NR 1/47/ 2023
ISSN 2081-8130

praktyka teoretyczna

FARMAKOPORNOKAPITALIZM

Dębińska/ Egaña/ Sadowska/ Szpilka/ Valencia/ Wierzbicka/

praktyka teoretyczna

FARMAKOPORNO-
-KAPITALIZM

Praktyka Teoretyczna
ISSN: 2081-8130
Nr 1(47)/2023 – Farmakopornokapitalizm

Redakcja numeru: Maria Dębińska, Agata Chełstowska

Redakcja techniczna numeru: Michał Pospiszyl

Zespół redakcyjny: Joanna Bednarek, Eric Blanc, Katarzyna Czeczot, Mateusz Janik, Piotr Juskowiak, Paweł Kaczmarski, Mateusz Karolak, Marta Koronkiewicz, Jakub Krzeski, Piotr Kuligowski, Wiktor Marzec, Łukasz Moll, Anna Piekarska, Kamil Piskała, Michał Pospiszyl, Paul Rekret, Eliasz Robakiewicz, Krystian Szadkowski, Marta Wicha (sekretarz redakcji), Bartosz Wójcik (redaktor naczelny)

Współpraca: Görkem Akgöz, Raia Apostolova, Chiara Bonfiglioli, Bartłomiej Błeszynowski, Matthieu Desan, Ainur Elmgren, Dario Gentili, Federica Giardini, Karolina Grzegorczyk, Ralf Hoffrogge, Jenny Jansson, Antonina Januszkiewicz, Gabriel Klimont, Agnieszka Kowalczyk, Georgi Medarov, Chris Moffat, Tomasz Płomiński, Izabela Poręba, Karol Poręba, Mikołaj Ratajczak, Zuzanna Sala, Maciej Szlinder, Katarzyna Szopa, Katarzyna Warmuz, Felipe Ziotti Narita, Agata Zysiak, Łukasz Żurek

Rada naukowa: Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Uniwersytet w Utrechcie), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Peter Hudis (Oakton Community College), Leszek Koczanowicz (Uniwersytet Wrocławski), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Ewa Alicja Majewska, Antonio Negri, Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Judith Revel (L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Universita di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie), Jacek Tittenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Tomasz Szkudlarek (Uniwersytet Gdański), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler Janiszewska (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej)

Korekta: Zofia Sajdek

Skład: Izabela Poręba

Projekt okładki: Marek Igrekowski

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie https://wuwr.pl/prt

Wydawca:
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego
ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław

Adres Redakcji:
„Praktyka Teoretyczna"
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego
ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław
E-mail: praktyka.teoretyczna@gmail.com

Wrocław 2023

Spis treści:

WSTĘP

Maria Dębińska Pismo i wydzieliny | 9

FARMAKOPORNOKAPITALIZM

J. Szpilka Fantazje o byciu podawaną z rąk do rąk. Transkobiece marzenia o uprzedmiotowieniu jako mechanizm produkcji płci | 17

Maria Dębińska Inne fikcje albo otwieranie pigułki | 47

Nadia Wierzbicka Gospodarka hormonalna i jej hakerzy. Autonarracje Herculine Barbin oraz Paula B. Preciada jako *glitch* w płciowym matriksie | 75

Zuzanna Sadowska Trzeźwość, *vegetal* i świat iluzji | 99

Sayak Valencia Transfeminizm(y) i kapitalizm *gore* | 125

Lucía Egaña Rojas Technofeminizm. Zapiski na temat transfeministycznej technologii (wersja 3.0) | 133

wstęp

MARIA DĘBIŃSKA (ORCID: 0000-0003-2118-6337)

Pismo i wydzieliny

Wydany w 2021 roku po polsku *Testo ćpun* Paula B. Preciada (Preciado 2021) to eksperyment filozoficzno-biologiczny stanowiący jednocześnie zapis intoksykacji testosteronem i analizę współczesnego etapu rozwoju kapitalizmu, określanego przez autora mianem farmakopornokapitalizmu. System ten opiera się na produkcji cząsteczek i znaków, które stymulując i przechwytując naszą *potentia gaudendi*, wyciskają z niej wartość dodatkową. Testosteron przyjmowany w formie żelu jest dla Preciada jednocześnie narzędziem pisania i metodą badawczą, pozwalającą na włączenie się w farmakopornograficzny ruch molekuł przenikających i pobudzających nasze ciała. Polskie wydanie książki Preciada, która ukazała się po hiszpańsku w 2008 roku, stanowi dobrą okazję to przyjrzenia się przemianom, jakie zaszły w ramach farmakopornograficznego systemu, i coraz liczniejszym punktom oporu, które wytwarza. Sam eksperyment Preciada dał również impuls do powstania nowych transfeministycznych praktyk cielesnych i strategii politycznych.

Preciado przekształca koncepcję pracy niematerialnej Michaela Hardta i Antoniego Negriego za pomocą deleuzjańskiej metody dawania ulubionym autorom monstrualnego dziecka, które jednak muszą uznać za swoje. Umieszczając historię cząsteczek stanowiących współczesne narzędzia wytwarzania i kontrolowania podmiotowości w kontekście teorii pracy niematerialnej, zauważa: „Najczęściej analizy i opisy tej nowej formy produkcji zatrzymują się w płaszczyźnie biopolitycznej na wyso-

kości pasa" (Preciado 2021, 47). Aby uzupełnić ten brak, proponuje spojrzenie na pracę biopolityczną jako na pracę intoksykacji, w której zachodzi proces przekuwania *potentia gaudendi* w kapitał z udziałem przemysłowo produkowanych obrazów i cząsteczek, spełniających funkcję mikroprotez podmiotowości. Przemysł pornograficzny to według niego modelowy przemysł farmakopornokapitalizmu, ponieważ nie wytwarza on ani produktów, ani tożsamości, ale czerpie wartość dodatkową z zarządzania ciałem wielości i jego zdolnością do pobudzania i bycia pobudzanym.

Z tej perspektywy płeć jest wytworem molekularnych technologii nadzoru, służącym do wytwarzania kapitału i reprodukcji gatunku. Strategią oporu nie może być zatem dążenie do wyzwolenia jakiejś płci naturalnej czy prawdziwej, ale przejęcie kontroli nad środkami jej produkcji – w formie hakowania, szmuglowania i przyjmowania poza instytucjonalną kontrolą związanych z nią molekuł. Używając testosteronu jednocześnie jako medium i narzędzia badawczego, Preciado przeprowadza autoeksperyment, którego efektem jest rozdzielenie płci i molekuły, męskości i testosteronu. Pokazuje on, że transpłciowość nie jest ani bardziej, ani mniej rewolucyjna niż cispłciowość, ponieważ obie są jakąś formą relacji do techno-płci. Ciało stanowi tutaj polityczne laboratorium, jednocześnie przestrzeń ujarzmienia i narzędzie oporu. *Testo ćpun* wywraca do góry nogami standardowe skrypty autonarracji osób trans. Opisując swoją przygodę z testożelem, Preciado nie reprezentuje doświadczeń osoby ani grupy o określonej tożsamości, lecz sprawdza, co i jak można napisać pod wpływem testosteronu – uzupełnianego innymi substancjami psychoaktywnymi.

Testo ćpun to również hołd złożony Derridzie, którego esej o *farmakonie* stanowi matrycę książki Preciada. Dla Derridy punktem wyjścia jest wieloznaczność greckiego słowa *farmakon*, która znika, kiedy tłumaczy się je jako lekarstwo: *farmakon* to jednocześnie lekarstwo i trucizna, odwołuje się do „magicznej właściwości pewnej siły, której skutki niewłaściwie opanowano, do pewnego dynamizmu, wciąż zaskakującego dla tego, kto chciałby nim władać jako pan i podmiot" (Derrida 1992, 41). *Farmakon* to „perswazja wnikająca w duszę dzięki dyskursowi", która może ją uleczyć albo też „zatruć duszę i rzucić na nią urok" (Derrida 1992, 61). Jednocześnie *Fajdros*, z którego pochodzi krytyka pisma jako narzędzia osłabiającego pamięć i stwarzającego tylko pozór mądrości, to historia wycieczki za miasto, podczas której Sokratesa „nimfy biorą" i pod ich wpływem wygłasza natchnioną mowę na cześć Erosa, której potem nie pamięta, a następnie ma wizję skrzydlatych dusz w podniebnym orszaku Zeusa (Platon 1958). Trudno

czytać tę historię inaczej niż jako rozważania o odmiennych stanach świadomości, strategiach ich osiągania oraz ich pożądanych i opłakanych skutkach. Jak zauważa Preciado, „filozofia – jako przechadzanie się, dialogowanie, technika pisarska – w świecie starożytnych Greków była tym, czym szprycowanie się jest dla zachodnich społeczeństw w dobie postfordyzmu" (Preciado 2021, 355).

Dla Preciada testosteron i feminizm to polityczne narkotyki, narzędzia tworzenia politycznej podmiotowości. O ile koncepcja *farmakonu* opiera się na szeregu dualizmów: żywej mowy i martwego pisma, lekarstwa i trucizny, wnętrza (ciała) i zewnętrza (technologii), o tyle greckie słowo *hormon* oznacza pęd, impet, impuls, popęd lub apetyt. Przekształcając *farmakon* w *hormon*, Preciado znosi opozycje, które u Derridy wyznaczają bieguny działania *farmakonu*. *Hormon* to więc zarówno molekuła testosteronu, jak i tekst książki Preciada, która z kolei uruchomiła nowe transfeministyczne eksperymenty; to pętla, w której tekst i cząsteczka funkcjonują w ramach sprzężenia zwrotnego. To przekształcenie pozwala Preciadowi postulować stworzenie żywego archiwum: „Zanim całe istniejące kruche archiwum feminizmu, czarnej, odmieńczej i transpłciowej kultury obrócone zostanie w radioaktywny opad, nieodzowne powinno być dla nas przekształcenie całej tej mniejszościowej wiedzy w eksperymentowanie, w fizyczną praktykę, w sposób życia i rozmaite formy współzamieszkiwania" (Preciado 2021, 312).

Zebrane tutaj teksty analizują rozmaite strategie intoksykacji i ich polityczne efekty: dekonstruują toksyczne substancje, obrazy i formy świadomości, ujawniają procesy ich wytwarzania i wskazują na ich zawsze niejednoznaczny status. Numer otwiera tekst J. Szpilki o transkobiecych fantazjach o uprzedmiotowieniu. Autorka zastanawia się, jaką funkcję pełnią obrazy kobiecego podporządkowania – w literaturze trans i pornografii BDSM – w transkobiecych strategiach potwierdzania własnej płci. Tekst jest jednocześnie zapisem masochistycznej przyjemności czytania transfobicznych feministek i rewindykacją transowego dążenia do kobiecości, które przewartościowuje zależność, poddanie, bierność. Jak pisze Szpilka, „są sytuacje, w których pragnienie bycia bezwolnym przedmiotem pożądania i bycia kobietą są jednym i tym samym".

Mój tekst dotyczy transfeministycznych projektów bioartystycznych inspirowanych eksperymentem Preciada, eksplorujących możliwości odzyskania przemysłowo produkowanych kodów, obrazów i molekuł jako narzędzi oporu wobec dominujących modeli ucieleśnienia. Analiza projektów Mary Maggic, Gynepunk i Quimera Rosa pozwala zarysować kontury feministycznej praktyki eksperymentowania, w której nauka zostaje z powrotem zakorzeniona w relacjach społecznych, a badanie

odbywa się w sposób nieoparty na hierarchii i przemocy. Stawiam tezę, że o ile zasadą dominującej nauki jest mechaniczna replikacja, o tyle zasadą nauki feministycznej – żywej i ucieleśnionej – musi być mutacja.

Tekst Nadii Wierzbickiej zestawia dwie praktyki pisarskie: pamiętnik Herculine Barbin i *Testo ćpuna* Preciada, aby porównać ze sobą dwa rodzaje narracyjnych praktyk wytwarzania płci i podmiotowości. Pokazuje, że obie praktyki poszerzają zakres możliwych do uznania form ekspresji płci. Wierzbicka śledzi relacje obu postaci do płciowej matrycy, pojęcia zaczerpniętego od Judith Butler, ale w tym tekście mocno opartego na tytułowym Matriksie z filmu sióstr Wachowskich. Historia Neo dostarcza narzędzi do analizy strategii narracyjnych Preciada i Herculine, oraz do prześledzenia, jak przeplatają się w nich technologie dyscyplinarne i technologie siebie.

Zuzanna Sadowska analizuje praktyki picia ayahuaski w ośrodku leczenia uzależnień w Via da Paz w Brazylii i pokazuje względność potocznej opozycji pomiędzy trzeźwością a intoksykacją. Opierając się na materiale zebranym podczas wielomiesięcznych badań etnograficznych w centrum terapii prowadzonej przez wyznawców kościoła União do Vegetal, dowodzi, że odmienne stany świadomości są „odmienne" tylko w określonej społeczno-materialnej rzeczywistości. Dla pacjentów ośrodka łączącego metody psychoterapeutyczne z religijnymi trzeźwość to nie brak jakichś substancji we krwi, ale pewien pożądany rodzaj relacji ze światem. Strategia osiągnięcia stanu umysłu, który taką relację umożliwia, jest traktowana jako drugorzędna.

Teksty Sayak Valencii i Lucíi Egañi Rojas pochodzą z wydanego w 2013 zbioru *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, podsumowującego działania i myśl hiszpańskiego ruchu transfeministycznego. Valencia jest autorką koncepcji kapitalizmu *gore* opartej na diagnozie męskiej przemocy jako *modus operandi* obecnej fazy kapitalizmu (Valencia 2010); w wielu częściach świata upłciowiona przemoc stanowi jedno z podstawowych narzędzi akumulacji kapitału. W opublikowanym tekście odnosi tę koncepcje do transfeminizmu i postuluje uwolnienie męskości z toksycznego i destrukcyjnego romansu z kapitalizmem. Skoro nikt nie rodzi się mężczyzną, tylko się nim staje, to zawsze może stawać się inaczej, poza ramami wyznaczanymi przez hegemoniczny wzorzec męskości.

Z kolei Lucía Egaña przedstawia wizję transfeministycznego przejęcia kapitalistycznych technologii poprzez ich ponowne powiązanie z cielesnym doświadczeniem. Władza operuje na ciałach, zatem pytanie o transfeministyczną technologię to pytanie o dysydenckie formy ucieleśnienia. Według Egañii to one mogą przekształcić naszą relację z tech-

nologią poprzez wprowadzenie do niej błędów i zakłóceń. Dlatego postuluje otwieranie kodów – komputerowych i kulturowych – i ich ponowne użycie do tworzenia oddolnych, nieopatentowanych i dysydenckich form technoucieleśnienia.

Wykaz literatury

Derrida, Jacques. 1992. „Farmakon". Tłum. Krzysztof Maruszewski. W *Pismo filozofii*. Kraków: inter esse.

Platon. 1958. *Fajdros*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.

Preciado, Paul B. 2021. *Testo ćpun. Seks, narkotyki i biopolityka w dobie farmakopornografii*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.

Cytowanie:
Dębińska, Maria. 2023. „Pismo i wydzieliny." *Praktyka Teoretyczna* 1(47): 9–13.
DOI: 10.19195/prt.2023.1.1

Author: Maria Dębińska
Title: Writing and Secretions

farmakoporno-
-kapitalizm

J. SZPILKA (ORCID: 0000-0003-4490-4952)

Fantazje o byciu podawaną z rąk do rąk. Transkobiece marzenia o uprzedmiotowieniu jako mechanizm produkcji płci

Niniejszy artykuł stanowi próbę analizy relacji między transkobiecymi fantazjami o skrajnym, sadomasochistycznym uprzedmiotowieniu w relacjach seksualnych a społecznymi mechanizmami produkcji płci. Na bazie metod mieszanych (analiza materiałów literackich, autoteoria, krytyka feministyczna) sytuuje on problem sadomasochizmu i transkobiecości w kontekście patriarchalnych norm kobiecości oraz pragnienia ucieleśnienia tych norm jako formy afirmacji płciowej. Odrzucając perspektywy trans-ekskluzywne, postuluje możliwość rozumienia transkobiecych fantazji o uprzedmiotowieniu jako celowej strategii przejmowania kontroli nad środkami produkcji płci, której zrozumienie wymaga jednak wyjścia poza opozycyjne ramy zakładające, że sprawczość istnieje wyłącznie jako brak uległości.

Słowa kluczowe: BDSM, transkobiecość, uprzedmiotowienie, radykalny feminizm, transpłciowość

W 2001 roku *Sekstrety*, polski magazyn zajmujący się publikacją ogłoszeń intymnych, zamieścił następujący anons:

> Transwestytka MK, z szerokim tyłkiem, o mentalności dziwki, poszukuje swojego pana. Lubię być brutalnie gwałcona. Preferuję mężczyzn o rynsztokowym słownictwie, którzy wiedzą, że moja dupa istnieje tylko po to, by dawać im radość. Dopuszczam wiązanie, kneblowanie, złoty deszcz, seks zbiorowy (za: Stusińska 2021, 131).

Jest w tych słowach coś odrzucającego. Ich wydźwięk jest okrutny i seksistowski – a co gorsza, zdają się one zwracać przeciwko tej, która je wypowiedziała. Pragnienie bycia ofiarą przemocy w nich wypowiedziane jest trudne do przyjęcia. Czytając je, boję się, co się stało z ich autorką.

Nie to jednak niepokoi mnie w nich najbardziej. Chodzi mi tutaj o inny wymiar mojej reakcji – o trudne do powstrzymania poczucie, że bez problemu mogłabym się wczuć w fantazje tej anonimowej kobiety. Nie opisałabym własnego pożądania tak ostrym językiem, ale wiele z tego, co zawiera ten anons, jest mi znajome, nawet jeśli tylko w łagodniejszych postaciach. Jest znajome mnie, ale nie tylko; seksualne fantazje o byciu krępowaną i kneblowaną, o byciu przekazywaną w ręce nieznanych mężczyzn i traktowaną jako przedmiot, który można wykorzystać, przehandlować, pożyczyć, wciąż powracają w urywkach rozmów, które prowadzę z innymi trans kobietami. Oczywiście, nie jest tak, że wszystkie je podzielamy, ale w tej kulturze trans kobiet, która jest mi bliska, stanowią one istotny topos.

Seksualne fantazje o byciu krępowaną i kneblowaną, o byciu przekazywaną w ręce nieznanych mężczyzn i traktowaną jako przedmiot, który można wykorzystać, przehandlować, pożyczyć, wciąż powracają w urywkach rozmów, które prowadzę z innymi trans kobietami.

Jeśli tak jednak jest, to jest również aspekt tej kultury, o którym przede wszystkim się milczy. Nie oznacza to, że jest on przy tym zupełnie pozbawiony reprezentacji. Przeciwnie, jego ślady znaleźć można w najbardziej nawet reprezentatywnych przykładach współczesnych transkobiecych produkcji kulturowych, jak chociażby głośnej powieści Torrey Peters *Trans i pół, bejbi*:

> Iris zaś interesowała się wyłącznie [przemocowcami]. Miała oczy jak lalka i wyćwiczony chichot Marilyn Monroe. Przed tranzycją skończyła literaturę angielską na Brownie, ale później przestała czytać jakiekolwiek książki i zamiast tego przerzuciła się na pustą ambicję zostania obiektem: pragnęła, by ktoś ją odkrył i zrobił z niej gwiazdę filmową, postać rodem z piosenek Lany Del Rey. W postmetamfetaminowych zjazdach roztaczała inne wizje, wyprane z serotoniny, podszyte grozą i niemal dumnym uporem, z jakim podkreślała swoją bierność: „jestem sprzedawana"; „biorą moją cipkę w zastaw"; „całe dnie spędzam w otumanionym półwięzieniu wśród mężczyzn bez twarzy, którzy wciągnęli mnie

w nałóg, przejęli na własność, wyruchali do nieprzytomności, a ich życie zależy od mojego ciała" (Peters 2022, 65).

