

Aneta Ostaszewska

Uniwersytet Warszawski

Czarne protesty Doświadczenia społeczne jako podstawa *communitas* kobiet

Black protests Social experience as the basis of women's *communitas* A feminist-pedagogical perspective

ABSTRACT: „Black protests” is the term of women’s protests in Poland, which have been organized nationwide since October 2016 as a sign of opposition to anti-female government’s policy and its attempts to exacerbate abortion law. On October 3, 2016, women (and men also) protested not only in Warsaw, Cracow, Lodz or Wrocław. Women’s strikes took place in over 140 towns and villages in Poland. In this article I propose an interpretation of black protests using two concepts: experience and *communitas*.

KEYWORDS: Black protest, women, experience, *communitas*, subjectivity.

STRESZCZENIE: „Czarne protesty” to określenie manifestacji kobiet w Polsce, które od października 2016 roku organizowane są w całym kraju na znak sprzeciwu wobec antykobiecej polityki rządu i próby zaostrzenia prawa aborcyjnego. Dnia 3 października 2016 roku przeciwko zaostrzeniu prawa aborcyjnego w Polsce protestowały kobiety (i mężczyźni) nie tylko w Warszawie, Krakowie, Łodzi czy Wrocławiu. Strajki Kobiet odbyły się w ponad 140 miastach i wsiach polskich. Nie były wydarzeniem ani przypadkowym czy jednorazowym, ani też niewidocznym medialnie lub elitarnym społecznie. W niniejszym artykule proponuję interpretację tych sprzeciwów, wykorzystując dwa pojęcia: doświadczenie oraz *communitas*.

SŁOWA KLUCZOWE: Czarne protesty, kobiety, doświadczenie, *communitas*, podmiotowość.

Women must turn to one another for stories; they must share the stories of their lives and their hopes and their unacceptable fantasies. (Heilbrun 2008, s. 44)

Po wpisaniu do wyszukiwarki internetowej google.com hasła „czarne protesty w Polsce” wyskakuje [AOC1] lista około 651 000 wyników (w czasie 0,55 sekundy – stan na 21 marca 2017 roku, godzina 12:29.). Pierwsze dwadzieścia wyników to linki do artykułów na temat protestów kobiet odbywających się w październiku 2016 roku (np. z tygodników „Wprost” i „Newsweek” oraz z serwisów internetowych, m.in. natemat.pl). Wśród tekstów przeważają artykuły opublikowane w mediach ogólnopolskich. Odnośniki do prywatnych stron, czy też serwisów społecznościowych tworzą niewielką grupę. Dowodzi to, że media głównego nurtu nie zlekceważyły działań kobiet. Jak zauważa Elżbieta Korolczuk: „Poszczególne redakcje obszernie relacjonowały odbywające się i zaplanowane działania najczęściej w życzliwym a przynajmniej obiektywnym tonie, oraz w stopniu większym niż kiedykolwiek przedtem zajęły się samym zagadnieniem aborcji” (Korolczuk 2016).

Zainteresowanie, jak i skala samego zjawiska pokazują, że czarne protesty nie były wydarzeniem ani przypadkowym czy jednorazowym, ani też elitarnym społecznie. Julia Kubisa uważa, że „To pierwsza tak powszechna, pozametropolitalna mobilizacja od czasów pierwszej »Solidarności«. Do tego absolutnie oddolna – począwszy od organizacji i pomysłu na to, co robić 3 października, a skończywszy na hasłach” (Majewska 2016). Z kolei, zdaniem Ewy Majewskiej, przy okazji Strajku Kobiet okazało się, że „nie była to mobilizacja wyłącznie wielkomiejskich liderek, ale wspólne działanie wszystkich kobiet, w które absolutnie każda kobieta mogła się włączyć” (Majewska 2016). Co więcej, Majewska stawia tezę, że czarne protesty to początek feminizmu w Polsce: „Nie ekskluzywny ruch kobiet z klasy średniej, z wielkomiejskich elit, ale ogólnokrajowa, a następnie również międzynarodowa, mobilizacja kobiet w kilku krajach świata, na rzecz naszych praw” (Majewska 2016). Choć trudno zaprzeczyć, że ruch feministycznych posiada w Polsce przynajmniej kilkudziesięcioletnią historię (Ksieniewicz 2004), to teza Majewskiej wcale nie jest pozbawiona racji, szczególnie w kontekście definiowania, czym właściwie jest feminizm. Na przykład *bell hooks* definiuje feminizm jako polityczne zaangażowanie, a nie alternatywny styl życia (2013, s. 34–66).

Czarne protesty, przykład politycznego zaangażowania kobiet w Polsce, można interpretować w kategoriach obywatelskiego nieposłuszeństwa (Majew-

ska 2016). W ujęciu Johna Rawlsa „nieposłuszeństwo obywatelskie charakteryzuje się publicznym, wolnym od przemocy, kierowanym przez sumienie, lecz sprzecznym z obowiązującym prawem działaniem, które ma na celu doprowadzenie do zmiany obowiązujących norm prawnych, lub zmiany polityki rządu” (Rawls 1994, s. 401). Jest to zatem forma aktywności obywatelskiej o charakterze publicznym; polityczne, świadome odrzucenie lub złamanie pewnego przepisu prawa dla wyrażenia sprzeciwu wobec tego przepisu (Rawls jako przykład obywatelskiego nieposłuszeństwa podaje m.in. niepłacenie podatków). Celem obywatelskiego nieposłuszeństwa w państwie demokratycznym nie jest obalenie systemu, ale wywołanie zmiany prawnej lub zmiany decyzji władz. Zdaniem Hannah Arendt obywatelskie nieposłuszeństwo jako forma partycypacji politycznej pojawia się wtedy, gdy znacząca liczba obywateli dochodzi do przekonania, że normalne kanały dokonywania zmian nie funkcjonują lub w przypadku, gdy rządzący chcą dokonać zmian bez uwzględnienia opinii obywateli (Arendt 1999, s. 169–170). Obywatelskie nieposłuszeństwo ma szansę powodzenia tylko wtedy, jeśli będzie praktykowane przez grupę współpracujących ze sobą ludzi.

