

Mikrouniwersum. Wiedza „kobieca” jako przykład wewnątrz kulturowych struktur symbolicznych władzy subwersywnej (kontekstowe studium przypadku).

Anna Kapusta

Ukontekstowane studium przypadku

Na temat społecznego upłciawiania, czyli genderowania wiedzy, po roku 1990 - a więc czużę pierwszego wydania *Gender Trouble* autorstwa Judith Butler¹, powiedzieć można już „tylko” i „aż” tyle, że proces genderowania domaga się ukontekstowania² w studiach szczegółowych³ obrazujących jego egzemplaryczne uniwersalia i partykularyzmy. Skoro w myśl wszelkich wydań konstruktywizmów wiemy już, że dyskurs to przejaw wszechmocnej władzy symbolicznej, krytyczne „do-czytania”⁴ fenomenów kulturowych społecznego aktu

¹Zob. Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, wstęp O. Tokarczuk, Warszawa 2008.

²Zob. *Gender. Konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004.

³Doskonałym przykładem polskojęzycznej odpowiedzi na tak rozumianą potrzebę prowadzenia ukontekstowanych studiów szczegółowych jest praca zbiorowa pod redakcją naukową Marii Libiszowskiej-Żótkowskiej – zob. *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Warszawa 2009.

⁴Na temat koncepcji czytania marginesem lub „do-czytania” tekstów kultury – zob. *Tekst (czytelnik) margines*, pod red. W. Kalagi i T. Sławka, Katowice 1988.

genderowania stają się zadaniem koniecznym do przeprowadzenia w obrębie transdyscyplinarnego modelu humanistyki⁵. Inaczej mówiąc, jeśli pójść szlakiem operacyjnego rozumienia konstruktywizmu chociażby spod znaku Niklasa Luhmanna, potrzeba pogłębionych (ukontekstowanych) studiów przypadków patronować będzie jako „samoopisanie”⁶ większości projektów badawczych XXI wieku.

Teksty wiedzy i władzy „kobiecej”

Głównym celem niniejszego szkicu jest analiza mechanizmów subwersywnej, a więc „wywrotowej” w ujęciu Judith Butler, władzy „kobiecej” funkcjonującej w ramach męskocentrycznych struktur symbolicznych. Przedmiotem refleksji uczynię wywiad pogłębiony z osiemdziesięcioletnią kobietą, gawędziarką ludową, przeprowadzony w dniu 2. lutego 2009 roku, i dotyczący wiedzy „kobiecej”, którego kontekstem interpretacyjnym (ukontekstowaniem) stanie się wybór tekstów pieśni ludowych z terenu Małopolski. Oba źródła: wywołane (wywiad) i zastane (wybór pieśni) są dla mnie równorzędnymi tekstami kultury. Uprawomocnieniem powyższej triangulacji materiału badawczego jest jego funkcjonalna i symboliczna specyfika: Foucaultowska tożsamość „wiedzy” i „władzy”. Otóż na postawione w wywiadzie pogłębionym pytanie wywoławcze: „Jak powinna żyć kobieta i co musi wiedzieć?” odpowiadają – oprócz ustnej wypowiedzi badanej – także zebrane w większości od kobiecych informaterek przez Tadeusza Wędzichę, redaktora tomu

⁵W moim rozumieniu badawczym nieodwołalność i kategoryczna konieczność transdyscyplinarności wynika z wielowymiarowego i nieredukowalnego do jednego aspektu (jak to czynią tradycyjnie nauki szczegółowe) schematu zjawisk w ponowoczesności, stąd powracające dyskusje o rzekomej słabości ujęć transdyscyplinarnych uważam za anachroniczne i świadczące o niedostatecznym rozumieniu procesów społecznych. Nierozumienie to ma swą edukacyjną genezę w modelu „jednodziedzinowej” kariery akademickiej, która w warunkach polskich nadal często uchodzi za najbardziej pożądaną instytucjonalnie.