Sama jednak obserwacja, że takie fantazje istnieją, nie jest szczególnie ciekawa. Seksualne marzenia uległości i zbezczeszczenia nie są niczym nowym – zabawia się nimi wiele kobiet, zarówno cis, jak i trans (Zibrak 2021). Kiedy stwierdzam, że jest w tych fantazjach coś niepokojącego, odnoszę się nie tylko do ich potencjalnej brutalności, wulgarności albo osadzenia w seksistowskim imaginarium. Lęk, który wzbudzają, a którego nie da się do końca oddzielić od tego, co jest w nich erotycznie pociągające, odnosi się również do obecnej w nich wizji płci i sposobów *skutecznego jej narzucania*. To obawa – a być może również marzenie – że pragnienie bycia bezwolnym przedmiotem pożądania i bycia kobietą mogą być jednym i tym samym.

Prowadzi to do dwóch pytań, którym poświęcony będzie ten artykuł. Po pierwsze: jaki rodzaj relacji ze społecznymi mechanizmami upłciawiania staje się możliwy w transkobiecych fantazjach o ekstremalnym seksualnym uprzedmiotowieniu? Po drugie: w jaki sposób możemy odnieść się do tych fantazji bez jednoczesnych prób ich patologizowania bądź apologii?

To drugie pytanie jest o tyle ważne, że być może najprostszą odpowiedzią na niepokój wzbudzany przez takie fantazje jest próba przedstawienia ich zawartości jako w istocie niewinnej i niegroźnej. Nietrudno zresztą zrozumieć intencje za tym stojące. Seksualność trans kobiet jest powszechnie patologizowana, co łączy się z fobiczną tendencją do rozumienia samej transpłciowości jako rodzaju seksualnego fetyszyzmu bądź dewiacji (Heaney 2018). Dlatego też znaczna część progresywnych narracji na temat życia trans pomija ten temat, szczególnie jeśli chodzi o te formy trans seksualności, które wydają się leżeć niebezpiecznie blisko kulturowo wyznaczonym przestrzeniom „złego seksu", takich jak na przykład sadomasochizm (Rubin 2004).

Najprostszą odpowiedzią na niepokój wzbudzany przez takie fantazje jest próba przedstawienia ich zawartości jako w istocie niewinnej i niegroźnej.

Jeśli już trzeba o nich rozmawiać, to podejmowane są wysiłki, aby przedstawić potencjalnie groźne trans pragnienia jako nic więcej, jak tylko zupełnie zrozumiałą adaptację do życia w warunkach trans antagonizmu (Stanley 2021). Jeśli zmaganie się z poczuciem nieatrakcyjności i bycia niemożliwą do pokochania stanowi ważny element kultury trans kobiet, to przecież łatwo zrozumieć, co może być pocieszającego w pragnieniu bycia przedmiotem bezwarunkowego pożądania (Jacobs 2020).

Obawiam się jednak, że takie podejście jest po prostu zbyt wygodne. Kryje się za nim założenie, że nawet najbardziej problematyczne manifestacje trans seksualności mogą zostać, za pomocą interpretacyjnej

alchemii, przekształcone w źródło niewinnych i reparatywnych doświadczeń i przyjemności. W takim wypadku fantazja o byciu sponiewieraną, wykorzystaną i zniewoloną staje się niczym więcej jak tylko alegorią pragnienia bycia ukochaną i zaopiekowaną.

Podejście takie leży niebezpiecznie blisko paternalistycznej litości psychiatrii (Gill-Peterson 2018). Nie ma gwarancji, że proces odczytania transkobiecej seksualności jako alegorii zatrzyma się na tej linii – zbyt łatwo może on pójść dalej. Granica między stwierdzeniem, że „fantazjujesz o byciu uprzedmiotowioną, ponieważ nie potrafisz wyobrazić sobie troszczenia się o siebie samą" a „fantazjujesz o byciu kobietą, ponieważ nie potrafisz wyobrazić sobie bycia udanym mężczyzną", jest niebezpiecznie cienka.

Dlatego też chciałabym z tym pragnieniem, które można znaleźć w archiwach transkobiecej seksualności, spróbować zrobić coś innego. Nie interesuje mnie dążenie do jego oczyszczania lub przekraczania ani też próba określenia co *znaczy* lub *mówi* o osobach, go doświadczających. Zamiast tego zajmuje mnie praktyczna funkcja, którą może ono spełniać. Pożądanie to ma bowiem swój użytek, nawet jeśli droga do niego nie zawsze przechodzona jest świadomie.

Nota o metodologii

Tekst ten jest poświęcony pewnej specyficznej formie transkobiecego seksualnego pożądania oraz temu, w jaki sposób wprawia ono w ruch mechanizmy produkcji płci. Analizę tę będę przeprowadzała na podstawie mieszanego archiwum: pojedynczych scen z filmów porno, fragmentów wyciągniętych ze współczesnej literatury i eseistyki transkobiecej uzupełnionych o elementy etnografii – materiały zgromadzone przy okazji pracy terenowej w polskich środowiskach osób praktykujących BDSM. Część ma charakter bardziej autoteoretyczny i odnosi się do moich własnych, intymnych doświadczeń jako trans kobiety znajdującej się obecnie poza procesem medycznej i prawnej tranzycji.

Niejednolitość tego zbioru jest konsekwencją oporu stawianego przez sam przedmiot namysłu. Nieprzypadkowo Iris może wypowiadać swoje fantazje „na postmetameftaminowych zjazdach", a redaktorzy *Sekstretów* umieścili anons „transwestytki MK z szerokim tyłkiem" w dziale X, czyli z ogłoszeniami niemożliwymi do „normalnego" zakwalifikowania. Pragnienie, o którym mówię, rzuca się cieniem na wiele przestrzeni, ale rzadko kiedy bywa wypowiadane bezpośrednio i otwarcie. Nie jest też moim celem spróbować uchwycić je i zdefiniować. Interesuje mnie jego

bieg, nie natura. Dlatego też chociaż odnoszę się tutaj do wielu tekstów kultury, nie dążę do analizy reprezentacji kulturowych. Media interesują mnie raczej w kontekście „technologii pornograficznych" w rozumieniu Paula B. Preciada, to jest mechanizmów, za pomocą których ustanawiany jest materialny grunt dla praktyk seksualnych (Preciado 2021b).

Przyjęcie takiej perspektywy pozwala na potraktowanie strzępków pornografii i reakcji na nią, literatury i teorii, intymnych doświadczeń seksualnych i praktyk erotycznych z przestrzeni BDSM nie tyle jako jednego, spójnego zjawiska – którym oczywiście nie są – ile jako przygodnej konfiguracji, wyznaczającej kierunki obiegu pożądania seksualnego. Celem jej analizy jest próba zaproponowania do tego, co Jack Halberstam określa jako „niską teorię", która „poskładana jest z tekstów i przykładów spoza centralnego obiegu i nie legitymizuje hierarchii wiedzy, które utrwalają *wysokość* teorii wysokiej". Jest to styl myślenia dążący nie do tego, aby „wytłumaczyć, ile pociągnąć za sobą" (Halberstam 2018, 33–34), a więc przede wszystkim nakłonić do dalszego namysłu nad kwestią ciemnych przestrzeni transkobiecej seksualności.

Stąd pomocna jest zasygnalizowana powyżej kategoria „autoteorii", wokół której próbuję zbudować cały ten wywód. Mam na myśli podejście, które traktuje własne doświadczenia badaczki z jej seksualnością i pożądaniem jako dopuszczalny materiał badawczy i które nie zgadza się na pozorowany dystans, często uznawany za konieczny w „naukowym" pisarstwie (Fournier 2021). Tekst ten jest autoteoretyczny, ponieważ u jego początków znajdują się intymne fakty mojego życia – jak chociażby poczucie więzi z autorką anonimowego anonsu z *Sekstretów*. Nie oznacza to jednak, że jest to wywód *autoetnograficzny*, w którym stawiam samą siebie jako przedmiot analizy. Jak pisze Lauren Fournier: „autoteoretyczka przechodzi między sobą i teorią (…), posługując się własnymi doświadczeniami osoby w świecie jako podstawą do rozwijania i udoskonalania teoretycznych wywodów i koncepcji" (Fournier 2021, 35).

Takie podejście jest szczególnie pomocne przy próbach odniesienia się do działania pragnienia i jego produktywnej siły. Jeśli jednym z podstawowych komponentów płci są, jak mówi o tym Emma Heaney, „więzi kierujące nas w stronę identyfikacji z innymi osobami na podstawie ich pozycji w symbolicznej opozycji [kobiety i mężczyzny]" (Heaney 2022), to właśnie wyjście od intymnego przeżycia tych więzi może dać dobry punkt odniesienia do analizy. Podążanie ich śladem – wiodącym na wskroś mediów, technologii i społecznych relacji – umożliwia odniesienie transkobiecego „pragnienia bycia podawaną z rąk do rąk" do drugiego fundamentu rozumienia płci u Heaney, czyli „społecznych relacji, które wiążą nas z jedną lub drugą pozycją w symbolicznej opozycji między penetru-

jącym, a penetrowanym". Trzymając się sformułowania Christiana Lorentzena, to podążanie – oparte na autoteoretycznej analizie – ma na celu „nie tyle »teorię siebie«, ile teorię wychodzącą »od siebie«" (Fournier 2021, 35).

Takie sformułowanie problemu badawczego pozwala również podkreślić partykularność mojej analizy. Kiedy piszę tutaj o transkobiecości, nie usiłuję opisać seksualności trans kobiet w ogóle. Zarówno kategorie seksualności, jak i transkobiecości są zresztą zbyt przepastne i niejednolite, żeby taka próba mogła kiedykolwiek zakończyć się sukcesem. Nie jest to jednak rezygnacja z teoretyzowania w ogóle. Przeciwnie, wierzę, że to właśnie nieuniwersalna autoteoria jest dobrym sposobem na łączenie rozproszonych archiwalnych tropów za pomocą doświadczenia traktowanego jako punkt wyjścia. Zaczęłam ten tekst od podwójnego doświadczenia: lęku i podniecenia, obrzydzenia i bliskości, i do niego też za chwilę wrócę, z głębokim przekonaniem, że nasze własne, intymne przeżycia nie są nigdy tylko nasze i nigdy tak samotne, jak czasami się obawiamy.

„Cell Feed 912"

Przejdźmy do innego odrzucającego obrazu: na ziarnistym, ciemnym nagraniu widać ciało białej kobiety przykręconej do metalowej ramy w kształcie krzesła. Stalowe kajdany trzymają jej nogi szeroko rozwarte, podczas gdy pęki kabli biegną od elektrod przymocowanych do jej piersi i miedzianego dilda między jej nogami do stojących na pobliskim stoliku konsoli i laptopa. Na ścianie obok niej projektor wyświetla zielonkawe okno internetowego czatu. Samo to *tableaux* jest już od razu niepokojące – przywodzi na myśli stopklatki z kina *torture porn* (Kerner 2015) i kojarzy się z kryjówką filmowego seryjnego zabójcy.

Przy laptopie – i kontrolkach elektrod – stoi mężczyzna. Jest wesoły, rozmawia z widzami, którzy (za pomocą Internetu) zadają kobiecie pytania dotyczące głównie jej dotychczasowych odpowiedzi. Kiedy jej odpowiedzi się im nie podobają, uruchamiany jest prąd. Reakcją są jęki i płacz. Ból tłumi jej głos. Mniej więcej w połowie nagrania mężczyzna zwraca się do kamery i stwierdza, że „nie jesteśmy już zainteresowani dojeniem jej, ale jej cierpieniem".

Scenę tę zaczerpnęłam z nagrania pod tytułem „Cell Feed 912", wyprodukowanego w 2004 roku przez amerykańskie studio pornograficzne Insex. Insex, chociaż zakończył działalność w 2005 roku, wywarł gigantyczny wpływ na rozwój ekstremalnej pornografii i estetyki BDSM w ogóle. Wytwórnia ta zapoczątkowała nowy styl pornografii sadomasochistycznej, w której kajdanki i kneble nie były wykorzystywane po

prostu jako gadżety mające urozmaicić stosunek seksualny. Zamiast tego Insex sprzedawał werystyczne, utrzymane niemalże w stylu *cinéma vérité* obrazy „realnego" cierpienia, „realnych" seksualnych tortur – nagrania ciał (cis) kobiet wciśniętych w metalowe więzy i męczonych w coraz to bardziej wyrafinowane sposoby. Jak to opisał jeden ze stałych współpracowników wytwórni:

> To, co było przed Insexem było dość standardowe. Czerwone kneble i białe sznurki owinięte bez większej inwencji wokół kobiet. Te zdjęcia [Insexu] były czymś kompletnie innym. Było w nich coś z seryjnego zabójcy. [Kobiety] były na nich krępowane w wytężających pozycjach. To było podniecające. Nawet jeśli wszystkie dziewczyny się na to zgadzały – a oczywiście, wszystkie się zgadzały – to nie było w tym żadnego „grania". Kiedy scena się zaczęła, to były w niej na całego (Klotz 2014, 288).

Co porusza mnie w tym obrazie – we wspomnieniu tego nagrania – to jednak nie tylko to, w jaki sposób jest ono „podniecające" bądź nie, ale również ten cień przemocy, który się za nim ciągnie. Już po zamknięciu studia pojawiły się wobec niego oskarżenia o przemoc – o złamanie zgody przed nagraniem i złe traktowanie amatorskich aktorek zatrudnianych przez Insex. Coś z tego czuć w aurze mizoginii i patriarchalnej przemocy, jaką dostrzec można na scenie „Cell Feed 912". Oglądając je, trudno nie przyznać racji Elizabeth Freeman zwracającej uwagę na to, w jaki sposób BDSM jest zawsze nawiedzane przez historie przemocy zamknięte w samym materiale tych praktyk (Freeman 2010).

Przywołuję ten obraz, ponieważ szczególnie wrył mi się w pamięć. Moja reakcja na niego nie była też znów tak różna od tej na ogłoszenie z *Sekstretów* – dlaczego? Idąc śladem tego właśnie pytania, chciałabym zacząć rozmontowywać mechanizm produkcji płci, dla którego paliwem jest taka pornografia.

Popularność Insexu wynikała częściowo z tego, że nagrania takie jak „Cell Feed 912" stanowiły część maratonowych, 48-godzinnych scen BDSM, nadawanych na żywo przez Internet (Klotz 2014). Samo „912" w tytule to numer nadany grającej w nim aktorce; praktyką Insexu było, że osoby występujące w ich filmach nie dostawały imion, ale jedynie numery. Była to oczywista część marki i główna fantazja sprzedawana przez Insex: oferta widoku ekstremalnego, autentycznego, seksualnego uprzedmiotowienia. Uprzedmiotowienia kobiet, żeby było jasne, ponieważ tylko one były bohaterkami seksualnych horrorów tego studia.

Prowadzi to do pierwszego pytania: czy były bohaterkami, ponieważ były kobietami, czy stawały się kobietami, ponieważ występowały jako

przedmioty? Można bowiem zasugerować, że kiedy elektrody przymocowane do genitaliów 912 były uruchamiane, gdyż 912 nie zdołała zadowolić widzów swoimi odpowiedziami, dla wszystkich obserwatorów tej sceny musiało być oczywiste, że jest ona bez wątpienia *kobietą*. Stąd zaś niedaleka droga do następnej wątpliwości: czy można chcieć zostać kobietą *właśnie w ten sposób*? Nad tym chciałabym się na chwilę zatrzymać.

Odziewanie w upokarzanie

Jeśli istnieje jakaś praktyka seksualna, która jest równie mocno powiązana z przestrzenią BDSM, jak z kulturą trans femek, to jest to niewątpliwie *forced feminisation fetishism* (fetyszyzm przymusowej feminizacji). Chodzi tutaj o zestaw seksualnych praktyk, w których strona uległa – domyślnie „mężczyzna" – jest „zmuszany" do przybrania kobiecej roli. Może się to łączyć z byciem przebieranym w fetyszystyczne kobiece stroje (na przykład pokojówki), jak również z bardziej otwarcie seksualnymi praktykami, takimi jak łączenie cross-dressingu z byciem stroną pasywną w seksie analnym czy noszeniem męskich „pasów cnoty", czyli seksualnych zabawek uniemożliwiających wzwód i tym samym symbolicznie konstruujących stronę uległą (Jacobs 2020).

W narracjach trans kobiet *forced feminisation* bywa często opisywane jako coś zbawczego, praktyka umożliwiająca chociaż przejściowe wejście w rolę kobiety nawet w momencie, w którym ciężar życia w szafie uniemożliwia realizację tej identyfikacji poza sypialnią (Malatino 2022). Tak rozumiane *forced feminisation* bywa przedstawiane jako oznaka troski i czułości, dar płci w bezpiecznej przestrzeni prywatnej. Z drugiej strony popularność tej praktyki nie ogranicza się wyłącznie do zaszafowanych trans kobiet. Przeciwnie, jest ona stosunkowo popularna również wśród osób cis, które praktykują BDSM – ale w tym wypadku nabiera ona trochę innego wydźwięku. Staje się bowiem rodzajem sadomasochistycznej zabawy w upokarzanie.

Z tego powodu też ciągnie się za nią zła reputacja. W trakcie moich badań nad osobami praktykującymi BDSM w Polsce kilkukrotnie odbyłam rozmowy z dominującymi kobietami, które uznawały, że mężczyźni proszący je o uczestnictwo w scenach „przymusowej feminizacji" motywowani są przede wszystkim rodzajem (uświadomionej bądź nie) mizoginii. W ich opinii *forced feminisation* opierało się na założeniu, że bycie kobietą – bycie uczynionym kobietą – jest rodzajem masochistycznego umniejszenia i upokorzenia. Innymi słowy, tym, co odrzucało je w tej praktyce, nie była jej bliskość do przestrzeni transkobiecości, ale raczej

jej ugruntowanie w seksistowskich i antyfeministycznych wyobrażeniach na temat kobiecości. Przynajmniej jedna z moich respondentek zareagowała z zaskoczeniem, kiedy wytłumaczyłam jej popularność *forced feminisation* wśród trans kobiet; stwierdziła wtedy, że taką formę tej praktyki byłaby skłonna zaakceptować, ale z nią się dotychczas nie spotkała.

Za takimi odpowiedziami kryje się założenie, że możliwe jest wyznaczenie jasnej granicy między tymi dwiema postaciami *forced feminisation fetishism*. W takim wypadku seksizm jej cispłciowej postaci zostałby wyraźnie oddzielony od płciowo-afirmującego podejścia w transkobiecej wersji *forced feminisation*, w którym „zmuszanie do bycia kobietą" nie niesie tych samych asocjacji z przestrzeniami wstydu i upokorzenia. Jeśli podział taki dałoby się przeprowadzić, to podobieństwo między dwoma rodzajami *forced feminisation* stałoby się czysto przypadkową zbieżnością, która nie musi zastanawiać ani niepokoić.

Są dobre powody, żeby utrzymywać rozróżnienia. Wpisuje się ono w długą tradycję obrony praktyk BDSM przed oskarżeniami o przemocowość i patriarchalność. Warto pamiętać, że na długo przed obecnymi feministycznymi „wojnami o płeć" (Mackay 2021) środowisko feministyczne na Zachodzie było rozdarte konfliktem o sadomasochizm i pytaniami o to, jaka relacja (jeśli jakakolwiek) łączy lesbijskie SM z mizoginią i patriarchalnymi wizjami płci. To te same pytania, które pojawiają się podczas oglądania „Cell Feed 912".