Jeszcze inną interpretację czarnych protestów proponuje Majewska, odwołując się do teorii politycznej sprawczości, oporu i solidarności wykluczonych. Jak twierdzi, są one przykładami „siły bezsilnych”, czyli inaczej mówiąc, przykładem „oporu słabych i bezsilnych, w której poświęcenie ustępuje miejsca solidarności, heroizm – współpracy, zaś wyjątkowość – zwyczajności” (Majewska 2016). Choć zgadzam się z powyższymi propozycjami analizy, w niniejszym artykule odwołuję się do innej – antropologicznej – siatki analitycznej i teoretycznej. Przyjmuję postawę badawczą często spotykaną w naukach społecznych, szczególnie zaś w antropologii społecznej, czyli skupiam się na identyfikacji i opisie sposobów rozumienia i interpretowania interesującego zjawiska – w tym przypadku – czarnych protestów. Moja teza jest następująca: Czarne protesty to coś więcej niż reakcja kobiet na konkretne plany i działania rządu (zaostrenie ustawy antyaborcyjnej), to również, a może przede wszystkim, niezgoda kobiet na pozbawienie ich podmiotowości *in genere*.

Zjawisku czarnych protestów przyglądam się przede wszystkim z perspektywy feministyczno-pedagogicznej, to znaczy, skupiając się na kategorii podmiotowości kobiet, wyrażającej się m.in. w możliwości kreowania własnego życia oraz wpływu na otaczającą rzeczywistość. Podmiotowość to kwestia kluczowa zarówno w feminizmie, jak i w pedagogice (Górnikowska-Zwołak 2006). Feminizm sprzeciwia się pomijaniu doświadczeń i głosów kobiet (w dyskursie publicznym, naukowym), dążąc tym samym do ich uprawomocnienia; z kolei pedagogika widzi w podmiotowości główną zasadę działań pedagogicznych

oraz ostateczny cel zabiegów dydaktycznych i wychowawczych. W proponowanej analizie łączę ideę podmiotowości z *communitas*, czyli specyficznym stanem świadomości społecznej, wyrosłej na wspólnie dzielonym z innymi ludźmi doświadczeniu – doświadczeniu społecznym.

Pojęcia „communitas” oraz „doświadczenie” odgrywają istotne role w humanistyce i naukach społecznych. W prezentowanym tekście wychodzę od omówienia pojęcia „doświadczenie”, natomiast punktem docelowym, do którego zmierzam, jest koncepcja *communitas*, w której kluczowym etapem jest liminalność. Chcę pokazać, jak konkretne doświadczenie społeczne może stać się podstawą wyłonienia się liminalności – jednolitości i jednorodności, będącej „rezultatem odarcia z różnic i skutkującą intensywnym poczuciem koleżeństwa i egalitaryzmu” (Tokarska-Bakir 2010, s. 19).

Zdecydowałam się na termin *communitas*, a nie „wspólnota” z kilku powodów. Przede wszystkim chcę uniknąć nierozstrzygalnej, moim zdaniem, dyskusji, czym jest, a czym nie jest wspólnota. Z kolei intuicyjne rozumienie tego terminu może okazać się niewystarczające, a ostatecznie zbyt ogólne, aby przeprowadzić interpretację czarnych protestów. Poza tym, chcę uniknąć skojarzeń, jakie przynosi pojęcie „wspólnota”: społeczność lokalna, grupa religijna, rodzina, czy też naród. W przypadku niniejszego tekstu chodzi o trudną do opisaną modalność, pewien typ więzi społecznej, który łączy się z pojęciem „wspólności” w tym sensie, że sam staje się (wspólnym) doświadczeniem społecznym. Dlatego też będę używała określenia *communitas*, odwołując się do znaczenia, jakie nadał temu terminowi przede wszystkim Victor Turner¹.

Czarne protesty

Czarne protesty, czyli ogólnopolskie protesty kobiet, odbywały się 3 i 24 października 2016 r. oraz 8 marca 2017 r. na znak sprzeciwu wobec antykobiecej polityki rządu, w tym szczególnie, wobec prób zaostrzenia prawa aborcyjnego. Wiosną 2016 roku trafiły do sejmu dwa projekty obywatelskie: legalizujący prawo aborcyjne oraz zaostrzający prawo aborcyjne. Ich czytanie odbyło się 21 września 2016 r. Pierwszy z projektów, przygotowany przez komitet „Ratujmy Kobiety”, pozwalał przerwać ciążę bez dodatkowych warunków do 12 tygodnia. Projekt ten został odrzucony przez posłów. Drugi z projektów, zgłoszony przez komitet „Stop Aborcji”, zakładał bezwzględny zakaz przerywa-

¹ Turner koncentrował się na przykładach męskich grup/wspólnot. Nierzadko wykazywał brak wrażliwości, czy wręcz ignorancję, jeżeli chodzi o problematykę gender, jak i zjawisko *communitas* kobiet (2010, s. 139).

nia ciąży i odpowiedzialność karną dla każdego, kto powoduje śmierć dziecka poczętego, również dla matki. Projekt został skierowany do dalszych prac w sejmie. Jednak po ogólnopolskim strajku kobiet (3.10. 2016 r.) sejm zrezygnował z dalszych zmian w ustawie aborcyjnej.

