warsztatu naukowego – temu zagadnieniu poświęcił cały rozdział drugiej swojej dysertacji, godne uwagi są też jego konstatacje w *Podsumowaniu* – oraz dorobek naukowy (Grącikowski 2013: 48–99, 125), jak i jej dążenia emancypacyjne. Nazwał ją „feministką krytyczną” (Grącikowski 2013: 125). Stworzył wierny i piękny, a zarazem bardzo ludzki portret Lilientalowej – kobiety i naukowczyni zarazem.

P. Grącikowski brał udział w kilku konferencjach naukowych, prezentując wyniki swoich badań, nie zawsze jednak oddawał teksty do publikacji pokonferencyjnych.

Tak stało się po konferencji *Dziecko żydowskie* w Zamościu (16–17.10.2012, zorganizowanej przez KUL), na której wygłosił referat *Gry, zabawy... i co więcej? Etnograficzne spojrzenie na dziecko żydowskie na terenie dawnej Rzeczypospolitej na przełomie XIX i XX w.* Taką dobrą, choć nieopublikowaną pracą był jego referat *Mazykim, dybukim, łajcym – demonologia ludowa Żydów polskich na przykładzie opowieści Estery Rosenthal, mieszkanki Warszawy*, wygłoszony 25.04.2017 na ogólnopolskiej konferencji naukowej *Postacie demoniczne w kulturze* w Instytucie Kulturoznawstwa UMCS w Lublinie. Należy podkreślić, że to P. Grącikowski był pomysłodawcą i współorganizatorem ważnej międzynarodowej konferencji naukowej *Etnografia i folklorystyka żydowska w Polsce do 1945* w Muzeum Etnograficznym w Warszawie (1–3.09.2015), której pokłosiem było wydanie podwójnego numeru „Etnografii Nowej” m.in. pod jego redakcją (również konsultacje) (Grącikowski 2015–2016).

Piotr Grącikowski opublikował stosunkowo niewiele prac, najwięcej jednak poświęcił Reginie Lilientalowej i etnografii żydowskiej. Należy więc docenić jego wkład w rozwój studiów etnograficznych w Polsce w zakresie studiów żydowskich. To on przyczynił się do przypomnienia i utrwalania wiedzy na temat Lilientalowej jako etnografki i pionierki badań nad kulturą żydowską i obrzędowością ludową, a także jednej z grona darczyńców Muzeum Przemysłu i Rolnictwa, czyli Muzeum Etnograficznego w Warszawie (Grącikowski 2008).

Na koniec warto dodać, że P. Grącikowski nie odnalazł grobu R. Lilientalowej na cmentarzu żydowskim przy ul. Okopowej w Warszawie, choć tam została pochowana. Jego grób znajduje się na cmentarzu św. Wawrzyńca przy ul. O. Bujwida we Wrocławiu (nagrobek rodziny Dąbrowskich, położony w górnym lewym rogu pola AR 7, od strony pola AR 9 i północnego muru cmentarza), a swoistymi „macewami na papierze” – jego i Lilientalowej – są wszystkie ich prace, zarówno te naukowe, jak i publicystyczne czy popularyzatorskie. Wybór części z nich zamieszczam poniżej.

Bibliografia

- Bałaban, M. (1924). Regina Lilientalowa. *Nowe Życie*, 2(2), 441.
- Banasiewicz-Ossowska, E. (2013). Żydowska matka. Cięża i macierzyństwo w tradycyjnych wierzeniach Żydów polskich. W: M. Łoboz, A.T. Brzyski OFM (red.), *Zawstydzona mądrość. Prace ofiarowane Ojcu Profesorowi Franciszkowi Rosińskiemu OFM* (s. 411–422). Wrocław: Franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego.
- Bar-Itzhak, H. (2010). *Regina Lilienthal and the study of folk customs and beliefs* (trans. L. Schramm). In: H. Bar-Itzhak, *Pioneers of Jewish Ethnography and Folkloristics in Eastern Europe* (pp. 157–160). Ljubljana: Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts.
- Dąbrowska, K. (2007). *Przedmowa*. W: R. Lilientalowa, *Dziecko żydowskie* (s. 7–14). Warszawa: „Biblioteka Midrasza”.
- Eiger-Lilientalowa, R. (1903). Jeszcze słówko. *Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego*, 38(22), 260–261.
- Goldberg-Mulkiewicz, O. (1989). *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.