⁶Zob. Luhmann N., *Samoopisanie*, [w:] *Konstruktywizm w badaniach literackich*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Kraków 2006, s. 71-89.

*Pieśni ludowe z krakowskiego*⁷, teksty pieśni ludowych. Ta krążąca w obu źródłach „wiedza” stanowi bowiem kulturowy skrypt „bycia kobietą” z małopolskiej wsi. Inaczej mówiąc: wypowiedzi te są dostępnym poprzez tekst mówiony i pisany, skodyfikowanym uniwersum symbolicznym⁸ małych społeczności lokalnych na terenie Małopolski. Osiemdziesięcioletnia rozmówczyni, w świetle tak rozumianego doboru źródeł, jest także swoistą „bazą danych” podręcznej wiedzy „kobiecej” i funkcjonuje niejako w konwencji po ewolucjonistycznemu definiowanego „przeżytku”, śladu społeczności przednowoczesnej w ponowoczesności. Wypowiadane przez nią przekonania i sądy odnoszą się bowiem do świata społecznego istniejącego obecnie w jej własnej (jednostkowej) świadomości oraz dostępnego (jako konstrukt społeczny) poprzez inne, zebrane w pracy Wędzichy teksty kultury. A zatem ich referencyjność odnosi się do świata przekonań i wartości aktualnych do mniej więcej drugiej połowy XX wieku. Później, na skutek przemian kulturowych, horyzont tego świata zanika⁹.

Strategia Penelopy

W horyzoncie poznawczym analizowanych tekstów kultury „kobiecość” wiedzy jest faktem społecznym konstruującym „mikrokultury” (mikrouniwersa symboliczne) wewnątrz dominujących dyskursów władzy, także w wymierających formach mentalności „ludowej”. W diagnozie tej uwidacznia się zasada „kobiecego radzenia sobie” jako „chroniczny inny” w męskocentrycznym społeczeństwie. Za Marią Janion można by wręcz mówić o „kobiecy

⁷Zob. *Pieśni ludowe z krakowskiego*, zebrał i zapisał Wędzicha T., wstęp Sapeta M., Kraków 1991.

⁸Koncepcję uniwersum symbolicznego rozumiem jako społeczny konstrukt rzeczywistości przejawiającej się w symbolach i – ogólniej – narracjach kluczowych dla interakcji – zob. Berger P., Luckmann T., *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1967.

⁹Na ten temat zob. Wężowicz-Ziółkowska D., *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Wrocław 1991.

duchu inności”¹⁰ pozwalającym kobietom tworzyć alternatywne formy rozumienia i tematyzowania świata społecznego, będące strategią sprzeciwu: biernego lub czynnego wobec patriarchalności społeczeństwa. Status ontyczny – tak definiowanej wiedzy „kobiecej” stawia badaczowi społecznemu szereg pytań ogólniejszych, problemów badawczych o szerszym zasięgu niż niniejszy szkic. Czy formy wiedzy „kobiecej” stanowią uniwersalny kulturowo dyskurs oporu? Jak tropić ślady kobiecego języka przednowoczesnej wiedzy w ponowoczesności? Czy wiedza przekazywana ustnie jest kobiecą strategią ekspresji, palimpsestową motywacją poznawczą kobiet różnorodnych formacji kulturowych?

Pragnąc opisać kondycję społeczną owej kobiecej wiedzy nie sposób pominąć jej „potocznego” – w ujęciu Harolda Garifinkla¹¹ – charakteru. Otóż potoczność ta to jej „codziennosc”¹², „podręczność”: formy symboliczne nabywane w procesie socjalizacji. Krystyna Kłosińska jako przykład „kobieco” zgenderowanej wiedzy przytacza plotkę¹³, element subwersywny alternatywnie i performatywnie konstruowanego świata społecznego. Nasuwa mi się w tym ciągu skojarzeniowym obraz Penelopy z *Odysei* Homera, moment wykorzystania przez Penelopę plotki o przeżyciu Odysa do symbolicznego przewartościowania patriarchalnej aktywności zalotników. Całun tkany za dnia i spruwany przez kobietę nocą jest, jak sądzę, nośną metaforą kobiecego modelu wiedzy w społecznościach patriarchalnych. To aktywność niewidoczna, ale jakże progresywna i samoświadoma. Wiedza kobieca może więc stanowić przemyślaną strategię społecznej subwersji.