Ogólnopolskie manifestacje kobiet zaczęły się od internetowego protestu na jednym z serwisów społecznościowych. Jego idea polegała na tym, że „wystarczyło zrobić sobie czarno białe zdjęcie i przesłać na odpowiednią stronę w serwisie społecznościowym. Dziesiątki tysięcy kobiet w dowolnym wieku, o dowolnym stopniu fizycznej sprawności, przebywających w dowolnych miejscach na Ziemi, zamieszczały swoje zdjęcia z karteczkami »czarny protest« w internecie” (Majewska 2016). Po mobilizacji internetowej, bardzo szybko czarne protesty przeniosły się na ulice wielu miast w Polsce. Dnia 3 października 2016 r. przeciwko zaostrzeniu prawa aborcyjnego w Polsce protestowały kobiety (i mężczyźni) nie tylko w Warszawie, Krakowie, Łodzi czy Wrocławiu. Strajki odbyły się w ponad 140 miastach i wsiach, co więcej, solidarnie z kobietami w Polsce protestowały, ubrane również na czarno, kobiety w Berlinie, Brukseli i Londynie i w innych miejscach poza Polską.

Według danych Policji 3 października 2016 r. odbyły się w kraju 143 „czarne protesty”, w których udział wzięło 98 tysięcy uczestników (wp.pl 2016). Dziewięćdziesiąt procent wszystkich manifestacji odbyło się w miejscowościach liczących poniżej 50 000 mieszkańców (wp.pl 2016). W Warszawie, w trakcie największej demonstracji na placu Zamkowym, uczestniczyło, według służb porządkowych, 17 tysięcy osób; inne dane na temat demonstrujących – 30 tysięcy – podają władze stolicy. Tego dnia protestom towarzyszyły warsztaty, happeningi i inne akcje o charakterze artystycznym i edukacyjnym. Na transparentach pojawiły się wymowne hasła, jedno odwołujące się wprost do cieleśności kobiety – narządów rozrodczych – na przykład: „Politycy precz od mojej macicy”, „Rząd taki gibki, że wchodzi nam do cipki”, „Od macicy wara”, „Oprócz macicy mamy mózgi”; inne hasła z kolei nawiązywały do kwestii podmiotowości: „Wolny wybór”, „Myślę, czuję, decyduję”, „Boję się żyć w tym kraju”, „Mocy zamiast przemocy”, czy choćby: „Nie jestem za aborcją. Jestem za wolnym wyborem” (Kubisa 2016).

Dnia 8 marca 2017 r. kobiety ponownie wyszły na ulice przypomnieć politykom o swoich prawach. Międzynarodowy Strajk Kobiet był kontynuacją protestów z października 2016 roku. Przyświecało mu hasło: „Solidarność naszą bronią”. Organizatorem wydarzenia był Ogólnopolski Strajk Kobiet, nieformalna, bezpartyjna inicjatywa kobiet. Manifestacje odbyły się w ponad 80 miejscowościach. Najwięcej kobiet zgromadziło się w Warszawie, gdzie o godzinie 18:00 („ogólnoświatowa godzina K”) kobiety pokazały politykom „czer-

woną kartkę”, robiąc hałas przy pomocy pokrywek, chochli i patelni (newsweek.pl 2017). Na Placu Konstytucji uczestniczyło, według Ratusza, ok. 17 tysięcy osób, jednak służby porządkowe mówiły o mniej licznej grupie protestujących – 3 tysiącach. „»Bo chcę mieć wybór«, »bo nie zgadzam się z tym, co robią rządzący«, »bo obchodzi mnie przyszłość i prawa człowieka« – to tylko kilka z powodów, dla których tysiące kobiet protestowało 8 marca na Placu Konstytucji w Warszawie” (wyborcza.pl 2017). Tym razem również nie zabrakło wyrazistych haseł: „Moja vagina nie twoja broszka”, „Nie chcemy kwiatów, oddajcie nasze prawa”, „Nie mówcie nam jak żyć” etc.

Podobnie, jak w październiku 2016 roku, Strajk Kobiet został zorganizowany w Krakowie, Poznaniu, Gdańsku, Toruniu, Białymstoku, Wrocławiu i w wielu innych miastach w całym kraju. Polska – a dokładniej kobiety z Polski – była jednym z prawie 30 państw biorących udział w koalicji Międzynarodowego Strajku Kobiet.

Doświadczenie w ujęciu „antropologii doświadczenia”

Z punktu widzenia Diltheya doświadczenie skłania do ekspresji lub komunikacji z innymi. Jesteśmy istotami społecznymi i chcemy opowiadać o tym, czego nas doświadczenie nauczyło. (Turner 2005, s. 47)

Doświadczenie wydaje się słowem wszechobecnym, zarówno w obiegu prywatnym, jak i w dyskursie naukowym. Na poziomie najbardziej potocznym traktowane jest jako pojęcie służące do mówienia o czymś, co się nam przydarzyło: doświadczenie to coś, co przeżyliśmy. Jak zauważa Clifford Geertz, doświadczenie należy do najbardziej kontrowersyjnych, a zarazem kluczowych kategorii we współczesnej humanistyce i w naukach społecznych. Piśze: „nikt – czy jest artystą, czy nie – nie może mieć za mało doświadczenia. Wszyscy mamy go tak wiele, że nie wiemy, co z nim począć, a jeśli nie umiemy nadać mu uchwytnej formy [...], wina musi leżeć po stronie braku stosownych środków, nie materiału” (Geertz, 2011, s. 393).

Victor Turner wywodzi słowo *experience* (doświadczenie) od indoeuropejskiego rdzenia *per-*, które oznacza „usiłować”, „odważać się”, „ryzykować” (Turner 2011, s. 45, 43–54). Zdaniem antropologa rdzeń *per-*, a właściwie greckie słowo *peraō*, odnosi *experience* do wyrażenia „przechodzę przez”, w ten sposób doświadczenie wiąże się z obrzędami przejścia (Turner 2011, s. 45, 43–54).