Założenie, że istnieje pewna fundamentalna różnica między „lesbijskim", „queerowym" bądź „feministycznym" BDSM a jego „cisheterycką" postacią, stanowi jeden z fundamentów tych sporów (Bauer 2014; Campbell 2020). Pozwala ono na zawieszenie historii przemocy przywoływanych w praktykowaniu BDSM, w jego języku, estetyce i kulturze materialnej. Umożliwia stwierdzenie, że kobieta policzkowana przez swoją dziewczynę w łóżku i nazywana „dziwką" oznacza coś zupełnie innego niż kobieta policzkowana przez swojego chłopaka na ulicy. Problem w tym, że uznanie kategoryczności tego podziału oznacza reifikację przemocy, jakby dało się ją zdefiniować i sporządzić spis przemocowych praktyk, przedmiotów lub słów. Przemoc nie jest jednak konkretną rzeczą, którą da się zidentyfikować i wydzielić. Tak jak tortury to nie określone sposoby oddziaływania na ciało, tylko relacja, w której obrębie świat ofiary jest skonstruowany przez oprawcę – czy to fizycznie, psychologicznie, czy symbolicznie (Scarry 2019) – tak przemoc nie istnieje sama w sobie: jest intersubiektywna i pojawia się w *określonych relacjach* (Butler 2020). Trzymając się tej logiki, nie jest trudno wskazać na różnicę między *forced feminisation* jako seksistowską, cispłciową praktyką upokarzania poprzez sprowadzenie do kobiecości a reparatywną,

transkobiecą feminizacją jako afirmacją płciowego pragnienia. Ta pierwsza ma celu formę zranienia i upokorzenia, podczas gdy ta druga tworzy wzajemnie podbudowującą relację.

Jest to jednak ogromne uproszczenie, które nie do końca radzi sobie z tym, że granica między tymi dwiema formami nie musi być zawsze jasna. Wstyd, nawet jeśli postrzegać go jako negatywny afekt, nie zawsze musi być zarodkiem relacji przemocy. Wstyd może być również twórczy, może pomagać tworzyć przestrzeń życiową, zamiast ją dekonstruować (Sedgwick 2003). Seksistowska obelga „dziwka" może paść z ust partnera jako gest troski i miłości, jako element wspólnej konstrukcji intymnego świata. Z drugiej strony nawet w takim kontekście słowo to nie przestaje mieć konotacji z historią przemocy, bez których nie wywarłoby swojego efektu i nie dało tej samej szorstkiej przyjemności. Jednak samo przyznanie się do tej bliskości jest kłopotliwe i ciągnie za sobą podejrzenia kolaboracji z systemami opresji.

A co, jeśli marzysz o byciu feminizowaną wbrew własnej woli, bo nie potrafisz dobrowolnie wybrać bycia kobietą – ale nie dlatego, że tego nie chcesz, tylko ponieważ jest to zbyt upokarzająca decyzja? Czy oznaczałoby to, że nie jesteś „prawdziwym transem, tylko zboczeńcem"? Ten lęk towarzyszy wielu trans kobietom na początku tranzycji – ale czy wyzbycie się go musi oznaczać pożegnanie ze wstydem i zakładanie stroju pokojówki jako znaku własnej sprawczości? Przecież bez względu na to, jak się go nosi, strój ten – i nieco szerzej strój kobiecy w ogóle, w różnym stopniu (Cremin 2019) – naznaczony jest niebywale mocnymi asocjacjami z seksualną uległością i podporządkowaniem. To właśnie czyni go seksownym! Zakładanie stroju pokojówki może być przejawem własnej sprawczości, ale co jeśli zakładany jest on siłą – jak w *przymusowej* feminizacji? Wtedy sprawia to wrażenie w mniejszym stopniu aktu autoidentyfikacji, a raczej utraty pozycji i statusu. O to zresztą w całej praktyce *forced feminisation* przede wszystkim chodzi. W warunkach społeczeństwa patriarchalnego bycie kobietą – bycie kobieco – znaczy mniej niż bycie mężczyzną (Awkward-Rich 2017), a zatem bycie uczynionym kobietą oznacza bycie uczynionym znaczącym mniej. Pytanie o to, czy w takich warunkach da się w ogóle pragnąć być kobietą bez przynajmniej częściowego pragnienia utraty statusu, pozostaje frustrująco otwarte.

Rzecz nie w tym, żeby wykazać tutaj problematyczność praktyki *forced feminisation* albo nawoływać do jej porzucenia. Zależy mi przede wszystkim na zwróceniu uwagi na to, co jest uparcie ignorowane w apologetycznych postawach, z którymi często się stykamy, kiedy mowa o mniejszościowych praktykach seksualnych, takich jak omawiane przeze mnie transkobiece fantazje. Ze względu na niechęć do bezpośredniego

odniesienia się do tego, co w tych fantazjach faktycznie *stanowi problem*, apologie zawodzą, kiedy przychodzimy do szczegółów i niuansów. Konteksty przemocy i dominacji, którymi przesączone jest seksualne pożądanie, nie są tylko osadem historii, który da się zmyć, uzyskując w ten sposób seksualność jako coś niewinnego i radośnie wzmacniającego. Są konstytutywną częścią pożądania i uparcie ciążą na przyjemnościach z niego płynących. Akceptacja tego oznacza jednak porzucenie nadziei, że nienormatywne pragnienia da się uratować od tego, co jest w nich ciemne.

Problem ten doskonale uchwycił Cameron Awkward-Rich:

> Co znaczyłoby dla studiów mniejszościowych, gdyby nie były one napędzane pragnieniem rehabilitacji podmiotów/przedmiotów naszej wiedzy? Jakiego rodzaju teorie moglibyśmy wytworzyć, gdybyśmy dostrzegali ból, ale zamiast od razu szukać sposobów na jego zmniejszenie – albo przekształcenie go w zasoby dla perwersyjnych bądź oporowych przyjemności – potraktowalibyśmy go jako fakt ucieleśnienia, który nie musi być obciążony moralną wagą? (Awkward-Rich 2017, 824)

Odniesione do *forced feminisation* oraz – szerzej – transkobiecego ulegania, pytanie to stanowi sposób na ustosunkowanie się do logiki leżącej u fundamentów tych praktyk i fantazji. I chociaż rzeczywiście chodzi tutaj o *perwersyjne* przyjemności, to perwersja ta nie dąży koniecznie do subwersji porządku norm płciowych czy seksualnych (Bersani 2012). Ukazuje jednak, że jeśli bycie wciśniętą w sukienkę może być czymś kobiecym, to to samo można powiedzieć o byciu nabitą na miedziane dildo z elektrodami przyklejonymi do piersi.

Złe lekcje radykalnego feminizmu

Pozwolę sobie na następujące założenie: pragnienie bycia sfeminizowaną ma w sobie coś politycznie problematycznego. Co gorsza, brakuje nam narzędzi, które pozwalałyby na sprawną analizę tego problemu. Nie oznacza to jednak, że w ogóle ich nie ma. Sięgnąć tutaj można po myśl radykalnie feministyczną, w której tego rodzaju teoretyzowanie ma długą tradycję. Jeśli przyjąć, że płeć nie jest ani esencjalną własnością ciał, ani kwestią woluntarystycznego wyboru i tożsamości, ale określoną pozycją w systemie płciowo-kastowym zwanym „patriarchatem" (Mackay 2021, 39–40), to łatwo można dojść do wniosku, że problem z pragnieniem stania się kobietą można przedstawić jako problem fałszywej świadomo-

ści – jako tożsamościowe zaangażowanie w mechanizm własnej opresji.

Nie jest to wniosek, z którym się koniecznie zgadzam, i na pewno nie chciałabym na nim poprzestać. Mimo to pozostanę tutaj na chwilę w orbicie radykalnego feminizmu. Tak jak Finn Mackay i – do pewnego stopnia – Andrea Long Chu uważam, że radykalny feminizm, niezależnie od swojej historycznej bliskości z najbardziej zjadliwymi formami transfobicznej myśli kobiecej (O'Donnell 2020; Schuller 2021), wciąż może nas wiele nauczyć również w kontekście doświadczeń życiowych trans kobiet. Dostarcza on narzędzi do krytyki podporządkowania kobiet, za pomocą której można ukazać, jak sama kulturowa koncepcja *kobiecości* współuczestniczy w podtrzymywaniu patriarchalnej hierarchii i pozwala na wyjście poza liberalny język samostanowiących się, niosących prawa podmiotów.

Nie powołuję się tutaj na radykalny feminizm tylko ze względu na jego teoretyczną adekwatność i użyteczność narzędzi krytycznych, których dostarcza. Chciałabym bowiem zasugerować, że radykalny feminizm – albo przynajmniej pewna jego postać – sam w sobie należy do analizowanych przeze mnie gatunków transkobiecego pożądania. Oferuje on bowiem rodzaj programu stawania się kobietą, który może być niezwykle atrakcyjny dla trans femek, ale który jest jednocześnie wykroczeniem przeciwko politycznym ambicjom tej myśli jako takiej. Pomimo wielkiego wysiłku włożonego w ostatnich latach w pogodzenie radykalnego feminizmu i transkobiecości (jak również trans męskości)[1] między tymi dwiema kulturami wciąż pojawiają się napięcia (Mackay 2021; Awkward-Rich 2022; Sullivan 2022). Problem, o którym tutaj piszę – politycznie podejrzane pragnienie uległości jako sposób na realizację swojej kobiecości – jest takim właśnie punktem kryzysowym. Nie dlatego, że nie da się wypracować zbieżnej perspektywy łączącej perspektywy transkobiece i radykalnie feministyczne, ale dlatego, że pewne jej sformułowania wyglądają jak kapitulacja.

Przyjrzymy się tutaj jednemu z istotnych elementów myśli radykalno-feministycznej, to jest krytyce pornografii jako pewnego mechanizmu

1 Postawy transfobiczne nigdy nie stanowiły dominującego trendu w myśli radykalno-feministycznej. Co więcej, niektóre z najlepiej rozpoznawalnych przedstawicielek tej tendencji, jak Andrea Dworkin i Catharine A. MacKinnon, otwarcie wypowiadały się celem wspierania osób trans. Myśl radykalno-feministyczna stanowi również istotny punkt odniesienia dla współczesnych teoretyczek trans pracujących w ruchu trans-materialistycznym, które szeroko czerpią z materialistycznych definicji opresji kobiet jako klasy. Ramowo relację między ruchami trans a radykalnym feminizmem przedstawił niedawno Finn Mackay, przekonująco dowodząc aktualności trans-inkluzywnej myśli radykalno-feministycznej dla współczesnych studiów trans (oraz współczesnego feminizmu) (MacKay 2021).

replikacji patriarchalnej przemocy. Jak stwierdziła Robin Morgan, „pornografia jest teorią, gwałt jest praktyką" (Paasonen et al. 2021, 42). Replikacja ta dokonywała się poprzez identyfikację (McPhee 2014). Chodzi tutaj o założenie, że mężczyźni oglądający pornografię robią to ze względu na „sadystyczną" przyjemność identyfikacji z okiem kamery skierowanym na masochistycznie pasywną kobietę (Mulvey 2010), co odziera ją z jej podmiotowości, jeśli nie po prostu z człowieczeństwa. Strukturalną organizację pornografii można w tym rozumieniu opisać poprzez odniesienie do jednozdaniowej definicji patriarchatu autorstwa Catharine A. MacKinnon: „mężczyzna pieprzy kobietę; podmiot, orzeczenie, przedmiot" (MacKinnon 1982, 541).

Ta wykładnia to coś więcej niż tylko diagnoza systemowej niesprawiedliwości. To również teoria tego, w jaki sposób osoby stają się kobietami: poprzez uprzedmiotowienie. Mężczyzna (podmiot) pieprzy (orzeczenie) kobietę (przedmiot); nikt nie rodzi się kobietą, tylko się nią staje – albo zostaje do jej stanu sprowadzony poprzez pieprzenie/uprzedmiotowienie. Na tym polega prawdziwy sens – przynajmniej według radykalnego feminizmu – przemocy seksualnej (do zbioru tego włączyć należy, w przypadku tej teorii, również pornografię i pracę seksualną) (Alcoff 2018; Dobrowolska 2020). Podtrzymuje ona system płciowo-kastowej opresji, w którym niektóre jednostki są przypisywane do podległej kategorii kobiet, co dzieje się za pomocą przemocy seksualnej – zarówno w praktyce, jak i w myśleniu – w teorii. Mówiąc inaczej: gwałt to najbardziej pierwotna forma przymusowej feminizacji[2].

W tym sensie radykalny feminizm nie odkrył w żaden sposób tego, że jest coś femkowatego w byciu pieprzoną i coś upokarzającego w byciu femką. Dostarczył jednak szeroko zakrojonej krytyki społecznego fenomenu upłciowienia poprzez uprzedmiotowienie, której celem jest podnoszenie świadomości – założenie, że jeśli uda się ukazać kobietom, że

2 Badania historyczne dostarczają tutaj licznych dowodów: wystarczy odnieść się do badań Davida Wyatta na temat niewolnictwa seksualnego we wczesnośredniowiecznej Europie obszaru Morza Północnego i jego analizy gwałtów na (męskich) jeńcach przez wikingów służących do odarcia ich ze statusu mężczyzn, a więc też ludzi wolnych (Wyatt 2009). Albo do tego jak słowo *ragr*, które można luźno przetłumaczyć ze staronordyckiego jako „ciota", było jedną z najgorszych obelg wyszczególnionych w islandzkich zbiorach prawnych epoki sag. Odpowiedzią na jego użycie mogła być – często musiała być – mordercza przemoc. Jak pisze o tym William Ian Miller, „przetłumaczyć to słowo jako »tchórz«, jak często się robi, to niewystarczająco uwydatnić wartości składające się na jego moc. Być *ragr* oznaczało być zniewieściałym, być mężczyzną sodomizowanym przez innych mężczyzn" (Miller 1990). Dystans, który dzieli nas od tego świata, nie jest też tak znowu odległy, o czym świadczy zakres semantyczny jednej z najgorszych obelg w języku polskim – słowa „cwel".

w ich podporządkowaniu i niskim statusie nie ma niczego naturalnego, to będą wtedy bardziej gotowe do kontestowania atmosfery przemocy, w której żyją, a której odrzucenie jest niezbędne do osiągnięcia realnej płciowej wolności.

Trans kobiety nie muszą być z tego projektu wykluczone. W końcu, z perspektywy radykalnego feminizmu, kobiecość nie jest niczyją esencjalną tożsamością ani biologiczną prawdą, ale mechanizmem opresji kobiet. Więzy gorsetu, butów na wysokim obcasie i obcisłych sukien metonimizują więzy patriarchatu jako takiego. Femkowatość – szczególnie w swojej postaci *high femme*[3] – jest więzieniem. Uświadomienie sobie tego prowadzi do wymogu zajęcia politycznej pozycji walki z patriarchatem już od poziomu jego modowych mikroagresji. Trans kobiety mogą być podmiotami tej walki, ale nie mogą być z niej zwolnione.

Tutaj jednak problem wraca. Jak pisze Andrea Long Chu:

> Jeśli chodzi o kwestię rewolucji feministycznej, to TERFki zostawiają nas, pindrzące się trans dziewczyny, daleko w tyle. Pod tym względem ktoś taki jak Ti-Grace Atkinson, radykalna feministka dążąca do rewolucyjnego demontażu płci jako systemu opresji, nie jest żadnym dinozaurem. Ja, z moimi nitkowanymi co dwa tygodnie brwiami, dużo prędzej (Chu 2018).

Chu zwraca uwagę, że niektóre trans kobiety są, z punktu widzenia krytyki radykalnie feministycznej, zbyt mocno znacznie bardziej zaangażowane w kobiecość, a także na to, że sam mechanizm wytwarzania kobiecości niesie dla trans kobiet pewną niezwykłą obietnicę – i to bez względu na to, czy chodzi tutaj o regulowanie brwi, czy elektrody przy piersiach. Wróćmy teraz do „Cell Feed 912".

Radykalno-feministyczna teoria pornografii nie zostawia wiele miejsca na możliwość identyfikacji masochistycznej, identyfikacji nie z pieprzącym podmiotem, ale z pieprzonym przedmiotem.

Radykalno-feministyczna teoria pornografii nie zostawia wiele miejsca na możliwość identyfikacji masochistycznej, identyfikacji nie z pieprzącym podmiotem, ale z pieprzonym przedmiotem. Spojrzenie to ulica jednokierunkowa; kto patrzy na pornografię, patrzy na nią okiem mężczyzny. W tym sensie kobieta nie może czerpać przyjemności z oglądania pornosów *jako* kobieta, ponieważ wszelkiego rodzaju satysfakcja, jaką w ten sposób uzyskuje, jest męska – i to fałszywa świadomość. Ten słaby punkt teorii był wielokrotnie krytykowany (Paasonen et al. 2021; Zibrak 2021) – tutaj chciałbym jednak zwrócić uwagę na drugą stronę tego założenia. Otóż nie zostawia ono wiele miejsca na możliwość identyfikacji *mężczyzny* (domyślnego odbiorcy pornografii) z *pieprzoną*

3 Estetyka zbliżona do kampu czy glamu; celebracja kobiecości jako *kobiecości* właśnie.

kobietą. Jedyna przyjemność, jaką może czerpać z oglądania, jest sadystyczna i kategorycznie nie może on widzieć siebie w uprzedmiotowionej kobiecie. To założenie jest wentylem bezpieczeństwa, ponieważ tak długo, jak pozostaje bezkrytycznie przyjęte, nie trzeba radzić sobie z przerażającą możliwością, że nawet dla samych ciemiężycieli może być coś pociągającego w byciu ciemiężonymi.

Celowo przywołuję tutaj radykalno-feministyczną krytykę męskiego spojrzenia w pornografii w jej najbardziej nieustępliwej i ortodoksyjnej postaci. Nie jest tutaj dla mnie szczególnie ważne, czy ten opis dogmatycznego podziału na patrzącego/penetrującego mężczyznę i oglądaną/penetrowaną kobietę dobrze oddaje to, co dzieje się w trakcie oglądania ekstremalnej pornografii BDSM. Powołuję się na ten opis ze względu na to, że sama dynamika tej analizy, z jej niedającą się podważyć brutalną hierarchią płci, ma słodko-gorzki, erotyczny powab dla trans kobiet pragnących uprzedmiotowienia.

Ten sam powab może jednak być również źródłem poważnego kryzysu, gdyż pragnienie, na którym się on wspiera, prowadzi w stronę niebezpiecznego pytania o to, jak w ogóle można chcieć być kobietą w warunkach patriarchatu. Świetnie ilustruje to anegdota z życia znanego, chociaż prowadzącego samotnicze życie pisarza sci-fi Johna Tiptree Jr. W 1975 roku napisał list do jednej ze swoich licznych korespondentek – pisarki Jessiki Amandy Salmonson. List ten dotyczył niedawnego coming-outu Salmonson jako trans kobiety. Tiptree z jednej strony pochwalił jej odwagę w „przekraczaniu granic ról płciowych", ale z drugiej wyraził zdziwienie tym, że są mężczyźni którzy „wymienią wszystkie społeczne przewagi męskiej roli (…) na to, co [Salmonson] nazywa, słusznie, pozycją »zwierzyny łownej«. Ofiary. Członkini podporządkowanej klasy". Dodał też do tego pytanie: „problemy seksizmu, o których opowiadają mi moje przyjaciółki i które dopiero teraz zaczynam w pełni rozumieć. Dlaczego? Co sprawiło, że było to dla ciebie tego warte?" (Samar 2022, 192).