- Goldberg-Mulkiewicz, O. (2003), *Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich*. Łódź: „Łódzkie Studia Etnograficzne”. T. 42. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Grącikowski, P. (2008). Regina Lilientalowa. Sylwetka warszawskiej folklorystyki w świetle ocalałej spuścizny. W: A. Komornicka, M. Parnowska, R. Nowoszewski (red.), *Darczyńcy i ich kolekcje w zbiorach Biblioteki na Koszykowej* (s. 59–82). Warszawa: Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy.
- Grącikowski, P. (2010). Kobieta żydowska w badaniach Reginy Lilientalowej. W: J. Lisek (red.), *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz* (s. 379–400). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Grącikowski, P. (2011). Skamieniałe słowo – żywą inspiracją. Przysłowia żydowskie ze zbioru Ignacego Bernsteina. *Rita Baum* 17, 14–17.
- Grącikowski, P. (2013). *Portret przedwojennej etnografki żydowskiej Reginy Lilientalowej*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. M. Wodzińskiego, Uniwersytet Wrocławski, Wydział Filologiczny, Wrocław [komputeropis].
- Grącikowski, P. (2014a). Kilka słów o flircie jidyszowym. *Cwiszn*, 1–2, 94–95.
- Grącikowski, P. (2014b). Lilientalowa asymilatorką? Komentarz historyka. *Cwiszn*, 3–4, 51–52.
- Grącikowski, P. (2014c). Opracowanie: Gadi Kfir, Gra karciana „Flirt” (przeł. S. Barnea). *Cwiszn*, 1–2, 96–99.
- Grącikowski, P. (2014d). *Regina Lilientalowa – uczona, Żydówka, kobieta*. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.), *Obserwatori z wyobraźni. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet* (s. 107–130). „Archiwum Etnograficzne”. T. 57. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Grącikowski, P. (2014e). Wierzenia i praktyki ludu żydowskiego związane z menstruacją: rzecz o nienapisanej rozprawie Reginy Lilientalowej. W: J. Lisek (red.), *Mykwa – rytuał i historia* (s. 157–171). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Grącikowski, P. (2015–2016). Okruchy pamięci, czyli co wiemy o judaikach ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Warszawie. *Etnografia Nowa*, 7–8, 46–59.
- Grącikowski, P. (2020). *Przysłowia żydowskie ze zbioru Ignacego Bernsteina*. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=oIA1YrizazI&t=3s>
- Jakimyszyn, A. (2013). Dziecko jako temat XVIII i XIX-wiecznych tchines. W: A. Jeziorkowska-Polakowska, A. Karczeńska (red.), *Żydowskie dziecko* (s. 41–51). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jakimyszyn-Gadocha, A. (2015–2016). Modlitwy dla kobiet (tchines) i ich obecność w piśmiennictwie etnografów (folklorystów) żydowskich przed 1939 rokiem. *Etnografia Nowa*, 7–8, 387–399.
- Jeziorkowska-Polakowska, A., Karczeńska, A., (2013). Trójwymiarowy portret dziecka żydowskiego. Wstęp. W: A. Jeziorkowska-Polakowska, A., Karczeńska (red.), *Żydowskie dziecko* (s. 13–18). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Katedra Judaistyki UW (2021, 1 maja). *Dr Piotr Grącikowski nie żyje*. Pozyskano z: <https://judaistyka.uni.wroc.pl/2021/01/05/dr-piotr-gracikowski-nie-zyje/>
- Katedra Judaistyki UW (b.d.). *Piotr Grącikowski*. Pozyskano z: <https://judaistyka.uni.wroc.pl/katedra-judaistyki/zespol/doktoranci/piotr-gracikowski/>
- Klekot, E. (2023). Etnografki, antropolożki, profesorki. *Etnografia Nowa*, 12, 11–39.
- Liliental, D. (2015–2016). Moja prababka, ambasadorka sztetta. *Etnografia Nowa*, 7–8, 41–45.
- Liliental, W. (2015–2016). Dopiero po latach w pełni ją doceniam. *Etnografia Nowa*, 7–8, 25–39.
- Lilientalowa, R. (1898). Przesady żydowskie. *Wiśła*, 12(4), 277–284.