Na rozpiętość semantyczną „doświadczenia” zwraca uwagę Roger Abrahams. Jedno i to samo doświadczenie w pewnych okolicznościach można uznać za niepowtarzalne i swoiste, z kolei w innym kontekście – może uchodzić za typowe i zwyczajne (Abrahams 2011, s. 59). Dzieje się tak dlatego, że doświadczenie jest „zarówno ilustracją tego, co robi jednostka, jak i konwencjonalnych wzorów kulturowo wyuczonego i interpretowanego zachowania, które czyni je zrozumiałym dla innych” (Abrahams 2011, s. 58). Autor skupia się na wątku kultury, którą widzi jako rezerwuar dostępnych wzorów, znaków i schematów – w tym również językowych – interpretacji doświadczenia. Za sprawą tych wzorów i schematów interpretacyjnych doświadczenie staje się możliwe do artykulacji i komunikacji lub przeciwnie – jest przeżywane w samotności. Zdaniem Abrahamsa, to kultura sprawia, że doświadczenie jest interpretowane jako doświadczenie. „Doświadczenie odnosi się do biegu życia w takiej postaci, w jakiej jest on rejestrowany poprzez filtr kultury, czyli poprzez działania, które nauczyliśmy się interpretować jako doświadczenia, [...] poprzez działania, które przetwarzamy jako doświadczenia *post factum*, opowiadając o nich, dzięki czemu stają się mniej osobiste i bardziej typowe” (Abrahams 2011, s. 65). Autor utrzymuje, że istnieje wyraźna zależność: ekspresja i werbalizacja doświadczenia zależą od jego interpretacji. Z kolei (społeczna, intersubiektywna) komunikowalność doświadczenia zacieśnia relację pomiędzy jednostką a społecznością. Zdaniem Abrahamsa, kiedy jakieś doświadczenie można określić jako typowe, a zatem odpowiadające pewnemu typowi doświadczeń spotykanych u innych ludzi, wówczas jednostka i społeczność podejmują działanie wspólnie, a „wspólne są nie tylko doświadczenia, lecz także wyrastające z nich uczucia: działania i odczucia wzmacniają się nawzajem” (Abrahams 2011, s. 70).

Roger Abrahams wskazuje na jeszcze inną, również integrującą właściwość doświadczenia: może ono być wartością, zarówno z perspektywy tego, komu się przydarzyło oraz osób tej samej wspólnoty interpretacyjnej. Opowiadanie o własnych doświadczeniach stanowi bowiem zasoby jednostki, które służą dwóm celom: po pierwsze ustaleniu pozycji jednostki w społeczności (doświadczenie jako wiedza), po drugie, określeniu tożsamości jednostki. Przekazywanie opowieści o własnych doświadczeniach zazwyczaj pociąga za sobą zobowiązanie do odwzajemnienia się: „Historie tego rodzaju opowiada się zwykle ludziom, którzy zrewanżują się tym samym lub przynajmniej przekażą informacje potencjalnie wartościowe” (Abrahams 2011, s. 66). W opowieści o doświadczeniu ujawnia się szczególnie wyraźnie dychotomia: oryginalność *versus* typowość doświadczenia, co można przełożyć na inną parę: jednostka *versus* kultura. Abrahams wyjaśnia: „Ponieważ nasze indywidualne doświad-

czenia mają tak duże znaczenie dla sposobu, w jaki konstruujemy poczucie własnej tożsamości, to podkreślanie typowości oznacza konfrontację z jednym z najbardziej zniechęconych lub też najdroższych naszemu sercu przekonań, a mianowicie, że będąc jednostkami, powinniśmy zrobić wszystko, żeby zachować poczucie jednostkowości i niepowtarzalności. Doświadczenie mówi nam jednak, że to, co się nam przydarza, nie jest nigdy aż tak oryginalne, zwłaszcza jeżeli musimy o tym opowiedzieć. Takie opowiadanie uwrażliwia nas na to, że wcale nie jesteśmy bardzo oryginalni, zwłaszcza, jeśli uznajemy się za członków jakiegoś pokolenia czy społeczności. Jeżeli nie poddamy dogłębnej refleksji tego, w jakim stopniu nasze doświadczenie stanowi odzwierciedlenie najgłębszych niepokojów naszej kultury, oraz wzorów [...] otrzymamy kolejny zachodni, etnocentryczny model analizy (2011, s. 60).

Między doświadczeniem przeżywanym a społecznym

...powinniśmy zdać sobie sprawę ze złożoności własnego uwikłania w świat i twórczo je wykorzystać. Rzeczywistość nie staje się mniej rzeczywista dlatego, że jesteśmy jej częścią. (Hastrup 2008, s. 65)

Polemikę z zarysowaną powyżej wizją antropologii doświadczenia przeprowadza Kirsten Hastrup, która w swoich rozważaniach rozwija pojęcie doświadczenia społecznego. Jej zdaniem antropologia doświadczenia odczytuje doświadczenie dosłownie jako narrację, podczas gdy doświadczenie bywa wyrażane przez narrację. W antropologii doświadczenia nacisk jest kładziony przede wszystkim na ekspresję, a według Hastrup głównym punktem uwagi powinno być samo doświadczenie. Pisze: „W kategoriach stosowanych przez Edwarda Brunera, ludzkie »doświadczenie przeżywane« wymaga uwagi, gdyż koryguje istniejące wcześniej pojęcia gramatyki kulturowej i regulowanego działania społecznego. Kluczową kwestią jest fizyczny przejaw życia; »doświadczenie przeżywane to seria przeżytych wydarzeń«” (Hastrup 2008, s. 97). Dlatego też autorka postuluje, by do rozważań o doświadczeniu włączyć wiedzę ucieleśnioną; doświadczenie jest bowiem umiejscowione w żyjącym ciele. Podstawowa rola ciała w doświadczeniu sprowadza się do tego, że „Osoba jako cielesna obecność jest umiejscowieniem akcji i jej pre-tekstem” (Hastrup 2008, s. 94).