Pytanie to uwidacznia paradoks będący źródłem niebezpiecznie rozdwojonej, radykalno-feministycznej reakcji na obecność trans kobiet w świecie. Dostarcza on bowiem ramy, która dobrze tłumaczy proces *stawania się* kobietą, jak również podstawy do rozumienia *bycia kobietą*, które nie polega na żadnym odniesieniu do karykaturalnych form biologicznego esencjalizmu bądź wyobrażeń o stabilnej podmiotowości. Ale – i to kluczowe zastrzeżenie – te dwa wglądy w mechanizm wytwarzania płci nie współgrają ze sobą najlepiej. Przede wszystkim, jeśli je ze sobą połączyć, to od razu pojawia się tutaj pytanie Tiptree Jr., który z trudem tylko może sobie wyobrazić,

jak ktokolwiek mógłby chcieć zostać „członkinią klasy podporządkowanej".

Od razu chciałabym tutaj zaznaczyć, że Tiptree Jr. nie był oczywiście czołowym reprezentantem myśli radykalnie feministycznej. Jego pytania były jednak głęboko zakorzenione w jej logice (jak chociażby odniesienia do „granic ról płciowych"), jak i specyficznych, życiowych doświadczeniach. Imię z aktu urodzenia Tiptree Jr. to Alice B. Sheldon[4]; wbrew temu, co sugeruje w liście, jego wiedza na temat statusu „zwierzyny łownej" była daleka od abstrakcji.

„Zwierzyna łowna" to nie jest też tak zła metafora dla opisania ciała przypiętego do metalowego krzesła w teatrze okrucieństwa produkcji Insexu. Od razu rozpoznajemy je jako kobiece – i to nie tylko ze względu na nagie piersi i wyeksponowane genitalia. Jak już zasugerowałam, dildo i elektrody również je feminizują, razem z heteroseksualnym okiem skierowanej na nie pornograficznej kamery. Feminizuje je „cierpienie dla widzów", krzyki i jęki, które z siebie wydaje, mające na celu udowodnić jego ból i przyjemność, których konsumpcją jest oglądanie pornografii (Williams 1989, 185–189). Chociaż nie ma w kadrze śladu sukienki ani koronkowej bielizny, „Cell Feed 912" nie tylko przedstawia przymusową feminizację, ale też wskazuje na jej *skuteczność*.

Bezwarunkowa kapitulacja na froncie wojen płci

Zagrożenie reprezentowane przez (przymusową) feminizację nawiedzało[5] również radykalną feministyczną krytykę lesbijskiego sadomasochizmu, szczególnie widoczną we wczesnych latach osiemdziesiątych. Konflikt o dopuszczalność lesbijskiego sadomasochizmu – jedna z tak zwanych wojen o seks (Warner 2011) – dotyczył przecież nie tylko tego, co lesbijki powinny robić w łóżku, ale również tego, jaka powinna być ich relacja wobec społecznych mechanizmów przypisywania płci. Nieprzypadkowo właśnie to sadomasochizm znalazł się w samym centrum tych sporów,

4 John Tiptree Jr. nie był trans mężczyzną w wąskim tego terminu rozumieniu. Imię to – i powiązana z nim persona – funkcjonowało przez kilka lat. W momencie, w którym informację o „prawdziwej" tożsamości Tiptree Jr. zostały upublicznione, Alice B. Sheldon zdecydowała się zrezygnować z posługiwania się zarówno imieniem, jak i samą personą, opisując to dosłownie jako „pogrzebanie Johna". Rox Samer, od której czerpie na ten temat informacje, sugeruje raczej, żeby traktować Tiptree Jr. i Sheldon jako oddzielne osoby, chociaż połączone wspólnym, ucieleśnionym, życiowym doświadczeniem (Samar 2022).

5 W sensie zaproponowanym przez Avery Gordon (2008): uporczywego uobecniania się tego, co wykluczone z myślenia, ale wciąż do niego powracające.

a retoryka go otaczająca sięgała apokaliptycznych tonów, jak w opisaniu SM jako „nowotworu, który zapuścił głębokie korzenie w większości kobiet" (Khan 2014, 77).

Nowotwór ten dotykał przede wszystkim ciał seksualnie ulegających[6] lesbijek. W krytyce antysadomasochistycznych feministek konsensualne uleganie kobiet – szczególnie w lesbijskich relacjach – było zrozumiałe wyłącznie jako rodzaj obłędu albo traumatycznej reakcji na życie w warunkach patriarchatu. Sam fakt seksualnego pożądania uległości stanowił dowód na ich nieracjonalność, jeśli nie po prostu obłęd. W najlepszym razie mogło ono być „reakcją na seksualne obrazy zalewające kobiety w społeczeństwie" (Nichols, Pagano i Rossoff 1982, 139).

Co gorsza, instrumentem tego podporządkowania w relacji lesbijskiej miała być lesbijka butch, ta odgrywająca rolę sadysty, a więc i mężczyzny. Ją również dało się opisać jako ofiarę patriarchatu, uwarunkowaną przez życie w warunkach opresji do przekonania, że satysfakcja seksualna może być osiągnięta jedynie poprzez naśladowanie klas dominujących. W ten sposób krytyka lesbijskiego sadomasochizmu łatwo stawała się krytyką relacji butch/femme, rozumianych jako mechanizm produkujący za pomocą biczy i kajdanek upłciowione, seksualne podmiotowości – kobiety i mężczyzn, bez względu na genitalia (Raymond 1989; Jeffreys 1993). Pod koniec lat osiemdziesiątych wytworzony został nowy termin, za pomocą którego można było opisać takie podejście do płciowej twórczości: „polityki transpłciowości" (Miriam 1993, 51).

Mniej więcej w tym samym czasie Leo Bersani, jeden z kluczowych teoretyków myśli protoqueerowej, napisał słynny i niezwykle złośliwy esej na temat gejowskich macho: „Czy odbytnica jest grobem?". Rozważa w nim też kwestię relacji gejowskiego sadomasochizmu do płci – i do kategorii kobiecości. Pozwolę sobie tutaj zacytować dłuższy fragment:

> Gejowski styl macho wytworzył oksymoron: leather queen – ciota-skórzak, jednocześnie zaprzeczając jego oksymoronicznemu statusowi. Dla heteryka-macho ciota-twardziel jest nie do pojęcia i rzeczywiście jest do zniesienia wyłącznie jedynie jako oksymoron, co oznacza, rzecz jasna, że z konieczności pozostaje niezrozumiały. Skóry i mięśnie na seksualnie sfeminizowanym ciele stają się plugawe, choć i w tym miejscu trudno mi się zgodzić ze stwierdzeniem Weeksa, że gejowski styl macho „wżera się w sam rdzeń męskiej heteroseksualnej tożsamości". Odrzuceniu przez macho jego reprezentacji w wydaniu leather queen może towarzyszyć skryte zadowolenie, kiedy heteryk zda sobie sprawę, że ciota

6 Piszę o „ulegających" jako o roli przyjmowanej w kontekście praktyk BDSM, zamiast popularniejszej formy „uległych". Wybór ten ma zwrócić uwagę na to, że role w BDSM nie powinny być odczytywane w kodzie tożsamościowym.

> ta, całym tym nikczemnym bluźnierstwem ma choć przez moment zamiar składania pełnego czci hołdu stylom i zachowaniom, które plugawi. Potencjał wywrotowego zamętu (aż nadto realny), powstałego w wyniku łączenia kobiecej seksualności (…) z oznakami machismo, utracony zostaje w momencie, gdy heteryk rozpoznaje w gejowskim stylu macho tęsknotę i pragnienie samczości, pragnienie, które – w sposób wygodny dla heteryka – czyni z tej groźnej zbroi i wojowniczych póz skórzaka raczej perwersję niż subwersję prawdziwej męskości (Bersani 2012, 759).

Paradoksalnie konkluzje Bersaniego nie są tak odległe od lęków motywujących autorki słynnego zbioru *Against Sadomasochism*, chociaż oczywiście intencje mu przyświecające nie mogłyby być odleglejsze. Jego esej przypomina innym *leather queens*, że bez względu na to, jak bardzo będą się starały zachować styl macho, z punktu widzenia heteryków zawsze pozostaną dziwadłami – również w sensie płciowym. Ich seksualność zawsze będzie stawiała pod znakiem zapytania ich status jako mężczyzn. Bersani pisze o tym otwarcie w dalszej części tekstu, w której wspomina „nieskończenie uwodzicielski i nieznośny obraz dorosłego mężczyzny z uniesionymi nogami, który nie potrafi sobie odmówić samobójczej ekstazy bycia kobietą" (Bersani 2012, 765). Seksualna uległość w gejowskim seksie jako sposób na przeżywanie „ekstazy bycia kobietą" to, oczywiście, metafora. Można ją jednak potraktować dosłownie.

Mężczyzna (podmiot) pieprzy (orzeczenie) kobietę (przedmiot). Toteż bycie kobietą oznacza bycie przedmiotem – to pozycja politycznego podporządkowania. Zastąpmy tutaj słowo „bycie" wyrażeniem „stawanie się". Stawanie się kobietą oznacza stawanie się przedmiotem. Czyli stawanie się przedmiotem – na przykład poprzez sceny ekstremalnego, seksualnego uprzedmiotowienia – oznacza stawanie się kobietą? Założenie to może być kluczem do wyprowadzania teorii gejowskiego pożądania poza terytoria normatywnej męskości, ale i dowodem na to, jak wielkim zagrożeniem jest przymusowa feminizacja dla projektu radykalnie feministycznego. Tutaj też należy szukać źródeł lęku przed sadomasochizmem: powracający argument, że lesbijskie SM jedynie wzmacnia patriarchat, można równie dobrze odczytać jako przestrogę przed tym, że te praktyki seksualne *produkują patriarchalną płeć*.

Nawet kiedy przystać na ten zestaw założeń, nie trzeba skończyć na pozycjach antytrans. Jak już jednak wspomniałam, radykalnie feministyczna akceptacja trans kobiet opiera się na założeniu, że i one będą chciały być kobietami tak, jak kobiety będą po swoim wyzwoleniu, a nie tak, jak są już teraz. Płciowy abolicjonizm u podstaw radykalnego feminizmu zakładał konieczność demontażu nie tyle samych „ról płciowych",

ile społecznych mechanizmów, za pomocą których ciała są sortowane do klas płciowych – a więc też wszelkiego rodzaju praktyk feminizacji, szczególnie tej przymusowej. Innymi słowy, trans kobieta może być podmiotem radykalnego feminizmu. Ale transwestyta MK o mentalności dziwki? Cóż, ona może być najwyżej przedmiotem jego interwencji. Radykalny feminizm rozumie płeć i role płciowe przede wszystkim jako mechanizm opresji. Fundamentalnie potraktowana postawa feministyczna wymaga więc oporu, a nie kapitulowania przed nimi.

Na tym polegają jednak niestosowne odczytania radykalnego feminizmu, które zasugerowałam wcześniej. Żądanie, żeby kapitulacji wobec płci nawet nie rozważać, jest zawsze tylko wezwaniem do politycznego oporu. Nie ma w nim miejsca na namysł nad niebywale problematyczną przyjemnością, jaką może być uleganie patriarchalnemu upłciowieniu. Walka z rolami płciowymi może być rozumiana jako wojna o przetrwanie podmiotu feministycznego w gruntownie wrogim mu społeczeństwie, ale jeśli tak jest, to nie można nie wziąć pod uwagę faktu, że patriarchalne mechanizmy uprzedmiotowienia i feminizacji mają na celu asymilację i podporządkowanie, nie destrukcję. Innymi słowy, patriarchat to wróg, który bierze jeńców. Radykalnie feministyczna analiza sposobów, w jakie ciałom nadawana jest płeć, wskazuje więc nie tylko na zagrożenie czyhające w tych procesach, ale również na ich skuteczność. Przeczytana na opak, dostarcza zestawu wytycznych, jak można zostać kobietą poprzez kapitulację względem wrogich, bo patriarchalnych, seksualnych oczekiwań. Niepoprawne lekcje radykalnego feminizmu uczą, że są sposoby na skuteczną feminizację, nawet jeśli nie powinno się ich pragnąć, bo pragnąć ich to godzić się na brutalny mechanizm maszyny do produkcji płci, którą jest metalowe krzesło i wkręcone w nie ciało z „Cell Feed 912".

Doświadczenia BDSM z kolei pokazują, że czasami nie ma niczego bardziej upragnionego niż usłyszeć od kogoś mówiącego z pozycji władzy i autorytetu, że jest się *złą dziewczynką*, *złym feministycznym podmiotem*. Kiedy autorki takie jak Andrea Long Chu ironicznie przedstawiają się jako nieudane radykalno-feministyczne podmioty, wdają się w polemikę z tym stylem myślenia polegającą nie tyle na jego odrzuceniu, ile na perwersyjnej identyfikacji. Chu, określająca siebie jako pindrzącą się trans dziewczynę, która nie potrafi realizować emancypacyjnych postulatów, między słowami sugeruje, że ta nieudolność sama w sobie jest erotycznie nacechowana (Chu 2018). Jest to relacja z radykalnym feminizmem, którą można określić jako sadomasochistyczną, w której przyjemność z bycia podporządkowaną brutalnie dogmatycznym teoretycznym ramom i upokorzenie płynące z uświadomienia sobie, że jest się *kobietą nie tak, jak być się powinno*, ma

zaskakująco wiele wspólnego z fantazją o byciu nadzianą na miedziane dildo i rażoną prądem.

To właśnie miałam na myśli, mówiąc, że pewne formy radykalnego feminizmu można zaliczyć do interesujących mnie tutaj pływów transfemkowego pragnienia. Daje to też odpowiedź na postawione wcześniej pytanie: czy da się pragnąć zostania kobietą w ten sposób? Brzmi ona: da się, a poczucie, że się nie powinno, jeszcze skuteczniej wprawia w ruch całą tę maszynę do produkcji płci. Wymaga to jednak pewnego dopowiedzenia. Wyobraźmy sobie bowiem trans dziewczynę, która pragnie dać się przepuścić przez ten mechanizm, bez względu na to, czy przyjmuje on postać krzesła i dilda, znalezienia swojego pana, czy pełnej wstydu, perwersyjnej lektury Robin Morgan. Jak możemy w ogóle rozumieć takie pragnienie bez popadania w opozycję między bezmocną uległością wobec przemocy i sprawczym oporem przeciwko hierarchii, która charakteryzuje sporą część zachodniej myśli feministycznej (Puar 2017)? Co można zrobić z tą maszyną do wytwarzania płci, której paliwem jest mieszanina sadomasochistycznej dominacji i uległości, zarówno symboliczną, jak i praktyczno-teoretyczną?

Z rąk do rąk

Na ostatnich stronach *Sex Dolls at Sea*, historii kulturowych narracji otaczających sekslalki, amerykańska badaczka Bo Rutberg zastanawia się nad tym, czy figura sekslalki może zostać wyrwana z patriarchalnych i kolonialnych kontekstów, w których została wykształcona. Poszukując jej queerowych i feministycznych zastosowań, sięga do erotycznego opowiadania *Mathilde* Anais Nin, w którym bohaterka fantazjuje na temat stania się seksualną zabawką przekazywaną z rąk do rąk przez grupę marynarzy. Jej analiza tej fantazji, nie tak znowu odległa od tej, którą Iris opisuje na „postmetamfetaminowych zjazdach" w powieści Torrey Peters, jest tutaj interesująca ze względu na to, jak Rutberg wyobraża sobie jej możliwe queerowe odczytania:

> [Bohaterka opowiadania Nin] jest zamieniona w lalkę bez jej zgody, w rezultacie czego jej ekstaza przemienia się w bezsilność. Jako całość *Mathilde* jest w znacznie mniejszym stopniu fantazją na temat tego, jak by to było używać kobiety jako sekslalki, a w znacznie większym na temat tego, jak by to było być kobietą używaną jako sekslalka. Fantazja ta nie jest jednak wolna od ciążących na niej odniesień do codziennego doświadczenia. Pod pozorem erotyku *Mathilde* jest namysłem nad nierozładowywalnym napięciem między seksualnym pra-

> gnieniem bycia traktowaną jako przedmiot a świadomością tego, że kiedy mężczyźni seksualnie uprzedmiotawiają kobiety, to rzadko kiedy dzieje się to na warunkach tych ostatnich (Rutberg 2022, 218).

We fragmencie tym są dwa punkty, na które chciałabym zwrócić uwagę. Po pierwsze Rutberg podkreśla możliwość – oraz istotność – identyfikacji z uprzedmiotowianym ciałem jako perspektywy otwierającej na inną relację z przedstawieniami i marzeniami o seksualnej uległości. Po drugie od razu moderuje wyobrażenie o emancypacyjnym potencjale takiej perspektywy podkreśleniem tego, że uprzedmiotowienie, nawet konsensualne, rzadko kiedy dokonuje się na warunkach „ofiary". Zarazem sugeruje to, że jest to jednak możliwe: że można stać się samym przedmiotem cudzego pożądania w sposób, który nie oznacza całkowitej utraty sprawczości.

Warto odnieść tę intuicję do rozważań innego teoretyka zajmującego się współczesnymi mechanizmami produkcji płci – Paula B. Preciada. Znaczna część twórczości Preciada – nie tylko głośny *Testo ćpun* (Preciado 2021a), ale również *The Countersexual Manifesto* (Preciado 2018) oraz *Pornotopia* (Preciado 2021b) – to opracowania poświęcone pytaniu o to, w jaki sposób nowoczesne technologie medyczne i medialne wytwarzają nowe rodzaje upłciowionych podmiotowości. I tak w *Pornotopii* Preciado dowodzi, że „playboy", jako nowy typ męskości wykształcający się na Zachodzie po II wojnie światowej, musi być rozumiany w kontekście przemian architektonicznych i technologicznych pozwalających na maskulinizację przestrzeni domowej (Preciado 2021b).

Rozważania Preciada nie poprzestają jednak na zwróceniu uwagi na same mechanizmy produkcji płci w „erze farmakopornograficznej" – jego teorie wciąż powracają do wezwania do „oddolnego przejęcia kontroli nad środkami produkcji płci". Znowu – najsłynniejszy przykład tej praktyki to zaproponowany przez niego w *Testo ćpunie* projekt płciowego mikroterroryzmu i biohakowania. Mikrodozowanie testosteronu poza nadzorem systemu medycznego jest dla niego demonstracją tego, jak można wykorzystywać normatywne technologie upłciowienia (takie jak syntetyczne hormony płciowe) celem podważania samych fundamentów cisheteronormatywnego społeczeństwa (Preciado 2021a).

Co ważne, dla Preciada wydaje się oczywiste, że takie praktyki muszą koniecznie prowadzić w stronę przekroczenia płci jako kategorii: w momencie, w którym mechanizmy jej wytwarzania zostaną zdemokratyzowane, ucieczka od binarnej płci stanie się faktem. Rutberg, jak również transkobieca fascynacja uprzedmiotowieniem wskazują jednak

na to, że możemy próbować wyobrazić sobie przejęcie tych środków produkcji nie jako praktykę rewolucji, ale uległości.