¹⁰Zob. Janion M., *Kobiety i duch inności*, Warszawa 2006.

¹¹Zob. Garifinkel H., *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2007.

¹²Jak przekonuje Roch Sulima „pisanie codzienności” jest „pisanem kultury” - zob. tegoż, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, s. 7.

¹³Zob. Kłosińska K., *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiece”*, Katowice 2006, s. 35-38.

„Kobiety” performans¹⁴: historia życia

Na pytanie: „Jak powinna żyć kobieta i co musi wiedzieć?” moja osiemdziesięcioletnia rozmówczyni odpowiada swoją historią życia. To z tej, przedstawianej niepewnie, z zastrzeżeniem: „ale co w tym jest ciekawego”, opowieści wyłania się formuła „opowiadania o losie”. Los kobiety oznacza tu „radzenie sobie w życiu mimo wszystko”, i układa się w przypadku Zofii w triadę doświadczenia¹⁵ typu „wychowanie domowe (wraz z pracami pomocniczymi) - «służba» (płatna posługa w mieście) – małżeństwo”. Podstawową maksymą, zaczerpniętą z symbolicznego podręcznego rezerwuaru wiedzy kobiecej, jest zasada: „kiedy kobieta wie jak żyć, to żyje dobrze”. Dobrze, czyli spokojnie, w małżeństwie, w wierze w sens swego losu. W tej pozornie dość opresywnej wobec kobiety wizji świata społecznego dostrzec możemy jednak bardzo mocne przekonanie, iż znajomość reguł „gry kulturowej” daje kobiecie szansę projektowania strategii oporu, chociażby rezygnacji z oferty małżeństwa i pozostania „na służbie” lub „szukania mieszkania w mieście na stałe”. To ważna cecha sentencji, które udostępniła mi Zofia, gdyż w jej kolejnych wypowiedziach owa ujmująca sentencjonalność wiedzy – wspomniane maksymy – to skrócone scenariusze biograficzne mieszkanki podkrakowskiej wsi. Tworzą one swoisty etos kobiety działającej świadomie właśnie w obliczu reguł ją ograniczających. Skoro dziewczyna „poszła na służbę, bo wolała służyć niż robić w polu” i wie, że „jak się ślub weźmie trzeba ze służby odejść”, zna mapę mentalną swego bycia w społeczeństwie, kiedy już zostanie żoną. Znajomość reguł jako kulturowych „oczywistości” czyni możliwym świadomą grę z owymi regułami. Jedną z nich, „bycie żoną” odnajdujemy także w zbiorze Tadeusza Wędzichy. W pieśni (tzw. taniec śtajer) pod tytułem redaktorskim *Dobry wieczór moja żonko*, pozyskanej przez zbieracza od Piotra Wędzichy (ur. w 1904 roku; zapis pieśni 1947 rok),

¹⁴Termin performans stosuję [za:] Schechner R., *Performatyka. Wstęp*, przeł. T. Kubikowski, red. przekładu M. Rochowski, Wrocław 2006.

¹⁵Na temat trajektorii doświadczenia w konstruowaniu narracji personalnych – zob. K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008.

żona w formie mężowskiego wyrzutu otrzymuje następującą instrukcję, skrypt zachowania:

*Dobry wieczór moja żonko, po coś tu przyszła,/ jak ciebie ręka boska za mną przyniesła,/ czy cie niesie z nieba Bóg,/ czy zapłacisz za mnie dług/ dobry wieczór moja żonko, po coś tu przyszła*¹⁶ [s. 99.]