Kirsten Hastrup zamiast „doświadczenia przeżywanego” proponuje pojęcie „doświadczenie społeczne”. Pisze: „Choć oczywiście nie możemy doświad-

czyć świata z perspektywy innych, możemy jednak podzielać ich doświadczenie społeczne. W istocie nie istnieje doświadczenie społeczne niepodzielane z nikim. Podzielanie go oznacza natomiast, że jesteśmy częścią wydarzeń: właśnie to miejsce daje nam zupełnie wyjątkowy klucz do zrozumienia światów i tego, jak się je konstytuuje i przekształca; jak w obrębie badanego przez nas układu wydarzeniowo-przestrzennego przypisuje się jednostkom pozycje” (2008, s. 65).

Zdaniem etnografki doświadczenie jest zawsze zapośredniczone przez interpretację, a ta ma zawsze podstawy społeczne. Hastrup odróżnia czasownik „doświadczać” od rzeczownika „doświadczenie”. Zgodnie z tym rozróżnieniem „doświadczać” ma charakter ciągły, doświadczenie, przeciwnie, jest niestałe; jest konkretnym „wycinkiem” z procesu doświadczenia. Tym, co dzielę z innymi ludźmi jest system znaków, w których moje indywidualne doświadczenie może być werbalizowane. Nawet jeśli jako indywidualny podmiot mogę doświadczać rzeczywistość wyłącznie z własnej, jednostkowej perspektywy, to i tak nie zmienia to faktu, że nadal „pewne pojęcia są wspólne, a praktyki społecznej nie można badać, odnosząc się jedynie do indywidualnego wyboru lub potencjału twórczego” (Hastrup 2008, s. 93).

Kirsten Hastrup przejawia krytyczną postawę wobec korespondencyjnej teorii prawdy, dowodząc jej nieprzystawalności do badań. Ujmując to w prosty sposób: „Przyjmując formy pisane za bezpośrednie odzwierciedlenie rzeczywistości czy oznaki tożsamości kulturowej, ryzykujemy przypisanie językowi czysto obserwacyjnej pozycji, co jest absolutnie nieuzasadnione” (Hastrup 2008, s. 55). Założenie, że istnieje stały związek między zdaniem a obiektywną rzeczywistością, prowadzi do błędu polegającego na traktowaniu języka jako przezroczywego. Choć referencja i przedstawienie bywają nierzadko używane wymiennie, nie zachodzi związek między słowami a tym, co istnieje poza nimi. Dlatego też – jak podkreśla Hastrup – „nie da się już utrzymać poglądu, że kategorie »odwzorowują« światy” (2008, s. 177). Język nie może być środkiem bezpośredniego dostępu do rzeczywistości, a wyłącznie środkiem służącym interpretacji doświadczanej rzeczywistości. Trzeba więc rozproszyć „karteczjański niepokój” (lęk „przed nieposiadaniem nieruchomej, stałej podstawy wiedzy, ugruntowującego odniesienia”) i postawić nowe pytania, tym razem o warunki obserwacji doświadczenia i konstruowanych rzeczywistości (Hastrup 2008, s. 100).

Kirsten Hastrup proponuje w miejsce „programu oświeceniowego”, „program romantyczny”, który honorując różnice między ludźmi przede wszystkim dąży do nadania godności subiektywnemu doświadczeniu. Zatem nie referencja, ale rezonans dowodzi, „jakie »jest« życie gdzie indziej” (Hastrup 2008,

s. 180). Rezonans, czyli współbrzmienie jako przeciwieństwo dysonansu (rozdzźwięku) jest „czymś”, co sprzyja empatii i współczuciu, a co osiąga się bez komunikacji werbalnej (Wikan 2013). Aby rezonans mógł zaistnieć pomiędzy naszymi doświadczeniami i doświadczeniami innych ludzi konieczne jest komunikowanie się nie tyle słowami, co uczuciami. Hastrup pisze, że chodzi o „odczucie doświadczeniowych implikacji użytego słowa i wykorzystanie ich w kontekście interpretacji” (Hastrup 2008, s. 181). I dalej: „posiadanie pojęcia oznacza nie tylko posiadanie słowa, lecz także zdolności, by we właściwy sposób używać zdań i obrazów”.

Perspektywa feministyczna

Doświadczenie jest zawsze już interpretacją i zarazem wymaga interpretacji. (Scott 1998, s. 69)

Podobnie jak Hastrup, również Joan W. Scott kwestionuje konwencjonalne sposoby rozumienia i konceptualizacji kategorii doświadczenia. Jej zdaniem, żeby badać doświadczenia kobiet konieczna jest analiza ich aktualnego, społecznego umiejscowienia, a to znaczy uhistorycznienie „doświadczenia” (kobiecości). Jak można uhistorycznić doświadczenie?

W postulacie Scott można odczytać, że głównym punktem namysłu powinny być mechanizmy produkcji i reprodukcji doświadczenia, w tym szczególnie praktyki dyskursywne. Świadomość praktyk dyskursywnych, jakim podlega doświadczenie, zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe, czynią analizę tej kategorii bardziej wieloaspektową i wiarygodną (Scott 1998, s. 67). Autorka wyjaśnia: „Co liczy się jako doświadczenie nie jest ani oczywiste, ani proste, ale zawsze jest sporne i dlatego zawsze polityczne” (1998, s. 69). Proponuje więc, aby spojrzeć na doświadczenie nie jako na źródło naszej wiedzy oraz wyjaśnień, ale to, co chcemy wyjaśnić. Jej zdaniem, takie podejście wcale nie podważa istnienia podmiotów, przeciwnie: bada procesy ich konstytuowania. Doświadczenie może być zatem użyte jako pojęcie, które jest początkiem pewnego procesu, którego kulminacja następuje w realizacji i artykulacji społecznej świadomości. Formułowanie i wyrażanie społecznej świadomości scala grupę ludzi w konkretną „całość”. Można zatem wyciągnąć wniosek, że łącząc to, co indywidualne z tym, co strukturalne, doświadczenie zyskuje (proponowany już przez Hastrup) przymiotnik „społeczne”, a jako doświadczenie społeczne posiada potencjał scalania grupy, a co za tym idzie również budowania wspólnotowości.