Oznacza to przede wszystkim zaprzeczenie rewolucyjnym fantazjom Preciada, a przynajmniej przeciwko jego wyobrażeniu, że płciowa rewolucja musi dokonać się na zasadzie gruntownego i totalnego *przekroczenia* płci. Jak wskazuje Jules Gill-Peterson, Preciado nie potrafi uciec od alegoryzowania transpłciowości i sprowadzania jej do formy abolicyjnego buntu (Gill-Peterson 2021). Oczywiście, z perspektywy tego, co problematyczne w omawianych przeze mnie formach transkobiecego pragnienia *stawania się kobietą*, pozycja Preciada jest wygodna. Rozwiewa wszelkie wątpliwości otaczające takie formy seksualnego marzenia i ekspresji, przypisując je do projektu, który jest koniecznie emancypacyjny. Przy całym swoim intelektualnym wyrafinowaniu niesie to ze sobą to samo zagrożenie, które znaleźć można w płytkich, psychologizujących apologiach transkobiecego pożądania. Dlatego też podejście Preciada nie jest dla mnie wystarczające. Transkobiece wykorzystanie uległości, które tutaj mnie interesuje, nie musi być emancypacyjne, aby było warte uwagi i – być może – pielęgnacji.

Transkobiece wykorzystanie uległości, które tutaj mnie interesuje, nie musi być emancypacyjne, aby było warte uwagi i – być może – pielęgnacji.

Wróćmy do sugestii Rutberg dotyczącej bycia uprzedmiotowionymi na *własnych zasadach*. Co miałoby to oznaczać? Być może wskazuje to na istnienie możliwości dostępu do mechanizmów produkcji płci bez jednoczesnego dążenia do ich fundamentalnego przebudowania? Projekt ten jest, oczywiście, od razu podejrzany ze względu na to, że taki dostęp nigdy nie może być równomiernie rozdysponowany; trzymając się perspektywy radykalnego feminizmu wzbogaconej o krytykę białego feminizmu, obecny system płciowy zawsze pozostanie systemem hierarchii, a więc i przemocy (Snorton 2017). Jego wykorzystanie we własnych celach nie jest więc – i raczej nie będzie – praktyką oporu, ale może być praktyką przetrwania. Taktyczne uleganie władzy celem budowania dla siebie przestrzeni życia nadającego się do życia (Butler 2004) jest doświadczeniem wielu nieuprzywilejowanych grup. Tak jak sugeruje Cameron Awkward-Rich, nie nadaje to uleganiu moralnej wagi: nie czyni go ani godnym pochwały, ani potępienia. Ale dlaczego mielibyśmy sądzić, że powinno?

Życie trans – życie trans kobiet – ma swój sens nie tylko w tym, co może ono sprawić w społecznej przestrzeni płci; ma też wartość samą w sobie, niewymagającą uzasadnienia innego niż przez swoją obecność tu i teraz. Jeśli uprzedmiotowienie jest technologią realizacji tego życia – jeśli jest sposobem sięgnięcia po specyficznie transkobiece formy upłciowionego i seksualnego ucieleśnienia – to nie potrzebuje ono uzasadnienia czy apologii sprowadzającej go do kolejnej praktyki oporu, którą

może być, ale nie musi. Czasami – jak pisze Hil Malatino – rzecz w tym, żeby po prostu przetrwać długie (a być może niekończące się) zawieszenie, jakim jest bycie trans. W olbrzymim uproszczeniu: uprzedmiotowienie jest skutecznym mechanizmem feminizacji, a pragnienie feminizacji jest pragnieniem wielu trans kobiet (Chu 2019; Baer 2020). Kierowanie się w jego stronę i świadome podporządkowywanie jego wymogom stanowi tego istotny element.

Sama kategoria podporządkowania staje tutaj pod znakiem zapytania. Perspektywy, które przyjęłam dla analizy pragnienia bycia podawaną z rąk do rąk, opierają się na szeregu opozycji: dominacja/uległość, kobiecość/męskość, oprawca/ofiara, podmiot/przedmiot. To właśnie w ich obrębie pragnienia, o których mówię, znajdują swoje wypowiedzenie. Jednocześnie jednak opozycje te zawodzą, kiedy spróbować przedstawić w ich ramach świadectwo o tym, w jaki sposób pragnienia te działają. Przykład lektury tekstów radykalnego feminizmu służącej jako przedłużenie pragnienia seksualnej uległości jest tutaj charakterystyczny: to właśnie dogmatyczność opozycyjnych hierarchii seksistowskiej przemocy, jaki sugeruje, sprawia, że te same hierarchie mogą stać się źródłem perwersyjnej afirmacji kobiecości. Upodmiotowienie i uprzedmiotowienie przestają być w tych warunkach koniecznie wobec siebie przeciwstawne.

Wciąż brakuje nam jednak języka i teorii, które dałyby wyraz tej postopozycyjności; nawet kiedy wyjdziemy poza rygorystyczne struktury radykalnego feminizmu, wiele z ich fundamentalnych założeń pozostaje w mocy. Formy sekspozytywnego feminizmu zmagają się z tymi samymi demonami. Charakterystyczny jest tutaj przypadek Virginii Despentes, obrończyni i apologetki figury dziwki jako modelu kobiecości. W *Teorii King Konga* broni kobiecych fantazji o gwałcie, ale w sposób nie tak daleki od tego, jak niegdyś radykalne feministki były skłonne przyznać, że ulegające femki w lesbijskich związkach są po prostu ofiarami medialnej indoktrynacji. Pisze:

> Fantazjowanie o gwałcie, o byciu wziętą siłą, w mniej lub bardziej brutalnych okolicznościach, które przewijało się przez całe moje życie masturbacyjne, nie wzięło się znikąd. To istotna i bardzo konkretna cecha naszej kultury – skłania ona kobiety do czerpania rozkoszy z własnej bezsilności, czyli z przewagi drugiej osoby, oraz do osiągania rozkoszy wbrew własnej woli, zamiast pozwolić im być dziwką, która po prostu lubi seks (Despentes 2015, 49–50).

I tutaj binarna logika pozostaje w mocy. Bezsilność i emancypacja są dla Despentes dwoma biegunami kobiecego losu, który jest domyślnie cis, ponieważ fantazje o gwałcie mogą być wyłącznie mechanizmem

radzenia sobie z traumą *bycia* kobietą, nigdy zaś potencjalnym – chociaż niebywale problematycznym – narzędziem *stawania się nią*. Co więcej, Despentes przeciwstawia figurę „dziwki, która lubi seks" seksualności „czerpania rozkoszy z własnej bezsilności", wracając do figury sprawczości, która albo jest samokreacją, albo jej nie ma.

Warto wizję tę zestawić z zagadkowym stwierdzeniem zamykającym fantazję Iris u Torrey Peters, że życie mężczyzn poniewierających ją w jej seksualnych fantazjach „zależy od [jej] ciała". Zależność ta, oczywiście, nie oznacza panowania, władzy, czy nawet tradycyjnie pojmowanego upodmiotowienia, ale jest demonstracją tego, jak fantazja o byciu podawaną z rąk do rąk może być jednocześnie pragnieniem znalezienia się na pozycji tej, która może nieskończenie się oddawać – a więc stawać się nieustannym podarunkiem, z którego korzystać to stawać się dłużnym, a więc też zależnym. Jest w tym wyczucie na to, że bycie przedmiotem pożądania jest byciem tym, czego zawsze komuś brakuje. Linearna, uproszczona hierarchia między pasywnym przedmiotem i aktywnym podmiotem nie oddaje dobrze tej relacji, a w każdym razie nie do końca wyczerpuje zawarte w niej potencjały.

Do innowacji studia Insex należało również dodawanie wywiadów przeprowadzanych zazwyczaj na zakończenie nagrań. Aktorki, uwolnione z więzów i seksmaszyn, opowiadały do kamery, jak wielką przyjemność sprawiły im brutalne sceny, w których uczestniczyły; spowiadały się z satysfakcji płynącej z tego, że były w stanie podołać wymogom ekstremalnego BDSM, przezwyciężyć granice własnego ciała i dać doskonały show (Klotz 2014). I w tym wypadku cierpienie, które miały zaoferować widzom, było również źródłem autoafirmacji; chociaż nie ma wątpliwości, że wciąż pozostawało cierpieniem. Jak zwraca uwagę Emma Heaney w swoim wykładzie (Heaney 2022), błędem jest uznawanie pozycji penetrowanej jako pozycji ofiary; jest ona również potencjalnym źródłem autoafirmacji. W takiej logice traktowanie pasywności jako dowodu na słabość i ubezwłasnowolnienie nie jest neutralnym opisem, ale raczej reinskrypcją kulturowej zasady wiążącej penetrowalność, kobiecość i bezwłasnowolność w jeden porządek podporządkowanej płci. Związek ten jest jednak – jak to płeć – przygodny. Jego elementy składowe mogą przekładać się na relacje inne, niż przemocy.

Ale nie chciałabym, żeby wybrzmiało to zbyt utopijnie. Wiemy dzisiaj, że scena Insexu była miejscem przemocy; wiemy też, że część aktorek, które tam występowały, wciąż uznaje to za powód do dumy. Pragnienia, o których piszę, mają swoje osadzenie w świecie cisheteropatriarchatu, którego architektura jest architekturą przemocy. Marzenie o „uleganiu na własnych zasadach" jest zawsze ograniczane

przez swoje miejsce i kontekst. To nie sen o ucieczce od interrelacyjności przymusu. Jego zasadą jest celowe włączanie się w mechanizm produkcji płci, jakim jest dynamika seksualnego uprzedmiotowienia. Jak to bywa z każdym wkładaniem ręki w tryby działającej maszyny, jest to niebezpieczne; nie ma żadnej gwarancji, że uda się wykorzystać ten mechanizm, zamiast bycia przez niego wykorzystaną. Co więcej, sama ta opozycja nie do końca tutaj funkcjonuje: ryzyko, o którym piszę, bierze się z tego, że próba wykorzystania tej maszyny jest zawsze również w pewnym sensie byciem wykorzystaną przez nią. Ostrzeżenia radykalnego feminizmu – że produkcja kobiecości jest często formą destrukcji *podmiotowości* – pozostają tutaj jak najbardziej w mocy. Z drugiej strony sama podmiotowość jest być może przeceniana – upłciowienie jest uczestnictwem w strukturach przemocy, ponieważ płeć, w takiej formie, w jakiej istnieje dzisiaj, jest nieuniknienie naznaczona tejże przemocy historią. Nie ma więc pragnienia upłciowienia – przynajmniej nie tu i teraz – które nie pozostaje w jej cieniu. Być może istnieje nadzieja na płeć poza tym mechanizmem, na inną jej formę i kształt, ale pozostaje ona odległa, a przez to nie zawsze może dać pocieszenie, którego szukają te, którym płci brakuje, które płci pragną. Nawet jeśli wiedzą przy tym doskonale, że to, czego szukają, może je również zranić; ten ból, chociaż nie przestaje być bólem, również może być upragniony.

Ten paradoks fantastycznie podejmuje Peters, pisząc o jednej ze swoich bohaterek:

> Reese nie wymyśliła zasad kobiecości, tylko je odziedziczyła, jak każda dziewczyna. Dlaczego to na niej miałoby ciążyć jarzmo doskonałego stosowania się do polityki feministycznej, która ledwo się nią zainteresowała? *The New York Times* regularnie publikuje felietony pióra znanych feministek, które raz za razem wykluczają jej przynależność do grona kobiet. Proszę bardzo. Reese zostanie sobie z boczku i będzie zbierać łomot, a każdy cios stanie się małą ilustracją jej miejsca w świecie, który bez względu na etykietę i tak dzieli płeć po staremu. No to proszę bardzo, Stanley, dajesz. Uderz. Pokaż jej, jak to jest być damą (Peters 2022, 81).

Ale jest w tym coś więcej niż tylko cicha kolaboracja z aparatem przemocy. Peters dotyka tego, co jest istotą relacji z transkobiecych marzeń o seksualnym uprzedmiotowieniu ze społecznymi ramami, w obrębie których płeć staje się czytelna i istotna. Okazuje się bowiem, że nie ma reprezentacji przymusowego przypisania do porządku kobiecości – nawet takich, które opierają są na głęboko esencjalistyczny sposobach rozumienia, czym płeć jest – niezawierających w sobie potencjału

na zmyślne transkobiece apropriacje, chociażby miały one przybierać postać uległości, a nie rewolucyjnej subwersji.

Dlatego też nie należy mylić tych apropriacji z liberalnymi snami o swobodzie autokreacji. Wybór ulegających trans kobiety nie jest wyrazem pełnej sprawczości, ale realizacją własnego pragnienia płci w warunkach, w których zarówno płeć, jak i pożądanie są nierozerwalnie związane z daleko wykraczającymi poza nie obiegami pożądania. Jeszcze raz powtarzam tutaj uwagę Awkward-Richa: nie ma to samo w sobie moralnej wagi; nic w tym inherentnie nie zasługuje na potępienie ani na pochwałę. Tego należy się trzymać, jeśli zależy nam na tym, aby mówić o transkobiecym pragnieniu bez dokonywania nań projekcji naszych politycznych nadziei i obaw, co nie oznacza odrzucania faktu, że są mnogie relacje, które nas z tym pragnieniem łączą.

Być może wtedy uda nam się wypracować język, w którym lepiej będzie dało się opisać bogactwo afektywnych relacji łączących trans kobiety z przestrzenią ich seksualności – także tej szczególnie niepokojącej. Być może wtedy znajdzie się lepszy sposób na opisanie mojej własnej zazdrości, którą podszyte było zarówno obrzydzenie, jak i lęk, którym zareagowałam na życzenia anonimowej transwestytki MK z *Sekstretów*. Zazdrość o to, że miała odwagę, żeby rzeczywiście się podporządkować. Mimo wszystko – nie negując w żaden sposób niebezpieczeństwa i politycznej problematyczności jej wyborów – podjęła próbę wzięcia we własne ręce mechanizmów produkcji płci, nie dlatego, żeby nad nimi zapanować, ale dlatego, że nie ma do nich dostępu inaczej niż przez otworzenie się na ich logikę.

Wykaz literatury

Alcoff, Linda Martín. 2018. *Rape and Resistance*. Cambridge: Polity Press.

Awkward-Rich, Cameron. 2017. „Trans, Feminism: Or, Reading like a Depressed Transsexual". *Signs* 42(4): 819–841.

Awkward-Rich, Cameron. 2022. *The Terrible We. Thinking With Trans Maladjustment*. Durham–London: Duke University Press.

Baer, Hannah. 2020. *The Trans Girl Suicide Museum*. Los Angeles: Hesse Press.

Bauer, Robin. 2014. *Queer BDSM Intimacies. Critical Consent and Pushing Boundaries*. New York: Palgrave MacMillan.

Bersani, Leo. 2012. „Czy odbytnica jest grobem?". Tłum. Michał Abel

Pelczar. W: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. London: Routledge.
Butler, Judith. 2020. *The Force of Non-violence*. London: Verso.
Campbell, Andy. 2020. *Bound Together. Leather, Sex, Archives, and Contemporary Art*. Manchester: Manchester University Press.
Chu, Andrea Long. 2018. „On Liking Women". *n+1*. https://www.nplusonemag.com/issue-30/essays/on-liking-women/.
Chu, Andrea Long. 2019. *Females*. London: Verso.
Cremin, Ciara. 2019. *The Man-Made Woman. The Dialectics of Cross--Dressing*. London: Pluto Press.
Despentes, Virginie. 2015. *Teoria King Konga*. Tłum. Anastazja Dwulit i Magdalena Kowalska. Warszawa: Feminoteka.
Dobrowolska, Anna. 2020. *Zawodowe dziewczyny. Prostytucja i praca seksualna w PRL*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
Freeman, Elizabeth. 2010. *Time Binds. Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham–London: Duke University Press.
Fournier, Lauren. 2021. *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing, and Criticism*. Cambridge–London: The MIT Press.
Gill-Peterson, Jules. 2018. *Histories of the Transgender Child*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
Gill-Peterson, Jules. 2021. *Estro Junkie*. https://sadbrowngirl.substack.com/p/estro-junkie.
Gordon, Avery. 2008. *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
Halberstam, Jack. 2018. *Przedziwna sztuka porażki*. Tłum. Mikołaj Denderski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
Heaney, Emma. 2018. *The New Woman. Literary Modernism, Queer Theory, and the Trans Feminine Allegory*. Evanston: Northwestern University Press.
Heaney, Emma. 2022. „Soft, Hard; Penetrable and Capable of Penetration: Bodies Against Cisness", lecture. https://www.youtube.com/watch?v=b_6Et18NqXs.
Jacobs, Laura A. 2020. „Hormones and Handcuffs. The Intersection of Transgender Identities, BDSM, and Polyamory". W *Sex, Sexuality and Trans Identities*, red. Gary J. Jacobson, Jan C. Niemira i Karalyn J. Violeta. London: Jessica Kingsley Publishers.
Jeffreys, Sheila. 1993. *The Lesbian Heresy*. Melbourne: Spinfex.
Kerner, Aaron. 2015. *Torture Porn in the Wake of 9/11. Horror, Exploitation, and the Cinema of Sensation*. New Brunswick–New Jersey–London: Rutgers University Press.

Khan, Ummni. 2014. *Vicarious Kinks. S/M in the Socio-Legal Imaginary*. Toronto: University of Toronto Press.

Klotz, Marcia. 2014. „'It's Not Really Porn': Insex and the Revolution in Technological Interactivity". W *Porn Archives*, red. Tim Dean, Steven Ruszczycky i David Squires. Durham–London: Duke University.

Mackay, Finn. 2021. *Female Masculinities and the Gender Wars. The Politics of Sex*. New York–London: I. B. Taurus.

MacKinnon, Catharine A. 1982. „Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory". *Signs: Journal of women in culture and society* 7(3): 515–544.

Malatino, Hil. 2022. *Side Affects. On Being Trans and Feeling Bad*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McPhee, Ruth. 2014. *Female Masochism in Film*. Farnham: Ashgate.

Miller, William Ian. 1990. *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law, and Society in Saga Iceland*. Chicago: University of Chicago Press.

Miriam, Kathy. 1993. „From Rage to All the Rage: Lesbian-Feminism Sadomasochism and the Politics of Memory". W *Unleashing Feminism. Critiquing Lesbian Sadomasochism in the Gay Nineties*, red. Irene Reti. Santa Cruz: HerBooks.

Mulvey, Laura. 2010. „Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne". Tłum. Jolanta Mach. W *Do utraty wzroku. Wybór tekstów*, red. Kamila Kuc i Lara Thompson. Kraków: Ha-Art.

Nichols, Jeanette, Pagano, Darlene, i Rossof, Margaret. 1982. „Is Sadomasochism Feminist? A Critique of the Samois Position". W *Against Sadomasochism*, red. Robin Ruth Linden. Palo Alto: Frog in the Wall.

O'Donnell, Katherine. 2020. „The Theological Basis for Trans-Exclusionary Radical Feminist Politics". W *Lesbian Feminism. Essays Opposing Global Heteropatriarchies*, red. Niharika Banerjea, Kath Browne, Eduarda Ferreira, Marta Olasik i Julie Podmore. London: Zed Books.

Paasonen, Susanna, Attwood, Feona, McKee, Alan, Mercer, John, i Smith, Clarissa. 2021. *Objectification. On the Difference between Sex and Sexism*. London: Routledge.

Peters, Torrey. 2022. *Trans i pół, bejbi*. Tłum. Aga Zano. Warszawa: WAB.

Preciado, Paul B. 2018. *Counter-Sexual Manifesto*. New York: Columbia University Press.