Kobieta, zostając małżonką, znika jako indywidualna osoba z przestrzeni symbolicznej wsi, staje się strażniczką stałości związku ze wszystkimi tego konsekwencjami, jak doprowadzenie do domu nietrzeźwego męża lub spłata jego długów. Z drugiej strony interesujące jest postrzeganie owej kobiety przez męża jako spersonifikowanej moralności, a nawet swego rodzaju „narzędzia” woli Boga. W wywiadzie konstrukcja kobiecej biografii odsłania także i tę właściwość. „Życie kobiety ma być przez nią układane, mąż musi myśleć o czym innym” – twierdzi Zofia. I tu właśnie znajduje się źródło „kobiecego rządzenia”, bo „męża trzeba ułożyć”, tak więc „te, które wiedzą jak gospodarzyć, gospodarzą z nim dobrze”. Nabyciu tej wiedzy służy także czas „bycia na służbie w mieście”, czas wyjęty z reguły rodzicielskiej kontroli „kobiecości”. W tym – by tak rzec – genderowym interwale młode kobiety miały prawdopodobnie jedyną szansę nieskrępowanej refleksji nad jakością „bycia kobietą”. Zofia wspomina przede wszystkim „niedzielne rozmowy z koleżankami, które po ślubie nie miały już żadnej wiadomości o sobie”. Sama struktura jej wypowiedzi to odgrywany wobec siebie performans życia „dobrze przeżytego”. Moja rozmówczyni po raz pierwszy, właśnie w sytuacji wywiadu „opowiada od początku do końca życie”¹⁷. Dziwi ją zainteresowanie. „Nie miała dzieci, co tu opowiadać”.

¹⁶Wszystkie teksty pieśni za: *Pieśni ludowe z krakowskiego*, dz. cyt.; dalej podaję jedynie stronę.

¹⁷W takich deklaracjach „nieistotności” własnej biografii nietrudno oczywiście doszukać się wskaźnika kobiecej marginalizacji. Sądzę, że jedną z jej przyczyn jest właśnie ortodoksyjnie traktowana spójność biograficzna historii życia kobiet. Mam tu na myśli spójność schematu, którego już w żaden sposób kobieta nie musi sobie

Dziedziny „kobiecej” wiedzy

Z przestrzeni symbolicznej wywiadu oraz zbioru pieśni wyłania się fenomen ustrukturyzowania „kobiecej” wiedzy podręcznej w trzy główne grupy zagadnień: ciało, obyczaje oraz drogi życiowe. Zagadnienia te tworzą niejako podręcznik rozważnego „bycia kobietą”. Oznacza to, iż proces genderowania wiedzy na „kobietą” i „męską” uznawany jest przez przedstawicieli opisywanych społeczności małopolskich wsi za „oczywisty”, a więc zgodny z normą społeczną, przy czym znajomość tej normy pozwalała kobietom na próby jej renegocjacji.

Ciało

W wywiadzie pojęcie ciała zrównane jest symbolicznie z werbalizowaną koncepcją urody. O brzydkim ciele Zofia mówi peryfrastyczną maksymą. „Na ładne psi srają, a na brzydkim chleb się rodzi”. „Uroda” kobiety ma znaczenie w okresie przedmałżeńskim, po ślubie jej ciało zredukowane jest do funkcji prokreacyjnej. Jeśli nie ma dzieci, zasada ta nie obowiązuje. Po prostu przestaje się być „babą”. „Baba” to „żona, która urodziła”. W tym kontekście nie dziwi całkowicie antymodernistyczny fakt, iż najlepszymi kandydatkami na żony były na wsi małopolskiej kobiety „przeciętne”, bowiem ponadprzeciętna uroda to przyczyna społecznego wykluczenia. „Ładne” mają wymagania. Zofia przytoczyła mi niezwykle lapidarne świadectwo takiego waloryzowania kobiecej urody: „Choćbyś ty dziewczyno Kalwaryje miała, to byś ją przepiła i przetańcowiła!”. Kalwaria Zebrzydowska, miejsce corocznych pielgrzymek, funkcjonowała w świadomości małopolskich chłopów jako synonim dostatku i święta. Oprócz jawnej funkcji sakralnej pielgrzymek, Kalwaria była także miejscem ostentacyjnej, potlaczowej wręcz konsumpcji. To tam

samej uzasadnić, uznając go za „normalną kolejną rzecz”. Tymczasem to proces narratywizacji doświadczenia jest zarazem źródłem podmiotowego konstruowania jednostkowej tożsamości – zob. Kordys J., *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Kraków 2006.