Communitas

Każdy człowiek doświadcza *communitas*, a jednak prawie nigdy przedstawiciele nauk społecznych nie widzą w nim stosownego lub spójnego przedmiotu badań. Zajmuje ono jednak centralne miejsce w religii, literaturze, dramacie i sztuce, odcisnęło też głęboki ślad na prawie, etyce, zasadach pokrewieństwa, a nawet ekonomii. Jest widoczne w obrzędach przejścia, w ruchach milenarystów, w klasztorach, w kontrkulturze i przy niezliczonych nieformalnych okazjach. (Turner 2005, s. 195)

„*Communitas*” to łaciński rzeczownik, który oznacza wspólnotę, wspólny udział, społeczność, zjazd, zgromadzenie, związek, stan społeczny, powszechność, więź, łączność (Sondel 1997, s. 179). Dla Victora Turnera *communitas* to modus relacji rozumianej na wzór Buberowskiej „Ja i Ty”, a zatem relacji opartej na jakości egzystencjalnej, bezpośredniości i wzajemności; relacji, która wymyka się zinstytucjonalizowanej strukturze (Turner 2010, s. 147). „My”, które wyłania się z takiej relacji ma, zdaniem Turnera, charakter liminalny, odnoszący się do środkowej fazy rytuału przejścia.

Victor Turner zaczerpnął pojęcie liminalności od Arnolda van Gennepa, z jego schematu trójdzielnego procesu społecznego, jakim jest rytuał/obrzęd przejścia (*rite de passage*) (Gennep 2006). Rytuał przejścia oznacza sytuację zmiany statusu społecznego lub rodzinnego, albo też przejście z jednego typu społeczności do drugiego. „W ujęciu van Gennepa obrzędy te dotyczą wszystkich dziedzin życia ludzkiego, poczynając od różnych faz biograficznych (narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, macierzyństwo i ojcostwo, śmierć) i zmieniającego się w związku z nimi statusu społecznego, przez awansowanie w hierarchii grupowej, przystępowanie do właściwych grup wieku, płciowych czy zawodowych, aż po zmiany w otaczającej przestrzeni wiążące się z przekraczaniem granic terytorialnych i wszelkich innych” (Tokarska-Bakir 2010, s. 7).

Proces społeczny, zgodnie ze schematem *rite de passage*, ma trzy fazy: wyłączenie (separacja) z dotychczasowego stanu, następnie okres przejściowy, czyli faza liminalna (bycie poza strukturą/*societas*) oraz faza włączenia – powrót do struktury i przyjęcie nowego statusu. Pierwszą fazę procesu wyznacza naruszenie społecznych zasad, jednak nie w znaczeniu przestępstwa, ale raczej podważenia struktury i jej norm jako stronniczych, wykluczających, nieadekwatnych, brutalnych itd. Ta faza staje się początkiem kryzysu, do kulmina-

cji którego dochodzi w drugiej fazie. W liminalności następuje unieważnienie i wyzwolenie się z ram klasyfikacji i związków jednostki ze strukturą społeczną. Rzeczywistość sprzed kryzysu staje się przedmiotem krytyki i refleksji. W tej fazie wytwarza się specyficzne poczucie solidarności i wzajemności, następuje integracja ludzi wokół przeżywanej wspólnie sytuacji – doświadczenia.

Victor Turner przypisuje fazie liminalnej stan ambiwalencji, odwrócenia i zaprzeczenia dotychczasowego *status quo*. Porównuje ją do śmierci czy pobytu w łonie matki: „Liminalność bywa często przyrównywana do śmierci, do pobytu w łonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, biseksualności, odludzia i zaćmienia słońca czy księżyca” (Turner 2010, s. 116). To właśnie w doświadczeniu liminalności tkwi siła „uzdrowienia” *societas*. Przejście do trzeciej, ostatniej, fazy procesu – włączenie do struktury – nie jest powrotem do sytuacji sprzed kryzysu, ale jest stworzeniem nowej definicji *societas* opierając się na zmianie jakościowej, egzystencjalnej, a zatem uwzględniającej doświadczenie liminalności.

Faza liminalna – owo bycie „pomiędzy” – jest fazą o fundamentalnym znaczeniu dla doniosłości całego procesu. Relacje wyłaniające się w fazie liminalnej są przeciwstawne relacjom panującym w ustrukturyzowanym i zhierarchizowanym systemie społecznym, zbudowanym na wielu różnicach i nierównościach. Relacje charakterystyczne dla liminalności – nie mnożąc różnic, „rozładują” je – skutkują „intensywnym poczuciem koleżeństwa i egalitaryzmu”, czyli wyłonieniem się *communitas* (Tokarska-Bakir 2010, s. 19). Zdaniem Turnera *communitas*, specyficzny rodzaj więzi społecznej, jest najbardziej autentyczną i bezpośrednią więzią ujawniającą się w zbiorowych działaniach ludzi. W *communitas* dochodzi do zmiany świadomościowej, której katalizatorem jest bezpośrednia obecność innych osób. Integracja odbywa się wokół doświadczanej wspólnie sytuacji. I to doświadczenie społeczne, charakterystyczne wyłącznie dla liminalności, umożliwia przezwyciężenie kryzysu: reorientację dotychczasowych paradygmatów i świadomości. Ostatecznie bowiem chodzi o normalizację tego, co nowe; włączenie nowej wiedzy i refleksji do kolejnej fazy życia.