Preciado, Paul B. 2021a. *Testo ćpun. Seks, narkotyki i polityka w epoce farmakopornografii*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Preciado, Paul B. 2021b. *Pornotopia. Playboy, architektura i biopolityka*

w czasach zimnej wojny. Tłum. Grzegorz Piątek. Warszawa: Bęc Zmiana.
Puar, Jasbir. 2017. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times. Tenth Anniversary Expanded Edition*. Durham–London: Duke University Press.
Rubin, Gayle S. 2004. „Rozmyślając o seksie. Zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki seksualności". Tłum. Joanna Mizielińska. *Lewą Nogą* 16: 164–224.
Rutberg, Bo. 2022. *Sex Dolls at Sea: Imagined Histories of Sexual Technologies*. Cambridge: The MIT Press.
Samar, Rox. 2022. *Lesbian Potentiality and Feminist Media in the 1970s*. Durham–London: Duke University Press.
Scarry, Elaine. 2019. *Ból. Konstruowanie i dekonstruowanie świata w obliczu cierpienia*. Tłum. Joanna Bednarek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Schuller, Kyla. 2021. *The Trouble with White Women*. New York: Bold Type Books.
Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling*. Durham–London: Duke University Press.
Snorton, C. Riley. 2017. *Black on Both Sides. A Racial History of Trans Identity*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
Stanley, Eric A. 2021. *Atmospheres of Violence. Structuring Antagonism and the Trans/Queer Ungovernable*. Durham–London: Duke University Press.
Stusińska, Ewa. 2021. *Miła robótka. Polskie świerszczyki, harlekiny i porno z satelity*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
Sullivan, Mairead. 2022. *Lesbian Death*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
Raymond, Janice G. 1989. „Putting the Politics Back Into Lesbianism". *Women's Studies International Forum* 12(2): 146–159.
Warner, Alex Ellis. 2011. *Where Angels Fear to Tread. Feminism, Sex and the Problem of SM 1966–1993*. PhD Thesis: Rutgers University.
Williams, Linda. 1989. *Hard Core. Power, Pleasure, and the "Frenzy of the Visible"*. Berkley: University of California Press.
Wyatt, David R. 2009. *Slaves and Warriors in Medieval Britain and Ireland, 800–1200*. Leiden: Brill.
Zibrak, Arielle. 2021. *Guilty Pleasures*. New York: New York University Press.

J. SZPILKA – kulturoznawczyni, absolwentka IKP UW. Zajmuje się teorią queer, studiami trans, oraz badaniami nad seksualnością. Poza działalnością naukową zajmuje się również popularyzacją kultury trans i krytyką kulturową.

Dane adresowe:
email: jasszpilka@gmail.com

Cytowanie:
Szpilka, J. 2023. „Fantazje o byciu podawaną z rąk do rąk. Transkobiece marzenia o uprzedmiotowieniu jako mechanizm produkcji płci." *Praktyka Teoretyczna* 1(47): 17–46.
DOI: 10.19195/prt.2023.1.2

Author: J. Szpilka

Title: Fantasies of Being Passed from Hand to Hand. Transfeminine fantasies of objectification as a means for the production of gender

Abstract: This article is an attempt at the analysis of the relationship between trans feminine fantasies of extreme, sadomasochistic objectification in sexual relations, and social means of the production of gender. Using mixed methods (literary analysis, autotheory, and feminist critique) it situates the problem of sadomasochism and trans femininity within the context of patriarchal gender norms, but also within the context of the desire to embody these norms as a form of a gender affirmation. Rejecting trans-exclusionary proposals, it suggests the possibility to understand the trans feminine romance with objectification as an intentional strategy for seizing the means of the production of gender. However, to understand those strategies, one must look beyond frameworks which portray agency as being founded on a complete exclusion of submissiveness.

Keywords: BDSM, trans femininity, objectification, radical feminism, transgender

MARIA DĘBIŃSKA (ORCID: 0000-0003-2118-6337)

Inne fikcje albo otwieranie pigułki

Artykuł analizuje transfeministyczne eksperymenty pośrednio lub bezpośrednio inspirowane *Testo ćpunem* Paula B. Preciada: badanie molekularnych form kolonizacji przez Mary Maggic, próby dekolonizacji ginekologii podejmowane przez Gynepunk i projekt stawania się rośliną z pomocą chlorofilu realizowany przez kolektyw Quimera Rosa. W projektach tych przemysłowo produkowane molekuły stają się tworzywem dysydenckich i antytożsamościowych form ucieleśnienia. Na ich podstawie proponowany jest model transfeministycznego eksperymentu jako praktyki polegającej nie na reprodukcji, ale na mutacji.

Słowa kluczowe: eksperyment, hormony, biosztuka, transfeminizm

Etymologia słowa „eksperyment" odsyła jednocześnie do doświadczenia, testu i eksperta/świadka; łacińskie *experior* może znaczyć zarówno „testować, sprawdzić, dowieść", jak i „doświadczyć, cierpieć, być świadkiem". Pochodzi od słowa *peritus*, oznaczającego osobę doświadczoną albo eksperta. *Experimentum* można zatem rozumieć jako narzędzie czy metodę umożliwiającą doświadczanie, dowodzenie i stawanie się ekspertem. Świadczyć i doświadczać to dwie podstawowe funkcje w ramach eksperymentalnego układu wytwarzającego podmioty i przedmioty wiedzy naukowej, a rodzaj relacji między nimi zależy od rodzaju eksperymentu. Ta właśnie relacja jest przedmiotem niniejszego tekstu, w którym pojawią się eksperymenty naukowe, seksualne, narkotykowe i polityczne w różnych cielesnych i molekularnych układach.

Nowoczesna praktyka eksperymentu naukowego opiera się na licznych aktach separacji – mężczyzn od kobiet, podmiotów od przedmiotów, przestrzeni eksperymentu od przestrzeni społecznej, obiektywnych faktów od subiektywnego doświadczenia. W tym tekście przyglądam się innym eksperymentalnym praktykom skutkującym zmieszaniem tego, co miało zostać odseparowane, i wyciekaniem zmutowanych obiektów laboratoryjnych i naukowych narracji w inne społeczne rejony. Eksperyment Paula B. Preciada (mam tu na myśli zarówno praktykę przyjmowania testożelu, jak i książkę, która jest jej efektem) należy do tego nieczystego gatunku, w którym mieszają się teoria naukowa, narkotyki i osobista transformacja. Zamierzam potraktować go jako punkt wyjścia do poszukiwania feministycznego modelu eksperymentu poprzez analizę szeregu pokrewnych cielesno-tekstualnych praktyk inspirowanych książką Preciada i zaangażowanych w projekt tworzenia nowych, dysydenckich i subwersywnych form cielesności.

Wybór analizowanych praktyk jest podyktowany założeniem, że istotnym kontekstem dla eksperymentu Preciada i jednocześnie środowiskiem, na które wywarł najbardziej namacalny wpływ, był splot działających w Barcelonie i innych hiszpańskich miastach inicjatyw transfeministycznych i postpornograficznych, których sam Preciado był czynnym uczestnikiem (Egaña i Solá 2016; Oliver 2021). Jak pisze o *Testo ćpunie* Maria Llopis, jedna z protagonistek ruchu postpornograficznego w Barcelonie: „Teoria i mięso, czy jest coś bardziej postpornograficznego? Postpornografia jest właśnie tym" (Llopis 2010, 11). To, że wiele z tych inicjatyw ma miejsce w Barcelonie, wynika z lokalnej specyfiki miasta, w którym migranci, skłoty, pracownice seksualne i instytucje sztuki wspólnie tworzą środowisko przyjazne dla seksualno-politycznych eksperymentów. Analizowane w artykule praktyki artystyczno-naukowe nie są jednak lokalnym zjawiskiem, ale pro-

duktem globalnej cyrkulacji ruchów społecznych i feministycznych teorii.

Fakty/fikcje

Steven Shapin i Simon Schaffer w swojej przełomowej pracy *Leviathan and the Air-Pump* (1985) pokazują, że tym, co odróżnia nowoczesne eksperymenty naukowe od innych form czy narzędzi poznania, jest ich reprodukowalność – ich wyniki są znaczące tylko wtedy, kiedy można je powtórzyć. Praktyka eksperymentowania opiera się na technologiach umożliwiających jej reprodukcję, wypracowanych i rozpropagowanych w siedemnastym wieku przez Roberta Boyle'a. Technologie te są jednocześnie materialne – w eksperymencie uczestniczą specjalnie w tym celu skonstruowane przedmioty (jak na przykład pompa), i to ich zachowania dowodzą naukowych twierdzeń; społeczne – eksperyment odbywa się w publicznej przestrzeni, w której obserwacje mogą zostać potwierdzone przez grupę świadków; i tekstualne – eksperymentujący posługują się osobnym gatunkiem literackim, jakim jest raport z obserwacji, pozwalającym rozszerzyć grupę świadków na osoby nieobecne w przestrzeni eksperymentu. Jak piszą Shapin i Schaffer: „Jeśli replikacja jest technologią, która przekształca przekonania w wiedzę, to produkcja wiedzy zależy nie tylko od abstrakcyjnej wymiany papieru i idei, ale też od praktycznej społecznej regulacji ludzi i maszyn" (Shapin i Schaffer 1985, 281). Eksperymenty z pompą próżniową to według nich narodziny nowego urządzenia do wytwarzania faktów naukowych, które sięgają jedynie tak daleko, jak praktyka eksperymentowania.

Urządzenie do reprodukcji eksperymentów i replikacji ich wyników, a poprzez to – produkcji obiektywnych faktów naukowych, jest zatem zbiorem materialnych (w tym i społecznych) warunków, w których jedne stwierdzenia mają sens, a inne – nie. Pojęcie urządzenia wprowadził Michel Foucault, dla którego oznaczało układ relacji wewnątrz heterogenicznego zbioru „dyskursów, instytucji, form architektonicznych, regulacji, praw, środków administracyjnych, twierdzeń naukowych, propozycji filozoficznych, moralnych i filantropijnych – jednym słowem tego, co powiedziane, jak i tego, co niepowiedziane" (Foucault 1980, 194). Karen Barad przedstawia bardziej precyzyjny opis naukowego urządzenia na przykładzie fizyki-filozofii Nielsa Bohra i dochodzi do wniosku, że stanowi ono pewien rodzaj organizacji materialnej rzeczywistości, który określa, kto jest podmiotem, kto narzędziem, a kto przedmiotem badania; według niej role te nie istnieją poza konkretnym urządzeniem (Barad 2007).

Wykluczenie kobiet z przestrzeni eksperymentu doprowadziło do wytworzenia się pewnego nowego wzorca męskości i transformacji relacji między płciami.

Model eksperymentu wprowadzony przez Boyle'a opierał się na wspomnianych trzech technologiach, które – jak wszystkie technologie – przekształciły społeczno-materialną rzeczywistość, w której funkcjonowały. Jak pokazuje Elizabeth Potter, wykluczenie kobiet z przestrzeni eksperymentu doprowadziło do wytworzenia się pewnego nowego wzorca męskości i transformacji relacji między płciami (Potter 2001). Oddzielenie doświadczenia cielesnego od doświadczenia naukowego wymagało od obecnych w przestrzeni eksperymentu świadków praktykowania specyficznego rodzaju skromności, która była obsesją Boyle'a. „Skromny świadek" to pewna postawa moralna, która stawia fakty ponad współczuciem. Według Boyle'a, który w relacji Potter był osobą bardzo religijną i przenoszącą swój ascetyczny tryb życia na praktykę laboratoryjną, obecność kobiet w laboratorium zaburzała przebieg eksperymentów nie tylko dlatego, że mogły uwieść obecnych tam naukowców, ale również dlatego, że nie były w stanie przyjąć roli skromnych obserwatorek w nowym znaczeniu – protestowały przeciwko zabijaniu zwierząt podczas eksperymentów z pompą. Potter przywołuje historię jednego z eksperymentów zakłóconego przez kobiety domagające się wpuszczenia powietrza do pojemnika, w którym dusił się ptak, w związku z czym Boyle postanowił przeprowadzić eksperyment jeszcze raz, w nocy, pod nieobecność niepowołanych osób. Choć więc kobiety bywały obecne podczas eksperymentów, nie mogły zaświadczyć o faktach, których miały one dowodzić; Potter nie znalazła kobiecych podpisów pod żadnym z raportów Boyle'a (Potter 2001, 18).

Nowe technologie w postaci pompy próżniowej i raportu naukowego wytworzyły nowy podział ról społecznych w ramach eksperymentu: wybrani mężczyźni byli jego świadkami (nie dotyczyło to robotników obsługujących pompę), kobietom pozostawała rola gapiów, a zwierzętom – przedmiotów. Skromny świadek nie odczuwa bólu na widok torturowanych zwierząt, nie może też odczuwać przyjemności z eksperymentowania. W nowoczesnym modelu eksperymentu nie ma również miejsca na kolektywność, relacje pomiędzy świadkami eksperymentu zostają wymazane. Są oni poddawani indywidualnej ewaluacji: jakościowej (pod kątem moralności i wiarygodności) oraz ilościowej (im więcej świadków, tym bardziej wiarygodny wynik eksperymentu). Nic dziwnego, że na marginesach tego ascetycznego modelu pozostały rzesze nieskromnych świadków i świadkiń, które nie zamierzały podporządkowywać się cielesnej i emocjonalnej dyscyplinie narzuconej przez Boyle'a.

Historia narkotyczno-literackich autoeksperymentów, do której nawiązuje Preciado, jest długa i bogata. Pokazuje, jak nieszczelne jest eksperymentalne urządzenie: wystarczy przytoczyć Freuda eksperymenty

z heroiną, rowerową wycieczkę Alberta Hoffmanna czy skutki przygody Kena Keseya jako królika doświadczalnego w badaniach prowadzonych nad LSD przez CIA (Wolfe 1969). Mniej znane są podobne przecieki w historii badań nad hormonami, chociaż zdarzają się już w momencie ich odkrycia: Charles-Édouard Brown-Séquard, człowiek, który odkrył substancje nazywane dziś hormonami i uznał je za eliksir młodości, eksperymentował z przeszczepami zwierzęcych jąder u ludzi, a swoje teorie testował również na sobie (Brown-Séquard 1889). Choć jego metoda została wyśmiana, kiedy ogłosił ją pod koniec lat osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku, w latach dwudziestych dwudziestego wieku, za sprawą jego ucznia Serge'a Voronoffa (który również eksperymentował na własnym ciele), przyjęła się jako praktyka medyczna (Cuperschmid i de Campos 2007). Jądra małp, kóz i świnek morskich były wszczepiane starzejącym się mężczyznom, aby ich odmłodzić. Organy i substancje przekraczały więc granice pomiędzy badaczami i przedmiotami ich badań, a króliki doświadczalne uciekały z laboratoriów albo same przejmowały role badaczy, jak na przykład Michael Dillon, lekarz i pierwszy transmężczyzna, który poddał się terapii hormonalnej i napisał o tym książkę (Dillon 1946), czy Virginia Prince, doktorka farmakologii, transpłciowa aktywistka i założycielka czasopisma *Transvestia*.

„Skromny świadek" to zatem nie tylko pewna pozycja w ramach aparatu wytwarzania faktów naukowych, ale również pewien model męskości, relacji między płciami, relacji rasowych i międzygatunkowych. Jest on oparty na rozlicznych naukowych fikcjach, które zostają znaturalizowane i stają się częścią naukowego aparatu, wytwarzając efekt, który Latour nazywa czarną skrzynką. Według niego procedury naukowe są tak skuteczne, że nie pozwalają nam zobaczyć, iż stanowią rodzaj społecznej konwencji wykorzystującej całą masę nienaukowych założeń. Sam Latour powiela niektóre z nich – podczas lektury *Nigdy nie byliśmy nowocześni* (Latour 2011) (podobnie jak książki Shapina i Schaffera) można zupełnie przeoczyć fakt, że praktyka bycia świadkiem naukowych eksperymentów to jednocześnie uczestnictwo w spektaklu torturowania myszy i ptaków. Wszyscy oni w centrum eksperymentu stawiają pompę i reprodukują akt wywłaszczenia zwierzęcych ciał i wymazania ich cierpienia.

Przestrzeń laboratorium to miejsce, w którym żywe ciała traktuje się tak, jakby były już martwe – co jest jeszcze bardziej widoczne współcześnie, wraz z wprowadzeniem ścisłych protokołów dotyczących utylizacji organizmów laboratoryjnych, które zapewniają, że żadne nieludzkie ciało nie wyjdzie z laboratorium żywe i nie zanieczyści przestrzeni poza nim. Traktowanie zwierząt jak przedmiotów jest pierwszą z naukowych fikcji,

Traktowanie zwierząt jak przedmiotów jest pierwszą z naukowych fikcji, które demaskuje feministyczna krytyka eksperymentów naukowych i zawartych w nich przemocy i okrucieństwa.

które demaskuje feministyczna krytyka eksperymentów naukowych i zawartych w nich przemocy i okrucieństwa (Merchant 1983; 2013). Feministyczne badaczki podważają niewyartykułowane założenie, że zbadanie własności ciał wymaga ich uprzedniego wywłaszczenia i uprzedmiotowienia; jak piszą autorki pewnego głośnego raportu dotyczącego wiwisekcji: „Wątpliwe jest, czy fizjologom kiedykolwiek przyszło do głowy, że żaby zostały stworzone do czegokolwiek innego niż eksperymenty" (Lind-Af-Hageby i Schartau 2022).

Okoliczności powstania tego raportu są warte przytoczenia, bo wiążą się pośrednio również z historią hormonów. W 1902 roku dwie szwedzkie sufrażystki zapisały się na wykłady z fizjologii w University College London prowadzone przez Ernesta Starlinga – profesora, który badał między innymi substancje pobudzające organy do działania i ukuł na nie nazwę „hormony". Swoje obserwacje z prowadzonych przez niego wiwisekcji studentki opublikowały w 1903 roku w pamflecie, którego tytuł można przetłumaczyć jako „rzeźnia nauki" (*shambles of science*). Opisana została w nim między innymi historia brązowego teriera, który poddawany był wiwisekcji kilkukrotnie przez dwa miesiące, zanim został zabity podczas wykładu przez jednego ze studentów Starlinga. Upublicznienie tragicznej śmierci brązowego psa miało wiele skutków (nie ma tu miejsca na przytaczanie tej historii w całości), a jednym z nich było wzniesienie w 1907 roku w londyńskiej dzielnicy Battersea pomnika Brązowego Psa (z inicjatywy członkini Światowej Ligi Przeciwko Wiwisekcji) i umieszczenie na nim następującej inskrypcji:

> Pamięci brązowego teriera, psa zadręczonego na śmierć w laboratoriach University College w lutym 1903 roku po trwającej ponad dwa miesiące wiwisekcji i bycia przekazywanym z rąk jednego wiwisektora do drugiego aż do momentu, gdy śmierć go uwolniła. Również dla upamiętnienia 232 psów poddanych wiwisekcji w tym samym miejscu w roku 1902. Mężczyźni i kobiety z Anglii, jak długo te rzeczy będą jeszcze trwać?[1] (Wikipedia, *Brown Dog Affair*)

Napis oburzył studentów medycyny, którzy regularnie wzniecali zamieszki i próbowali zniszczyć pomnik. W jego obronie występowały sufrażystki pospołu z socjalistami i komunistami – współczucie dla psa

1 „In Memory of the Brown Terrier / Dog Done to Death in the Laboratories / of University College in February / 1903 after having endured Vivisection / extending over more than Two Months / and having been handed over from / one Vivisector to Another / Till Death came to his Release. Also in Memory of the 232 dogs / Vivisected at the same place during the year 1902. / Men and Women of England how long shall these Things be?".

będącego ofiarą medycznego establiszmentu doprowadziło do nieoczywistego sojuszu kobiet z klasy średniej z robotnikami, w których określenie *done to death* wzbudziło poczucie wspólnoty losu i solidarności z zadręczonym psem (*Gålmark 2000).* Po roku regularnych starć pomnik psa został usunięty.