kawalerowie kupowali pannom cenne podarki: korale i dewocjonalia. Do Kalwarii całymi rodzinami pielgrzymowali tylko ci, których stać było na opłacenie zastępstwa w gospodarstwie, oraz młodzież w wieku prokreacyjnym. Stąd peryfraza „przetańcować Kalwarię” w wypowiedzi Zofii wskazuje, iż ładne panny oczekują od swych przyszłych małżonków rozrzutności, zapewniania żonom zbytków. Uroda dewaluje małżeńsko zarówno bogate, jak i biedne kandydatki na żony. „Bogate, bo były zbyt drogie i nie lubiły robić w polu”, biedne, „bo były niegospodarne, bo cały czas myślały o sobie”. Reasumując wywód mojej rozmówczynie, „urodna bogata” była dla większości kawalerów niedostępna, gdyż rodzice „chcieli ją bogato za mąż wydać”, „urodna biedna sama się ceniła”. Uroda utrudniała kobiecie życie, czyli – z drugiej strony – szansą dla dobrego samopoczucia i względnie wysokiej pozycji matrymonialnej stawała się „średniość”, cecha powszechna.

Odpowiedź na społeczne pomówienie o „urodę”, intrygujący akt kobiecej subwersji i samodecyzyjności odnajdujemy w tekście pieśni *Mówią o mnie, żem ładna* [informatorka Wędzichy Maria Ryszka, ur. 1926; zapis 1984]. Kobieta zapowiada w niej ofiarowanie swej urody temu, kogo uzna za godnego i wartościowego człowieka:

*Mówią o mnie, żem ładna/ nie nowina mi żadna/ bo się myję
o wschodzie,/ drobną rosą w ogrodzie.// Mówią o mnie ci sami,
że ja gardzę chłopcami/ broń mnie Boże od tego/ bym nie miała
żadnego// Ja chcę chłopca takiego/ dobrego/ uczciwego/ co go
widzę w niedzielę, na mszy świętej w kościele.// Jak takiego
dostanę, żonę jego zostanę/ będę kochać nad życie/ wtenczas
wszyscy ujrzącie [s. 102].*

W ten sposób deklaracja bycia samoświadomą swej urody staje się *de facto* manifestacją prawa do wyboru satysfakcjonującego partnera, zaś „uroda” wstępnym kapitałem kulturowym, który zapoczątkować powinien autentyczną więź emocjonalną. Kobieta samoświadoma stawia swemu przyszłemu mężowi precyzyjne wymagania światopoglądowe, moralne i osobowościowe. Praca nad „urodą” to

zapowiedź zdolności do bycia decyzyjną i niezawodną małżonką. „Urodna” i „niewzgardzająca” dziewczyna szuka!

Obyczaje

W tekstach poddanych analizie przyzwolenie obyczajowe na względnie dużą decyzyjność kobiet zaskakuje swą bezpośredniością i wręcz radykalizmem. W pieśni *Już mi minęło dwadzieścia latek* [przekaz: Maria Ryszka, ur. 1926; zapis 1984] młoda kobieta jawnie krytykuje niegodnych jej zdaniem, skompromitowanych kandydatów na męża:

*Już mi minęło dwadzieścia latek/ czas się zapisać w grono
mężatek,/ dalej chłopcy, dalej żywo, żwawego,/ każda sobie
z was wybierze jednego.// Kowala nie chce, bo bije młotem,/ a
mnie by głowa bolała potem,/ bo ten kowal w kuźni bije, bo
musi/ za kowala nikt mnie przecież nie zmusi.// Murarza nie
chce, bo glinę drepce,/ koszule zbrudzi, mnie się prac nie chce,/ a
ja młoda jak jagoda, mój Boże,/ a murarza za małżonka, broń
Boże.// Stolarza nie chce, bo robi trumnę,/ tylko by czekał kiedy
ja umrę,/ bo ten stolarz trumny robi, nieboże,/ za stolarza ja nie
pójdę, mój Boże.// Pisarza nie chce, bo zapisuje,/ jak
z panienkami często flirtuje,/ bo ten pisarz, pisareczek, uczony,/ niech
se weźmie pisareczkę za żonę [s. 83]. [w oryginale: pisareczke; literówka]*

Trudno nie przyznać owej „wybrednej pannie” poczucia własnej podmiotowości i samoświadomości. Warto zwrócić także uwagę na ironiczność owej wypowiedzi utrzymanej w popkulturowej konwencji „ponowoczesnego castingu”. Ironia, poprzez retoryczne podważanie ładu, jest bowiem istotnym narzędziem kulturowej subwersji. Podwójność mowy ironicznej daje szansę negocjacji uznawanych za oczywiste kulturowych, konstruowanych społecznie strategii życia. Ironia jest bronią inteligentnego dysputanta.

Innym przykładem „kobiecej” władzy subwersji jest obsceniczna w swej dosłownej wymowie pieśń *Baba chłopa odeszła* [informator: Jan Bębenek, ur. 1918; zapis 1984]. Jak się okazuje, nie tylko niezamężna panna może sobie pozwolić na rezygnację z niesatysfakcjonującego ją związku, ale i nawet mężatka, „baba”, której mąż nie zapewnił wystarczającego spełnienia seksualnego, „bo nie umiał rzemiosła”, czyli arkan *ars amandi*:

*Baba chłopa odeszła:/ bo nie umiał rzemiosła:// :A on umiał
rznąć, kosić:/ i fartuszka podnosić.” [s. 82]*

Kobieta, nawet w społeczności zamkniętej małopolskiej wsi, ma – jak widać – prawo do podważenia kompetencji „mażeńskich” swego męża. A to już wyrazisty przykład wpływu wiedzy „kobiecej” na jej osobistą autonomię, świadome dążenie do pełnej satysfakcji w każdej dziedzinie życia. Ludowy model seksualności jawi się w tym świetle jako progresywny, wolny od opresji.

Kontrprzykładem wobec względnej wolności obyczajów od społecznej kontroli jest natomiast maksyma wynotowana z wypowiedzi uzyskanej w wywiadzie. Otóż dowiadujemy się, iż „pranie wieszac w niedziele, wstydu córek wiele”. Społeczna kontrola pracy i odpoczynku cenzuruje prace „kobiece”, sytuuje zatem przestrzeń prywatną w soczewce publicznej oceny. Z drugiej strony jednak moja rozmówczyni zwróciła uwagę, że zakaz „niedzielnej pracy” *de facto* był gwarancją odpoczynku kobiet. W niedziele prace domowe i niekonieczne obowiązki gospodarskie należało zawiesić, bo „kobieta, która pracuje w niedziele, źle odpoczywa i nie liczy się z Bożym prawem”. A zatem i zakaz bywa gwarantem wolności „od”, przywilejem.

Drogi życiowe

Teksty kultury ludowej kodyfikują maksymy wiedzy potocznej o formach „kobiecości” i „męskości”. Oczywiście, w związku z tym