- Lilientalowa, R. (1900a). Zaręczyny i wesele żydowskie. *Wisła*, 14(1), 64–67.
- Lilientalowa, R. (1900b). Przesady żydowskie. *Wisła*, 14(3), 318–322.
- Lilientalowa, R. (1900c). Przesady żydowskie. *Wisła*, 14(5), 639–644.
- Lilientalowa, R. (1902a). Życie pozagrobowe i świat przyszły w wyobrażeniu ludu żydowskiego. *Lud*, 8, 350–353.
- Lilientalowa, R. (1902b). Pieśni ludowe żydowskie. *Wisła*, 16(1), 99–104.
- Lilientalowa, R. (1902c). Pieśni ludowe żydowskie. *Wisła*, 16(5), 635–640.
- Lilientalowa, R. (1903a). Pieśni ludowe żydowskie. *Wisła*, 17(5), 581–589.
- Lilientalowa, R. (1903b). Legendy żydowskie o wyjściu Żydów z Egiptu. *Lud*, 9, 160–168.
- Lilientalowa, R. (1904a). Pieśni ludowe żydowskie. *Wisła*, 18(6), 546–549.
- Lilientalowa, R. (1904b). Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego. *Wisła*, 18(2/3), 105–113.
- Lilientalowa, R. (1904c). Dziecko żydowskie [I]. *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności*, 7, 141–173.
- Lilientalowa, R. (1905a). Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego. *Wisła*, 19(2), 148–176.
- Lilientalowa, R. (1905b). Zjawiska przyrody w wyobrażeniu i praktyce ludu żydowskiego. W: J. Kirsztot (red.), *Safrus. Książka żydowska poświęcona sprawom żydostwa* (s. 56–62). Warszawa: Towarzystwo dla wydawnictw żydowskich „Safrus”.
- Lilientalowa, R. (1908a). Das Kind bei den Juden [The Jewish Child] (trans. A. Landau). *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde*, 11, 1(25), 1–24.
- Lilientalowa, R. (1908b). Das Kind bei den Juden [The Jewish Child] (trans. A. Landau). *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde*, 11, 2(26), 41–45.
- Lilientalowa, R. (1908c). *Precz z barbarzyństwem! (rzecz o obrzezaniu)*. Warszawa.
- Lilientalowa, R. (1909). Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości. *Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Filologiczny*, II, 30(45), 191–288.
- Lilientalowa, R. (1913). Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości. *Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Filologiczny*, III, 7(52), 270–380.
- Lilientalowa, R. (1919). Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości. *Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Filologiczny*, 13(58).
- Lilientalowa, R. (1921). *Kult ciał niebieskich u starożytnych Hebrajczyków i szczątki tego kultu u współczesnego ludu żydowskiego*. „Archiwum Nauk Antropologicznych”. T. 1, nr 6, Lwów–Warszawa: Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Lilientalowa, R. (1924). Ajin ha-ra (przeł. N. Epstejn). *Jidisze Filologie*, 4–6, 245–271.
- Lilientalowa, R. (1927). *Dziecko żydowskie* [II]. Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności.
- Lilientalowa, R. (1930). *Kult wody u starożytnych Hebrajczyków i szczątki tego kultu u współczesnego ludu żydowskiego*. „Archiwum Nauk Antropologicznych”. T. 3, dział B. Etnologia, nr 2. Warszawa: Instytut Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.
- Lilientalowa, R. (2007). *Dziecko żydowskie*. Warszawa: „Biblioteka Midrasza”.
- Lilienthal, R. (2010). The evil eye (trans. L. Schramm). In: H. Bar-Itzhak, *Pioneers of Jewish ethnography and folkloristics in Eastern Europe* (pp. 161–179). Ljubljana: Scientific Research Centre of The Slovenian Academy of Sciences and Arts.

Opalski, M. (b.d.). *Lilientalowa, Regina*, „The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe”. Pozyskano z: <https://encyclopedia.yivo.org/article/559>

Perec, I.L. (1906). Zakłócona sobota (przeł. R. Lilientalowa). *Życie Żydowskie*, 5, 79; 6, 95; 7, 110–111.

Rybińska, A. (2017). Fenomen Lilith – w kulturze duchowej i materialnej. *Kultura i Historia*, 32, 271–281.

Rybińska, A. (2024). Regina Lilientalowa z domu Eger (1875–1924). Praprawnuczka Akiwy Egera. *Miasteczko Poznań*, 3(55), 116–119.

Terlecka, M. (red.) (1973). *Historia etnografii polskiej*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.

Tuszecki, M. (2013). Dziecko jako przedmiot troski od chwili poczęcia do narodzin w świetle żydowskich poradników z przełomu XIX i XX wieku. W: A. Jeziorkowska-Polakowska, A. Karczewska (red.), *Żydowskie dziecko* (s. 75–84). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie.

Tuszecki, M. (2014). Nieżydowskie języki magii żydowskiej. O swojskości, obcości i przekładzie. *Przekładaniec*, 29, 137–154.

Tuszecki, M. (2015–2016). Motywy chrześcijańskie w medycynie ludowej Żydów polskich. *Etnografia Nowa*, 7–8, 433–448.

Archiwalia

(APKS) Archiwum Państwowe w Kielcach, Oddział w Sandomierzu.

APKS: Akta stanu cywilnego okręgu bożniczego w Zawichoście, sygn. 57.

Słowa kluczowe: Regina Lilientalowa, Piotr Grącikowski, etnografia żydowska, biografie, upamiętnienie

Keywords: Regina Lilientalowa, Piotr Grącikowski, Jewish ethnography, biographies, commemoration