Kolejną fikcją jest zatem separacja laboratorium z przestrzeni społecznej: to, co zostaje wystawione na pokaz w formie naukowego spektaklu, a co znika w czarnej skrzynce, jest decyzją polityczną. Karin Knorr Cetina pokazuje, że laboratorium jest miejscem, w którym to, co społeczne, wzmacnia się i zagęszcza (Cetina 1988). Bardziej szczegółowa topografia tej przestrzeni, nieograniczona tylko do quasi-obiektów i świadków, ale obejmująca również to, co nie trafia do naukowych raportów, pozwala ustalić rolę kobiet, zwierząt, robotników i pieniędzy w naukowym urządzeniu. Okazuje się wówczas, że laboratorium jest jednym z narzędzi wytwarzania społecznych hierarchii – wiedza naukowa zarezerwowana jest dla tych, którzy mogą być świadkami eksperymentu, a cała reszta może być tylko przedmiotem eksperymentowania.

Wymóg powtarzalności eksperymentu sprawia, że ciała są poddawane rozmaitym zabiegom, które pozwalają zamienić je na wymienialne przedmioty badań. Jednocześnie rola królików doświadczalnych przypada również ludzkim grupom i społecznościom, jak pokazuje historia dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej medycyny oraz eksperymentów na ludziach. Zapotrzebowanie na ciała do eksperymentów wywarło wpływ na rozmaite elementy instytucjonalno-politycznego porządku w koloniach i w metropoliach. Ciał do eksperymentów dostarczała gilotyna, co wpłynęło na poglądy europejskich lekarzy dotyczące kary śmierci, którzy w dziewiętnastym wieku zaczęli się na nią zapatrywać o wiele bardziej pozytywnie (Chamayou 2012). Można je było znaleźć w szpitalach, które z miejsc opieki nad ubogimi stały się miejscem badań medycznych. W Stanach Zjednoczonych lekarze mieli nieograniczony dostęp do ciał niewolników, natomiast po ich wyzwoleniu ciała zdobywali, wykradając je z cmentarzy czarnych społeczności – z tego powodu jeszcze w połowie dwudziestego wieku amerykańskie kliniki budowano w pobliżu czarnych gett (Washington 2006). Ciała czarnych i rdzennych kobiet wystawiane były na pokaz za życia i po śmierci, traktowane jako jednocześnie monstrualne i egzemplifikujące cielesne osobliwości właściwe dla ich rasy (Wieczorkiewicz 2013; Kühnast 2015). Cały kolonialny system działał jak czarna skrzynka, w której (żywe i martwe) ciała grup podporządkowanych zamieniały się w przedmioty badań.

Produktem naukowego urządzenia są więc reprodukowalne ciała-przedmioty o trwałych i mierzalnych właściwościach, które pozwalają

je klasyfikować. W ramach tego systemu powstają liczne hierarchie płciowe i rasowe, które przypisują podporządkowanym ciałom właściwości predysponujące je do stania się przedmiotami. Dlatego Maria Lugones twierdzi, że w globalnym, kolonialnym systemie płcie są co najmniej cztery (Lugones 2007): czarne i białe kobiety, czarni i biali mężczyźni. Należą do różnych kategorii, przypisuje się im różne cechy i role, więc trudno mówić o dwóch płciach. System wytwarza zatem różnice rasowe, płciowe i gatunkowe, ale sama praktyka eksperymentowania nieustannie je podważa – eksperymenty na czarnych niewolnicach posłużą do leczenia białych kobiet, a zwierzęce jądra do odmłodzenia białych mężczyzn. Fikcja płci i rasy jest potrzebna, żeby pojawiły się ciała-przedmioty, jednak rezultaty eksperymentów można ekstrapolować na inne rasy, płcie czy gatunki.

Z przedstawionych wywodów łatwo można wywnioskować, że sama reprodukowalność eksperymentów również jest naukową fikcją – użyteczną w pewnych sytuacjach, ale będącą produktem opisanego procesu uprzedmiotowienia i wywłaszczenia podporządkowanych ciał. Jej utrzymanie jest możliwe tylko przy założeniu, że ciała zachowują się jak martwe przedmioty. Założenie reprodukowalności wyklucza to, co cechuje żywe ciała, czyli ewolucję, której zasadą jest przypadek, zakłócenie, mutacja. Choć działanie czarnej skrzynki wydaje się przezroczyste, jej historia pokazuje, że od początku było ono przedmiotem sporów, a jej zamknięcie odbywało się na drodze przemocy. Gdyby w czarnej skrzynce znajdował się tylko mechaniczny algorytm, reprodukcja byłaby możliwa, jednak w żywych systemach zawsze są błędy, a produktem ubocznym replikacji zawsze są mutacje. Według Latoura czarna skrzynka ukrywa proces hybrydyzacji natury i kultury, ale wydaje się, że trafniejszą metaforą byłaby właśnie mutacja, rozumiana jako zakłócenie w procesie odtwarzania i reprodukowania informacji. Dalej przedstawiam kilka prób stworzenia innych somatycznych fikcji, które mają na celu otworzenie i przemeblowanie czarnej skrzynki.

Wszystkie naukowe fakty zwierają w sobie element fikcji; odpowiedzią na dominujące naukowe fikcje nie mogą być więc „prawdziwe" fakty, ale lepsze fikcje i lepsze spektakle. Nie chodzi o to, że dotychczasowe reprezentacje naukowe są nieprawdziwe, bo nie biorą czegoś pod uwagę. Problemem jest raczej to, że są oparte na przemocy i na koncepcji reprodukcji, która uniemożliwia uwzględnienie mutacji i zakłócenia jako niezbędnych elementów procesu poznania. Opisane dalej feministyczne eksperymenty proponują inny podział ról w ramach eksperymentalnego urządzenia, rekonfigurując relacje pomiędzy badanymi, badaczkami i narzędziami badania. Inspirowane są w równej mierze tekstami Preciada, co

koncepcjami Donny Haraway, która jako pierwsza zdekonstruowała figurę skromnego świadka i w jej miejsce zaproponowała inną cybernetyczną koncepcję – stawania się cyborgiem. Przywoływane artystki i performerki postanowiły zrealizować scenariusz napisany przez Haraway i stać się przedmiotem własnych eksperymentów.

Estroświat Mary Maggic

Housewives Making Drugs (Maggic, Houseviwes), czyli „gospodynie domowe produkujące lekarstwa/narkotyki", to krótki film bioartystki Mary Maggic nawiązujący do konwencji amerykańskich sitcomów i programów kulinarnych. W obliczu rosnących kosztów hormonalnej terapii zastępczej, utrudnionego dostępu do opieki zdrowotnej i wzmożonego ataku na prawa osób transpłciowych (akcja toczy się w Stanach Zjednoczonych za prezydentury Donalda Trumpa, kiedy dostęp do usług zdrowotnych w ramach ubezpieczenia został utrudniony) dwie transpłciowe kobiety postanawiają same wyprodukować niezbędny im estrogen. Na kuchennym blacie, z pastelowymi kuchennymi szafkami w tle, używają własnoręcznie zrobionej kolumny do chromatografii, żeby wyizolować estrogen z własnego moczu. Kolumna służy do filtrowania i składa się z ogólnie dostępnych elementów: warstwy filtrów do papierosów i warstwy żelu krzemionkowego, czyli substancji wchłaniającej wodę, powszechnie używanej do regulacji wilgotności. Hormony zostają uwięzione w kolumnie, a następnie przepłukane metanolem do plastykowej probówki. Po odparowaniu metanolu na jej dnie pozostaje brązowy osad – wyizolowane hormony. Gospodyniom kibicuje publiczność wydająca okrzyki zachwytu bądź zdziwienia. Na zakończenie programu do próbówki z hormonami bohaterki dolewają gin, rozlewają drinka do kieliszków i zapraszają publiczność na szoty z estro-ginu.

Pierwsze skojarzenie ze słowem *housewife* to oczywiście biała amerykańska gospodyni domowa opisana przez Betty Friedan w *Mistyce kobiecości* (Friedan 2020) oraz jej rozmaite filmowe i literackie wcielenia. Kuchnia w domu na przedmieściach to swoisty panoptykon, przestrzeń wytwarzania białej amerykańskiej kobiecości jako znormalizowanej i czytelnej formy liberalnej podmiotowości. Tam kiszą się sfrustrowane pragnienia i krzepną płciowe i rasowe hierarchie; kuchnia to środowisko zanieczyszczone toksyczną fantazją (Berlant 2011a) o szczęśliwej monogamicznej heteroseksualności. Natomiast dwuznaczność słowa *drugs* sprawia, że film wywołuje wiele innych skojarzeń. Oprócz farmakologicznych protez pozwalających wytrwać w kuchni białym kobietom z klasy

Kuchnia to środowisko zanieczyszczone toksyczną fantazją o szczęśliwej monogamicznej heteroseksualności.

średniej przywołuje również historię testowania pigułki antykoncepcyjnej wśród portorykańskich mieszkanek budownictwa społecznego opisane przez Preciada w *Testo ćpunie* oraz sceny w kuchni latynoskich bohaterek serialu *Orange Is the New Black*, w której odbywało się ważenie i pakowanie narkotyków. Tam nie było miejsca na heteroseksualny romans – wyzysk kobiecej pracy odbywał się w sposób jawny i nieosłodzony żadną fantazją.

Jak pokazuje Preciado, nowoczesna kuchnia – i ta na białych przedmieściach, i ta w budownictwie socjalnym – była przestrzenią społecznych i farmakologicznych eksperymentów, w których testowano skuteczność patriarchatu, rasizmu i przymusowej heteroseksualności jako narzędzi kolonizacji ciał przez kapitał w postaci przemysłowo produkowanych molekuł. W kuchni zbiegają się rozmaite technologie – nadzoru, konsumpcji, reprodukcji – stanowiące środki produkcji liberalnej podmiotowości o czytelnej tożsamości płciowej, rasowej, seksualnej. Projekt Mary Maggic eksploruje fantazję o przejęciu nad nimi kontroli i pokazuje, że trzeba zacząć od dekolonizacji kuchni jako przestrzeni reprodukcji. Odzyskiwanie kuchni pozwala przekształcić molekularne technologie nadzoru w narzędzia wyrwania płci z binarnego porządku, odzyskania przyjemności eksperymentowania i kolektywizacji praktyk intoksykacji. Staje się ona laboratorium, w którym dystrybucja ról, przyjemności i ryzyka odbywa się w zupełnie inny sposób niż w kapitalistycznych laboratoriach naukowych: nie ma podziału między badaczkami a badanymi, eksperymentowanie jest przyjemne dla wszystkich, ryzyko jest podejmowane świadomie i konsensualnie.

Kolumna do izolacji hormonów to jeden z wielu projektów Mary Maggic poświęconych hormonom i molekularnej kolonizacji; artystka za cel stawia sobie „otwarcie pigułki", czyli najczarniejszej z czarnych skrzynek. Próby te prowadzą ją w różnych kierunkach: w stronę feromonowych obrzędów, budowania schronów-świątyń, włączania rytuału do procesu naukowego i sztuki do praktyki badawczej. Metodą Maggic jest publiczne amatorstwo – kolektywna praktyka eksperymentowania otwarta na uczenie się na błędach i publiczne popełnianie pomyłek. Jej projekty eksplorują różne obszary Estroświata – czyli świata skolonizowanego przez przemysłowo wyprodukowane molekuły: hormony i ksenohormony. Jak pisze na swojej stronie:

> Jednocześnie złowieszczy i niezauważalny hiperobiekt dzisiejszej brutalnej rzeczywistości, *Estroworld* jest fikcyjnym korporacyjnym konglomeratem przemysłu petrochemicznego, rolniczego i farmaceutycznego, którego produktów i molekularnych odpadów nie jesteśmy w stanie uniknąć. Wiele z tych produk-

> tów zaspokaja potrzeby naszej materialistycznej konsumpcyjnej kultury – opartej na idei piękna, sterylności, plastyczności i czystości – odwracając uwagę od obecnego stanu ruiny naszej planety lub obiecując przed nim ochronę. Te chemiczne mikrozanieczyszczenia, których nie pozwalają nam zobaczyć ich niewielkie rozmiary, ale także konglomeraty, które sieją spustoszenie na ziemi, aby nam je sprzedać, są częścią dzisiejszej surowej rzeczywistości życia w toksycznym świecie (Maggic, Estroworld).

Estroworld to świat skolonizowany w równym stopniu przez molekuły i obrazy – internetowa wystawa pod tym samym tytułem migocze reklamami obiecującymi dostęp do idealnego ciała poprzez konsumpcję hormonów; infekcja odbywa się poprzez interfejs. Maggic skupia się nie tylko na samych substancjach, ale też na ciałach skonstruowanych tak, że mogą wchodzić z nimi w interakcje. Pokazuje, jak estrogeny i ksenohormony na różne sposoby podważają bądź przesuwają płciowe i gatunkowe granice, jak kształtują nasze relacje z ludzkim i nieludzkim środowiskiem.

Receptory estrogenu wyewoluowały około 400–500 milionów lat temu i posiadają je wszystkie kręgowce (Thornton, Need i Crews 2003; Eick i Thornton 2011); ponieważ są tak stare – są też mało selektywne, tzn. wiele cząsteczek może się z nimi połączyć. Stąd dość powszechna podatność organizmów na obecność ksenohormonów w środowisku – nie tylko produktów metabolizmu rozmaitych substancji farmakologicznych, które dostają się tam w ludzkim moczu, ale również dużej liczby produktów przemysłowych, takich jak plastik czy pestycydy. Od kilku dekad wiadomo, że przemysłowo produkowane substancje, które zanieczyszczają ziemskie ekosystemy, łączą się z ludzkimi i nieludzkimi receptorami, powodując mutacje. Życie w toksycznym środowisku i toksycznych ciałach jest według Maggic źródłem podwójnej traumy: kolonizacji przez toksyny, które wywołują choroby, mutacje, nowotwory, i alienacji rozumianej jako indywidualizacja odpowiedzialności za własne zdrowie. Mamy przepuszczalne ciała, które umożliwiają nam wymianę oraz kontakt ze światem, i jesteśmy stawiane przed niemożliwym zadaniem kontrolowania tego, co je przenika.

Molekularna kolonizacja obejmuje wszystkie ciała posiadające receptory estrogenu, niezależnie od płci, rasy czy gatunku. Chemiczne zanieczyszczenie to proces semiotyczny, w którym zachodzi przepływ informacji między molekułą a receptorem; przebiega on w poprzek podziałów na ludzi i zwierzęta, kobiety i mężczyzn. Jest zjawiskiem transgatunkowym, transpłciowym i transmolekularnym, co otwiera je na próby przejęcia i skłirowania (Hayward 2014; Pollock 2016). Odpowiedzią na

przemoc molekularnej kolonizacji jest według Maggic hakowanie, czyli przechwytywanie i transformowanie molekularnych, społecznych i symbolicznych kodów, które rozumie jako rodzaj działalności światotwórczej, analogicznej do praktyki, którą Haraway nazywa *worlding* albo *becoming worldly* – nie za Heideggerem, ale za Preciadem (Haraway 2008, 3). Hakowanie kodów biologicznych czy komputerowych jest ingerencją w zachodzące procesy semiozy – Maggic posługuje się tym pojęciem, żeby uwidocznić relacje pomiędzy biologią a fikcją, molekułami a symbolami. W projektach Maggic molekuły i symbole są wyjmowane z ich kolonialnego kontekstu i umieszczane w nowych, otwartych konfiguracjach. Zmiana na poziomie molekularnym powoduje zmianę na poziomie społecznym i symbolicznym.

Maggic z artystycznym rozmachem wprowadza w życie sposoby myślenia i badania postulowane również w niektórych obszarach nauki, w których Evelyn Fox Keller zauważa zmianę paradygmatu. W informatyce coraz częściej zakłada się, że proces obliczeniowy jest zawsze ucieleśniony w jednostkach, które wchodzą ze sobą w interakcje. W robotyce bierze się pod uwagę społeczny kontekst, w którym funkcjonują roboty. W chemii – molekuły traktowane są jako podejmujące decyzje oparte na dostępnej informacji. To wszystko prowadzi według Keller do „powstania nowej kultury epistemicznej, w której forma jest zawsze materialna, a materia zawsze naładowana informacją" (Keller 2011, 175). Kody nie dają się już zatem abstrahować z materii, a praktykę kodowania zastępuje proces semiozy determinowany materialnymi warunkami, w jakich zachodzi. Dlatego ten obszar chemii, który zajmuje się badaniem oddziaływań pomiędzy molekułami i procesami samoorganizacji materii organicznej, Keller nazywa „nauką o poinformowanej materii".

Mutacja, pomyłka w procesie replikacji kodu – to zatem różnica, która robi różnicę (Bateson 1972, 313). Choć hormony oddziałują na wszystkie tkanki zwierzęcych organizmów, fakt, że są tak silnie kojarzone z płcią, sprawia, że obecność ksenoestrogenów w środowisku jest źródłem paniki moralnej. Maggic, za Ianem Hackingiem, Anne Fausto-Sterling i innymi badaczkami (Hacking 1983; Fausto-Sterling 2000; Hird 2000; Roughgarden 2009), traktuje „hormony płciowe" jako rodzaj naukowej fikcji, skonstruowanej na potrzeby binarnego płciowo społeczeństwa. Choć więc mutacje i wynikające z nich choroby są źródłem traumy, Maggic widzi w nich również szansę na dekolonizację natury poprzez jej denaturalizację. Inspiracją jest dla niej artykuł o samozapładniających się rybach, które naukowcy nazywają *hopeful monsters*, czyli niosącymi nadzieję potworami (Svensson et al. 2016). Odejście od normatywnej koncepcji natury i akcep-

tacja jej potworności stanowi dla Maggic również źródło nadziei i obietnicę możliwości kłirowego życia (Haraway 1991).

W swoich projektach Mary Maggic tworzy przestrzeń dla cyborgów i potworów opisanych przez Donnę Haraway. Cyborg żyje w świecie pozbawionym niewinności, w którym umiejętność poruszania się polega na zrozumieniu „połączeń pomiędzy informatyką, biologią i ekonomią – i pokrewieństwa chipa, genu, nasienia, bomby, rodowodu, ekosystemu i bazy danych" (Haraway 1997). Maggic pokazuje, że na poziomie molekuł wszystkie jesteśmy cyborgami, a listę naszych składników można wyczytać z naszego moczu. Stawia znak równości pomiędzy toksycznością, kłirowością a obcością i pyta uczestniczki swoich warsztatów, czy chciałyby być jeszcze bardziej obce, niż już są. Skoro nasze ciała są skażonymi produktami ubocznymi molekularnych technologii, równie dobrze możemy je przejąć. Maggic oswaja nas więc z naszą własną toksycznością po to, aby ją zrytualizować, stworzyć scenografie i choreografie dla kolektywnych hormonalnych rytuałów. Poszukuje przestrzeni eksperymentacji, która jest ucieleśniona, polityczna i przyjemna, nie tylko w kuchni, ale również w postindustrialnych ruinach.

Natura, podobnie jak liberalna podmiotowość, jest czymś, czego nie możemy nie chcieć – twierdzi Haraway, parafrazując Gayatri Chakravorty Spivak (Haraway 1991, 296). Maggic szuka wyjścia z tej pułapki podwójnej toksycznej fantazji – marzenia o liberalnej podmiotowości, która realizuje się w romansie hetero- albo homonormatywności i więzi nas w kuchni, czyli sprywatyzowanej przestrzeni konsumpcji; i fantazji o naturze, która konfrontuje nas z faktem, że składamy się z metali ciężkich i plastiku. Projekty Maggic osadzone są w tekstach Preciada i Haraway; badają relacje pomiędzy tekstualnymi, społecznymi i materialnymi technologiami wytwarzania ciał. Pokazują, że obietnice potworów i manifest cyborgów to radioaktywne fikcje, które wyciekają do społecznej przestrzeni, robiąc różnicę, zniekształcając binarne kody i wywołując mutacje na wszystkich poziomach. „Nasze ciała zmieniają się szybciej, niż społeczeństwo jest w stanie pojąć" – twierdzi Maggic i różnymi sposobami odzyskuje Estroświat, aby z jego odpadów stworzyć nowe somatyczne fikcje.