istnieją dwa obszary wiedzy: „kobiecej” i „męskiej”. Jak określała ten podział domen wiedzy osiemdziesięcioletnia Zofia, „kobieta uczy się w domu, mężczyzna uczy się w świecie”, zatem dla obu kulturowych płci kariera życiowa jest równie trudna i wymagająca. Młode kobiety, które z braku perspektyw na wsi wybierają „kobiecą” służbę w mieście, narażone są na takie same niedogodności, jak młodzi mężczyźni pracujący w „męskich” terminach, a więc w zakładach czeladniczych. W powojennej, obowiązkowej na poziomie podstawowym edukacji podziały na płci kulturowe związane zostały w Małopolsce ze strategiami wychowania - „kobiecego”: domowego i „męskiego”: szkolnego. Innymi słowy chłopcy uczęszczali zdaniem Zofii do szkoły „poważnie”, dziewczynki „od czasu do czasu”, ale i tak czekał ich podobny los, praca zarobkowa w mieście. Niektórzy z nich nawet nie szukali lokum w pobliskim Krakowie, lecz codziennie przebywali 20 kilometrów pieszo. Ta sytuacja często zachęcała ich do szybszego zawierania małżeństw i rezygnacji „ze służby” i „z terminów”. Ci nie mieli okazji zaznać miejskiego „odłączenia od rodziny”. Ich życie wypełniało przede wszystkim skrajne, fizyczne zmęczenie. Z dzisiejszej perspektywy szczególnie poruszający był los młodych mleczarek dźwigających na plecach do Krakowa tzw. „bańki” (pojemniki) z mlekiem.

Nowszym wątkiem, sygnałem rozpadu małopolskich społeczności zamkniętych, stały się międzywojenne oraz powojenne „kobiece” migracje zarobkowe, przede wszystkim do Stanów Zjednoczonych i Szwajcarii. Kobiety, podejmując decyzje o pracy zarobkowej za granicą uczyły się wolności i konieczności codziennych aktów wyboru ze wszystkimi tego konsekwencjami. Otwarcie przestrzeni symbolicznej świata ich wartości poprzez realną przestrzeń emigracyjną naznaczone było bardzo często, wynikającym z braku elementarnej edukacji seksualnej, niechcianym macierzyństwem. Utrzymanie ciąży, a następnie wychowanie dziecka, niejednokrotnie – dzięki uzyskaniu minimalnej niezależności finansowej – okazywało się życiowym sukcesem kobiet. Jak relacjonuje Zofia, „te, które rodziły, pracowały i utrzymywały dziecko za granicą”. W tej trudnej szkole samodzielności triada „decyzja – działanie – wpływ” wystawiała „kobiecą” wiedzę na ciężką próbę ambicji, konfrontacji z katolickim

światopoglądem oraz, a może przede wszystkim, sił fizycznych koniecznych do pracy zarobkowej. W cytowanym zbiorze pieśni ludowych zjawisko to zyskało symboliczną reprezentację peryfrastycznie ujętego tekstem kultury, realnie jednak w przestrzeni społecznej wsi, naznaczającego macierzyństwa. Najtrudniejszą okazywała się konfrontacja powracającej, samotnej matki z jej własną matką, babką dziecka. W pieśni *Smutna ja se, smutna* [informatorka: Maria Kosiniak, ur. 1921; zapis: 1984] obraz kobiecej decyzji emigracyjnej jawi się ze szczególną, przejmującą wyrazistością. Decyzja uruchamia dyskurs wstydu:

*Smutna ja se smutna, smutne moje życie,/ mojej wesołości
nigdy nie ujrzycie.// Wtenczas mnie ujrzycie z moją weso-
łością,/ kiedy ja zobaczę czernichowski kościół// Czernichowski
kościół z czernichowską wieżą/ kiedy mnie z Wielkich Dróg do
domu powieź// Oj moja matulu, gotujcie już kaszę/ wiozę
wam pieniądze, wszystkie będą wasze// O, moja matulu,
wyjrzyjcież na pole,/ wyjechałam sama, a wraca nas dwoje.//
Jak matula moja okienkiem wyjrzała,/ na widok Janusia
rzewnie zapłakała. [s. 12].*

Interpretacja dwuznacznych łez matki, której córka powraca, to niezwykle świadectwo doświadczenia bólu, tęsknoty, rozumienia biedy własnego dziecka. Córka przynosząca dumę i radość zdobycia zawsze deficytowych pieniędzy jest przecież „matką” swej macierzyńskiej rozpaczyci samotności, porzucenia i w perspektywie wsi – społecznego napiętnowania. Drogi życia kobiet, które podjęły decyzje emigracji zarobkowych, bywają ścieżkami upokorzenia.