***Communitas* kobiet**

Dopóki nie pokażemy, że bariery dzielące kobiety mogą zostać wyeliminowane, że solidarność ma rację bytu, nie możemy mieć nadziei na zmianę i przekształcenie społeczeństwa jako całości. (hooks 2013, s. 82)

Maria Janion, podczas wykładu inauguracyjnego I Kongres Kobiet w 2009 roku, zwróciła uwagę na konieczność tworzenia nowych wspólnot, w szczegól-

ności wspólnot kobiecych: „Dziś konieczne jest tworzenie nowych, świeckich wspólnot, z których najbardziej liczną, choć zapewne niejednorodną, powinna być wspólnota kobiet, zdolna do przewyciężenia wpływu religii na prawo, system ochrony zdrowia, naukę i edukację” (Janion 2009). Janion widzi nie tylko konieczność, ale i sens działań kobiet w sferze publicznej. Aktywne współtworzenie rzeczywistości społecznej możliwe staje się wówczas, gdy ludzie działają wspólnie i solidarnie. „W tym sensie **kobieca solidarność – wciąż obśmiewana i demaskowana jako fikcja – rzeczywiście jest naszym wspólnym, zbiorowym obowiązkiem**”, twierdzi M. Janion (2009).

Tym, co powinno łączyć kobiety nie może być jednak poczucie bycia ofiarą. Jak pisze bell hooks, tworzenie więzi między kobietami winno opierać się na ich wspólnej sile, poczuciu sprawczości i posiadanych środkach. Nie chodzi przy tym o model więzi, w którym bezwarunkowo kobiety mają się kochać nawzajem i minimalizować spory. Chodzi o budowanie politycznej świadomości, której warunkami są *explicite* szczerza krytyka i ocena własnych wartości, przekonań politycznych, statusu społecznego etc. Rzecz zatem w tym, by wzmacniając własną podmiotowość i poczucie wspólnotowości nie wykluczać i nie deprecjonować kobiet spoza własnej grupy, bowiem w przeciwnym wypadku dojdzie do reprodukcji relacji władzy i nierówności.

W publikacji hooks (2013, s. 89) zwraca uwagę na problem alienacji, jakiej kobiety doświadczają w relacjach między sobą; „alienacji, która istnieje zawsze tam, gdzie nie udało się wykorzenić seksistowskiej socjalizacji, która przybiera na przykład postać homofobii, oceniania po pozorach, konfliktów między kobietami uznającymi różne formy praktyk seksualnych”. Panaceum widzi w komunikacji między kobietami – komunikacji opartej na wymianie własnych, choć różnych doświadczeń [kobiety nie są opresjonowane w ten sam sposób, czy też w równym stopniu, z tej przyczyny należy mówić z perspektywy własnego doświadczenia i nie brać na siebie krzywdy kogoś innego] (2013, s. 100). Ta propozycja wydaje się zasadna: „Kobietom potrzebna jest jedność w sytuacjach ideologicznego sporu i powinny one pracować nad taką zmianą interakcji, by komunikacja stała się możliwa. Oznacza to, że kiedy kobiety się spotykają, powinnyśmy zamiast udawać jednorodność, przyznać, że jesteśmy różne i wypracować strategie przekraczania lęków, uprzedzeń, resentymentu, rywalizacji i tym podobnych” (hooks 2013, s. 108). *Ergo* nie wsparcie, ale solidarność jest ideą, którą hooks widzi jako *raison d'être* wspólnot kobiet, pisze: „Wsparcie może być okazjonalne. Może zostać udzielone i równie łatwo odebrane. Solidarność natomiast wymaga nieprzerwanego, ciągłego zaangażowania” (2013, s. 109).

***Communitas* jako szansa pedagogiczna**

Najbardziej widocznym piętnem, którym kultura naznacza kobiety, jest świadomość naszych granic. Stąd najważniejszą rzeczą, jaką jedna kobieta może uczynić dla drugiej kobiety, jest wyjaśnienie i poszerzanie tych granic – poczucia aktualnych możliwości. [...] Tylko wtedy, gdy umiemy pragnąć odważnie i z wyobraźnią czegoś dla siebie samych, możemy w sposób nieskrępowany życzyć czegoś naszym córkom. (Rich 2000, s. 337)

Czarne protesty, które odbywały się w Polsce w 2016 i 2017 roku, miały wyraźnie polityczny charakter: podważyły i zaprzeczyły społecznemu *status quo* – były buntem wobec kolejnych planów i decyzji politycznych aktualnego rządu. Protestom przyświecały hasła: „Solidarność naszą broniamy” oraz „Solidarność jest kobietą”. Odwołanie do idei solidarności wskazuje na potrzebę jedności społecznej i politycznej w sytuacji niesprawiedliwości, czy też nadużyc władzy. W tym kontekście ogólnopolskie strajki kobiet stały się doświadczeniem współobecności, współbycia z innymi, w sytuacji kryzysowej, wzmacniając tym samym ich głosy, tak, by miały szansę zaistnieć w szerszym kontekście – w przestrzeni publicznej, gospodarowanej i nadzorowanej przede wszystkim przez mężczyzn i ich wspólnoty.

Aktywna postawa kobiet oraz ich zaangażowanie w akcje protestacyjne (październik 2016 oraz marzec 2017) to również przykład symbolicznej, jak i literalnej niezgody na społeczną nierówność płci, wyrażającej się w dominacji mężczyzn, m.in. w sprawowaniu władzy politycznej nierespektującej praw kobiet do samostanowienia. Ten sprzeciw/bunt wobec pozycjonowania/umiejscowienia kobiet w strukturze społecznej to początek (pierwsza faza) procesu, zmierzającego do wytworzenia *communitas*. Demaskacja panujących nierówności społecznych oraz mechanizmów ich reprodukcji, przyczyniając się do ogólnego kryzysu społecznego-politycznego, stanowi zarazem przełom – wyzwala bowiem proces emancypacji kobiet, prowadząc do ich samoupodmiotowienia.