Czy tylko „opresja”? Gdzie były „szczeliny”?

Próba odpowiedzi na wstępne pytanie badawcze: w jaki sposób funkcjonuje wiedza „kobieca” w tekstach kultury ludowej, źródłach pisanych (pieśniach ludowych) oraz tekście wywołanym (wywiadzie z osiemdziesięcioletnią kobietą), generuje szereg wniosków końco-

wych. W świetle przeprowadzonych analiz wiedza ta buduje swoistą, „kobiecą” konkulturę subwersywnych aktów decyzyjnych. Opresywność patriarchalnych społeczności zamkniętych, do których należała do połowy wieku XX małopolska wieś, była wielokrotnie przełamywana wewnątrz kulturowym „kobiecy” mikrouniwersum władzy i wiedzy. To w dokonywanych przez kobiety aktach decyzyjnych pojawiały się owe „szczeliny” niezależności, samoświadomości i podmiotowości. „Kobieca” wiedza funkcjonowała w owych tekstach małopolskiej kultury ludowej jako niepisany kodeks postępowania, reguły myślenia, dzięki którym kobiety orientują się w świecie oraz strategia oporu możliwa dzięki znajomości przyjętych we wspólnocie regulacji życia społecznego. To dzięki niej kobiety aktywnie konstruują własne uniwersum symboliczne, są swoistymi bricoleurkami sensów rzeczywistości społecznej, w której przyszło im żyć. W rodzinie chłopskiej to kobiety przecież były niejako żywymi księgami, przechowywały i wdrażały w procesie socjalizacji dzieci wiedzę podręczną krążącą następnie w tekstach kultury, ale i w codziennym świecie postaw, zachowań i wyborów. W efekcie ich subwersywnych aktów decyzyjnych powstawał – możliwy do odtworzenia w lekturze owych tekstów kultury – niezwykle konstruktywny symbol, któremu nadać pragnę miano wiedzy „sytuacyjnej”¹⁸. Ta kartezyjska „moralność tymczasowa”, akceptacja chwilowości i odkrycie niestabilności opresji powoduje bowiem, iż kobiety – autorki i bohaterki tych tekstów żyją w świecie „porządku negocjonowanego”, rozumieją także „sytuacyjność” stosowanych przez siebie rozwiązań. I ta właśnie świadoma, „kobieca” negocjacyjność tworzy nowe jakości w uniwersum symbolicznym. Siłą kulturowej subwersji.

¹⁸Na temat koncepcji „sytuacji” społecznej zob. Manterys A., *Sytuacje społeczne*, Kraków 2008.

BIBLIOGRAFIA:

- Berger P., Luckmann T., *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1967.
- Butler J., *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, wstęp O. Tokarczuk, Warszawa 2008.
- Garifinkel H., *Studia z etnometodologii*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2007.
- Gender. Konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004.
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008.
- Janion M., *Kobiety i duch inności*, Warszawa 2006.
- Kłosińska K., *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiece”*, Katowice 2006.
- Kordys J., *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Kraków 2006.
- Luhmann N., *Samoopisanie*, [w:] *Konstruktywizm w badaniach literackich*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Kraków 2006.
- Manterys A., *Sytuacje społeczne*, Kraków 2008.
- Pieśni ludowe z krakowskiego*, zebrał i zapisał T. Wędzicha, wstęp M. Sapeta, Kraków 1991.
- Schechner R., *Performatyka. Wstęp*, tłum. T. Kubikowski, red. przekładu M. Rochowski, Wrocław 2006.
- Sulima R., *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.
- Tekst (czytelnik) margines, red. W. Kalaga i T. Sławek, Katowice 1988.
- Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009.
- Węzowicz-Ziółkowska D., *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Wrocław 1991.