Wobec powyższego, traktuję *communitas* kobiet, której przykładem są czarne protesty, jako swoistą szansę i wyzwanie pedagogiczne. Polegają one na stwarzaniu warunków/przestrzeni społecznego wspierania kobiet w mówieniu własnym głosem. Kobiety muszą wiedzieć, że mogą wypowiadać się we własnym imieniu i wypowiadać własny punkt widzenia. Mówić bez poczucia

wstydu i lęku przed śmiesznością. Mieć poczucie, że to, co mają do powiedzenia, jest ważne.

Kobiety nie muszą rezygnować ze swoich metod działania, czy też (upłciowionego) języka, tylko po to, by dostosować się do metod i języka, którymi posługują się mężczyźni. Nie chodzi o separację i tworzenie podziałów między kobietami i mężczyznami, ale o samostanowienie kobiet, tak, „by miały prawo do samookreślenia, by ich tożsamość nie była wciąż definiowana przez kulturę ani przez mężczyzn” (Faludi 2013, s. 58–59).

Literatura

- Abrahams R.D. (2011), *Doświadczenie zwyczajne i niezwykle*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, Turner V., Bruner E.M. (red.), przeł. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 55–82.
- Arendt H. (1999), *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 169–170.
- Bruner E.M. (2011), *Przeżycie i jego ekspresje*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, Turner V., Bruner E.M. (red.), przeł. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 11–39.
- Dilthey W. (2004), *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łągowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Faludi S. (2013), *Reakcja. Niewypowiedziana wojna przeciwko kobietom*, przeł. A. Dzierzgońska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Geertz C. (2011), *Epilog. Zdobywając doświadczenia, autoryzując siebie*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, Turner V., Bruner E.M. (red.), przeł. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 393–401.
- Gennep A. van (2006), *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, PIW, Warszawa.
- Górnikowska-Zwolak E. (2006), *Mysł feministyczna jako nurt rozważań w pedagogice społecznej*, Wydawnictwo Górnośląskiej WSP im. kard. A. Hlonda, Mysłówice.
- Hastrup K. (2008), *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Heilbrun C.G. (2008), *Writing a Woman's Life*, W.W. Norton & Company, New York–London.
- hooks bell (2013), *Teoria feministyczna*, przeł. E. Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Jay M. (2008), *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków.
- Nycz R., Zeidler-Janiszewska A. (red.) (2006), *Nowoczesność jako doświadczenie*, Universitas, Kraków.
- Putman H. (1990), *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rich A. (2000), *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, przeł. J. Mizelińska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Scott J. (1998), *Experience*, [w:] *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, Sidonie Smith & Julia Watson (red.), The University of Wisconsin Press, Madison, London, s. 57–71.

- Sondel J. (red.) (1997), *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, „Universitas”, Kraków.
- Tokarska-Bakir J. (2006), *Przemiany*, [w:] A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, PIW, Warszawa, s. 7–24.
- Tokarska-Bakir J. (2010), *W winnicy rytuału*, [w:] V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, PIW, Warszawa, s. 9–33.
- Turner V. (2005), *Od rytuału do teatru: Powaga zabawy*, przekł. M. i J. Dziekanowie, Volumen, Warszawa.
- Turner V. (2010), *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, PIW, Warszawa.
- Turner V. (2011), *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, Turner V., Bruner E.M. (red.), przeł. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 43–54.
- Wikan U. (2013), *Resonance: Beyond the Words*, University of Chicago Press, Chicago.

Źródła internetowe

- „Czarny protest”. *Manifestacje w wielu miastach w Polsce. Ile osób wzięło udział w demonstracjach?*; <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1329,title,Czarny-protest-Manifestacje-w-wielu-miastach-w-Polsce-Ile-osob-wzielo-udzial-w-demonstracjach,wid,18529221,wiadomosc.html> (data pobrania: 1.04.2017).
- „Czerwona kartka dla rządu”. *W całym kraju tłumy na Ogólnopolskim Strajku Kobiet!*; <http://www.newsweek.pl/polska/spoleczenstwo/ogolnopolski-strajk-kobiet-8-marca-mapa-demonstracji-kobiet,artykuly,406561,1.html> (data pobrania: 1.04.2017).
- „*W ten dzień każdy jest kobietą*”. *Międzynarodowy Strajk Kobiet w Warszawie*; <http://wyborcza.pl/10,82983,21476553,w-ten-dzien-kazdy-jest-kobieta-miedzynarodowy-strajk-kobiet.html> (data pobrania: 1.04.2017).
- Janion M., *Solidarność – wielki zbiorowy obowiązek kobiet. Wykład inauguracyjny Kongres Kobiet, 20–21 czerwca 2009*; <http://partiakobiet.blog.pl/2009/06/24/wyklad-marii-janion-na-kongresie-kobiet-polskich/> (data pobrania: 1.04.2017).
- Korolczuk E., *Czarne protesty 2016: skąd się wzięły i czego nas uczą?*; https://www.academia.edu/31139654/Czarne_protesty_2016_sk%C4%85d_si%C4%99_wzi%C4%99%C5%82y_i_czego_nas_ucz%C4%85 (data pobrania: 30.03.2017).
- Ksieniewicz M., *Specyfika polskiego feminizmu*; <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/169> (stan na 30.03.2017).
- Kubisa J., *Odzyskajmy Polskę dla kobiet!*; <http://m.krytykapolityczna.pl/artykuly/kraj/20161010/odzyskajmy-polske-dla-kobiet> (data pobrania: 30.03.2017).
- Majewska E., *Słaby opór i siła bezsilnych. #czarny protest kobiet w Polsce 2016*; <http://www.praktykateoretyczna.pl/ewa-majewska-slaby-opor-i-sila-bezsilnych-czarnyprotest-kobiet-w-polsce-2016/> (data pobrania: 30.03.2017).