Obietnice potworów i manifest cyborgów to radioaktywne fikcje, które wyciekają do społecznej przestrzeni, robiąc różnicę, zniekształcając binarne kody i wywołując mutacje na wszystkich poziomach.

Radioaktywne dziwki dekolonizują ginekologię

> Od ekspansji informacji po mutację urządzeń [*dispositifs*] – chcemy zhakować i przekodować wszystko, co jest statyczne i zaprogramowane przez społeczne

i technologiczne narzucenie [*imposition*].
Blenda uranowa jest wstrzykiwana do naszych żył jako antidotum na otaczającą nas heteropatriarchalną arogancję. Zakłócenie, transhackfeministyczne elektroniczne zniekształcenie.
(…)
Natura nie różni się od technologii,
natura była dla czarownic tym, czym technonauka jest dla nas, czarownic-cyborgów.
Infiltrujemy maszynę naszymi rękami, potem i rozproszoną uwagą,
przygotowujemy się do niedokładnej weryfikacji tam, gdzie pozorny błąd jest pożądany,
gdzie zawodzimy, pieprzymy, jesteśmy.
Jesteśmy zajawionymi kurwami,
sukami-cyborgami.
Pożeramy Haraway i Asimova,
Preciada i podręczniki Pythona,
Itziar Zigę i Neila Stephensona,
Margulis i Despentes,
hackmeetingi i warsztaty transfeministyczne,
DIY elektronikę i seksualny brikolaż;
chłoniemy PDF-y teorii elektroniki i słuchamy otaczającej nas psychofonii:
czytamy i projektujemy obwody,
i eksperymentujemy z nimi w naszych ciałach (…) (Pechblenda, *tRANS hACK fEMINISt*).

Gynepunk to ginekologiczna samoobsługa, cyberpunkowe *reality show*, BDSM jako praktyka żałoby. To projekt badawczy, który powstał w wyniku osobistych doświadczeń uczestniczek w gabinetach ginekologicznych. Ma dostarczyć kobietom narzędzi do odzyskania cielesnej autonomii, ale obejmuje również badania nad historią ginekologii. Tworzy performatywne praktyki dekolonizacji ginekologii i praktyczne techniki samobadania. Jego celem jest odzyskanie ciała, które według jednej z twórczyń projektu „stało się obcą technologią". Gynepunk to uczenie się na nowo oglądania i dotykania własnego ciała, poznawania go i słuchania; odzyskiwanie technologii, która nie jest przeciwstawiona naturze, lecz się w niej zawiera. To destygmatyzacja cielesnych wydzielin i mikroorganizmów, które w nas żyją. To odejście od nowoczesnej koncepcji zdrowia opartej na sterylizacji, zabijaniu i usuwaniu obcych ciał oraz dążenie do zdrowia rozumianego jako możliwość życia z własną chorobą. Jak mówi podczas jednego z warsztatów Klau Kinki, inicjatorka projektu: „Gynepunk to narzędzie cielesnej rewolucji, zdecentralizowane, zdelo-

kalizowane, zmutowane i wiralne" (Feminist Publishing and Tech Speaker Series 2022).

Gynepunk działał w Barcelonie i jej okolicach przez większość drugiej dekady dwudziestego pierwszego wieku. Przez kilka lat swoją siedzibę miał w Calafou, opuszczonej fabryce, którą w 2011 roku przejęła grupa anarchistycznych hakerów i osób związanych z ruchem skłoterskim w Barcelonie. Calafou ochrzciło się jako ekoindustrialna kolonia postkapitalistyczna i do tej pory gości rozmaite hakerskie inicjatywy. Tam przez kilka lat odbywały się zloty czarownic, performanse, rytuały, warsztaty z budowania mikroskopów z elektronicznych odpadów, samodzielnych sposobów testowania krwi, śluzu, moczu i domowej produkcji lubrykantów. Gynepunk promieniował na Barcelonę, Galicję i południową Francję, wchodził w sojusze i współpracę z artystkami takimi jak Mary Maggic czy kolektyw Quimera Rosa.

Jednym z pierwszych zadań, jakie postawiły sobie twórczynie Gynepunk, było odzyskanie historii kobiet, których cierpienie stało się fundamentem nowoczesnej ginekologii. James Marion Sims, uważany za jednego z jej ojców założycieli, żył w dziewiętnastym wieku w Alabamie i posiadał plantację bawełny. Dostęp do ciał niewolnic pozwolił mu na prowadzenie eksperymentów ginekologicznych, które polegały głównie na operowaniu czarnych kobiet bez znieczulenia. Znamy imiona trzech z nich: Anarcha, Lucy i Betsy, i wiemy, że każda z nich przez kilka lat między 1840 a 1850 rokiem była poddawana wielokrotnym operacjom ginekologicznym. Gynepunk zaczął się od rytuałów upamiętniających przemoc, której doświadczyły. Na jednym z nagrań (DIYSECT 2016) dokumentujących wydarzenie *Hack the Earth* w 2016 roku zarejestrowane są fragmenty performansu Klau Kinky, podczas którego przypina sobie igłami do piersi kartki z imionami Anarchy, Lucy i Betsy, pisze je czerwoną farbą na swoim ciele, rozsmarowuje farbę na brzuchu i udach, wije się w bolesnych konwulsjach. Oglądając Klau, ma się wrażenie, że weszły w nią duchy torturowanych niewolnic.

Historia medycznej przemocy została udokumentowana na stronie Anarchagland. Gynepunk w swoich warsztatach i performansach w centrum stawia kobiece ciała, których dekolonizacja wymaga również zmiany języka, dlatego między innymi postanowiły przemianować gruczoły przedsionkowe mniejsze, nazywane gruczołami Skenego (brytyjskiego ginekologa), na gruczoły Anarchy. Jak twierdzą na swojej stronie „Nie chcę nazywać gruczołu, który sprawia, że ejakuluję rzeki przyjemności, imieniem kolesia, który twierdzi, że »odkrył« jakąś część mojego ciała" (Anarchagland). Imieniem Anarchy nazwano również feministyczny serwer, na którym można znaleźć dokumentację zlotów transfemini-

stycznych hakerek i praktyczne informacje dotyczące tworzenia feministycznej infrastruktury w Internecie.

W gynepunkowych eksperymentach ciała są równie ważne jak systemy operacyjne, a budowanie feministycznej infrastruktury badawczej zaczyna się w Internecie. Z ich inicjatywy w latach 2014–2022 odbywały się międzynarodowe zloty transfeministycznych hakerek (Anarchaserver), podczas których wymiana wiedzy dotyczyła hakowania systemów komputerowych, biologicznych i społecznych. Gynepunk był silnie umocowany w lokalnych ruchach transfeministycznych, korzystał z infrastruktury barcelońskich instytucji sztuki i ruchu skłoterskiego, ale promieniował wszędzie tam, gdzie osoby próbowały hakowanie zamienić w działalność światotwórczą.

Innym projektem Gynepunk była Pechblenda, czyli mobilne laboratorium ginekologiczne, które miało dostarczać narzędzi ginekologicznej samodiagnozy i eksperymentowania z własnym ciałem. Jego autorki stawiały sobie za cel hakowanie systemów komputerowych i biologicznych oraz otwarcie dostępu do praktyk laboratoryjnych osobom, które go nie mają. Udało im się stworzyć otwarte na modyfikacje projekty mikroskopu, wziernika i centryfugi – biologia stała się dla nich przestrzenią, do której wprowadziły praktyki wzięte ze społeczności hakerów i ruchów związanych z wolnym oprogramowaniem. Pechblenda łączyła eksperymenty cielesne i elektroniczne, zajmowała się odzyskiwaniem przyjemności z poznawania własnych ciał i analizą systemów społecznych, w których rozmaite grupy osób mają utrudniony dostęp do medycyny głównego nurtu (na przykład migrantki, pracownice seksualne, osoby transpłciowe).

Inny bioartystyczny kolektyw często współpracujący z Gynepunk to działająca w Barcelonie Quimera Rosa – Różowa Chimera. Nazwa zaczerpnięta jest od Donny Haraway i wskazuje na obszar praktyk bioartystycznych kolektywu, który zajmuje się wytwarzaniem hybryd i cyborgów w ramach biotechnologicznych performansów. W projekcie zatytułowanym: „Moja choroba jest dziełem sztuki" postanowiły zhakować terapię fotodynamiczną stosowaną w leczeniu zmian wywołanych przez wirusa HPV. Polega ona na aktywacji fotoczułych molekuł, która wywołuje śmierć zainfekowanych komórek (apoptozę). Quimera w swoim projekcie również odwołuje się do praktyki otwierania czarnej skrzynki – celem jest upublicznienie wiedzy dotyczącej tej metody i jednocześnie stworzenie eksperymentalnej kontrpubliczności, „krytycznej masy użytkowniczek-ekspertek", która mogłaby wejść w dialog z instytucjami odpowiedzialnymi za ochronę zdrowia. Członkinie Quimery odwołują się wprost do strategii aktywistów ACT UP (Reed 2005) i walki

o udostępnienie badań nad lekami na AIDS w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Jednocześnie chodzi o zdjęcie tabu z chorych ciał i uznanie, że ciało zawsze jest chore, a choroba jest nieodłączną częścią życia – podobnie jak w przypadku aktywizmu dotyczącego AIDS, dekonstrukcja normatywnego ideału zdrowego ciała jest warunkiem powodzenia projektu.

Odzyskiwanie ciał przez Gynepunk polegało między innymi na prowadzeniu warsztatów, podczas których wspólnie poznawano techniki samobadania – badania szyjki macicy za pomocą samodzielnie zrobionych mikroskopów czy używania czerwonej kapusty do sprawdzania pH pochwy – oraz testowano niefarmakologiczne sposoby leczenia infekcji intymnych (na przykład leczenie kandydozy za pomocą rozcieńczonego octu jabłkowego czy przywracanie odpowiedniego pH za pomocą jogurtu). Oprócz praktycznych sposobów na wykrywanie i leczenie infekcji podczas warsztatów można było zrobić jogurt z własnych bakterii albo nawiązać bardziej intymny kontakt z własnymi wydzielinami poprzez taniec czy medytację.

Jednym z projektów było tworzenie prostetycznych instrumentów muzycznych na styku ciał i elektroniki:

> Warsztat hybrydyzuje eksperymentalne brzmienie NOISE z performatywnością gatunków. Obie formy ekspresji wytwarzają i są wolnymi, otwartymi i hakowalnymi technologiami. Ze szczególnym naciskiem na technologiczne przywłaszczenie, DIY zrób to sam, zrób to z innymi DIWO będzie kolektywnie tworzyć obiekty i urządzenia domowej roboty, które produkują hałas jako narzędzia resygnifikacji naszej relacji z technologią (Pechblenda 2016).

Słuchanie ciała ma w tym przypadku charakter dosłowny: jego różne kody są poddawane transkrypcji, a wysyłane przez nie sygnały elektryczne tłumaczone są na dźwięki. Projekt oparty na analogicznym założeniu zrealizował wspomniany już wyżej barceloński kolektyw Quimera Rosa, który performans traktuje jako podstawowe narzędzie odzyskiwania ciał, narracji i molekuł. Quimera, podobnie jak Gynepunk, dąży do redefinicji czarownictwa jako kolektywnej praktyki, w której łączą się sztuka, polityka, nauka i seksualność. W swoich performansach nawiązuje do sabatów czarownic i do cyberpunkowej estetyki *science fiction* z lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku. W performansie *Sexus*, poświęconym trzem replikantkom z filmu *Łowca androidów* (Quimera Rosa 2014), używa rekwizytów i praktyk zaczerpniętych z BDSM jako narzędzi naukowo-artystycznej eksperymentacji. Ciała uczestniczek performansu, podłączone do elektronicznych protez i seksualnych zabawek, stają się

instrumentami muzycznymi. Dotyk pomiędzy ciałami jest rejestrowany za pomocą elektrochemicznych urządzeń i tworzy rodzaj „cyborgicznej synestezji", translacji pomiędzy zmysłami.

W projektach Quimery i Gynepunk dekolonizacja odbywa się poprzez hakowanie ciał, systemów komputerowych i narracji – przechwytywanie i przepisywanie kodów wytwarza nowe formy doświadczania i poznawania ciał oraz nowe rodzaje relacji pomiędzy nimi. Otwieranie czarnej skrzynki to otwieranie ciała i poznawanie go poza dominującym binarnym skryptem zdrowia i choroby, bólu i przyjemności, jak również poza dominującą hierarchią określającą jego dostęp do rozmaitych technologii.

Otwieranie czarnej skrzynki to otwieranie ciała i poznawanie go poza dominującym binarnym skryptem zdrowia i choroby, bólu i przyjemności, jak również poza dominującą hierarchią określającą jego dostęp do rozmaitych technologii.

Transmutacje

Jak tłumaczą na swojej stronie twórczynie Pechblendy (Pechblenda, Manifiesto), blenda uranowa to naturalnie występująca ruda uranu, najcięższego z pierwiastków naturalnie występujących na ziemi. Słowo „Pechblenda" pochodzi z niemieckiego i dotyczy wyglądu tej rudy (*Pech* – smoła, *blenden* – świecić), która stanowiła przedmiot badań Marii Skłodowskiej-Curie – jednej z matronek Pechblendy. Jak pisze Haraway: „Uran to pierwiastek o najwyższej liczbie atomowej, spośród tych, które naturalnie występują na Ziemi – 92. Uran jest miejscem, w którym zatrzymała się ewolucja pierwiastków tworzących Układ słoneczny. W tym sensie uran stanowi swego rodzaju »naturalną granicę« także dla rodziny ziemskich pierwiastków" (Haraway 1997, 54). Za tą granicą na tablicy Mendelejewa znajdziemy produkty przemysłu nuklearnego. Pechblenda ma być źródłem transfeministycznych zniekształceń, toksycznym elementem rozbijającym dotychczasowe połączenia, błędem w systemie.

Uran to również planeta, na której Preciado miał mieszkanie – w swoim śnie o międzygwiezdnym rynku nieruchomości – i która od tamtej pory go wzywa (Preciado 2022). Mitologiczny Uran, pożerający swoje potomstwo i przez to wykastrowany przez Kronosa, został pierwszym patronem osób, które później zaczęto nazywać homoseksualnymi. Dziewiętnastowieczny pisarz i aktywista Karl Heinrich Ulrichs definiował Urningów jako „kobiece dusze w męskich ciałach" – sam siebie do nich zaliczając. Preciado przywołuje wystąpienie Ulrichsa w niemieckim parlamencie i scena ta wywołuje natychmiastowe skojarzenie z przemówieniem samego Preciada na kongresie psychoanalitycznym (Preciado 2021), którego oryginalny francuski tytuł można przetłumaczyć: „Jestem

potworem, który do was mówi". W odniesieniu do Ulrichsa Preciado pisze, że „mówienie to wymyślanie języka przejścia, niczym wysyłanie głosu w międzygwiezdną podróż: to tłumaczenie naszej różnicy w języku normy, podczas gdy nadal, w tajemnicy, praktykujemy dziwne bla-bla-bla, którego prawo nie rozumie" (Preciado 2022, 18). Pechblenda opowiada własną historię o pokrewieństwie pomiędzy kłirem, toksycznością i obcością, w której historie Haraway i Preciada mieszają się z historią Marii Skłodowskiej-Curie i czarnych niewolnic.

„Chciałem stać się nie do poznania" (Preciado 2022, 13) – pisze Preciado o swoim eksperymencie z testosteronem, co w tym kontekście znaczy też: nieczytelny dla państwowych instytucji kontroli, niewpisujący się w binarny system płci, nieuznawalny w liberalnych ramach politycznej podmiotowości. Spojrzenie na eksperyment Preciada przez pryzmat jego potomstwa pozwala zobaczyć, że w jego centrum znajduje się zjawisko mutacji, częściowo kontrolowanej autoewolucji. „My uraniści jesteśmy przetrwańcami politycznej próby systematycznego dzieciobójstwa: kiedy jeszcze nie byliśmy dorośli i nie mogliśmy się bronić, przeżyliśmy próbę zamordowania w nas radykalnej mnogości życia i pragnienia, by zmienić nazwy wszystkich rzeczy" (Preciado 2022, 19). Radykalna wielość możliwa jest dzięki mutacjom, które są istotą życia, a od zmiany nazw/imion niedaleko do hakowania kodów i wprowadzania usterek w systemie. Mieszkańcy Urana to ciała otwarte na błędy, pomyłki i przypadkowe połączenia, ciała, których kody nie są naddeterminowane binarnym systemem, w którym żyją.

Mary Maggic w performatywnym wykładzie *Writing Letters to Extraterrestrials* mówi:

> Podczas tej pełni nagle uświadomiłam sobie, że nie osiągnąłem jeszcze swojej prawdziwej, autentycznej formy. Ciało, w którym obecnie istnieję, nie jest moim ostatecznym naczyniem. I myślę, że może dzięki testosteronowi mogłabym odblokować te części mnie, które zawsze ukrywałem przed światem. Nie, nie próbuję stać się mężczyzną, próbuję tylko znaleźć taką wersję siebie, którą mogłabym nazwać domem (Mary Maggic 2021).

Tranzycja to poszukiwanie pewnej wersji siebie, ale też wchodzenie w nowe układy i otwarcie na mutagenne oddziaływanie molekuł, które stają się narzędziem cielesnej transformacji, a nie wytwarzania normatywnych tożsamości. Wspominana już wyżej Quimera Rosa bada tranzycję poza jej zmedykalizowanym, tożsamościowym skryptem, używając do tego chlorofilu. Z jednej strony kultywacja czarownictwa wymaga przemyślenia i przetworzenia relacji z roślinami, z drugiej – chlorofil jest

tak samo pilnie strzeżoną przemysłową molekułą, jak testosteron, i zdobycie go wymaga zhakowania systemu jego produkcji.

Pierwsza część projektu *Transplant* to wszczepianie zhakowanego czipa NFC – pozbawionego numeru identyfikacyjnego i ze zwiększoną pamięcią. Poprzez wszczepienie czipa osoba staje się królikiem doświadczalnym, a jej tożsamość zostaje przetłumaczona na język zrozumiały dla czytnika kodów. Czytnik rejestruje tranzycję wcześniej niż ludzie; z technologii identyfikacji zostaje przetworzony w technologię posttożsamościową, narzędzie stawania się cyborgiem. Quimera przypomina, że pierwszym cyborgiem była mysz, i przywołuje pragnienie Haraway, aby „spojrzeć na swoje ssacze towarzyszki jej oczami" (Haraway 1997, 52).

> Mój proces przemiany ma na celu społeczne uznanie utraty mojego ludzkiego statusu i przyjęcie nowego imienia. Szanse na zaakceptowanie tej zmiany przez Urząd Stanu Cywilnego wydają się bliskie zeru. I nie jestem pewna, czy chcę być królikiem doświadczalnym psychiatrów żądnych sprawdzenia, czy czuję się jak roślina uwięziona w ludzkim ciele, i kazać im wymyślić zaburzenie dysforii królestwa, albo czy moje fotosyntetyczne pragnienie nie jest skrajnym przejawem tłumionej anoreksji, albo czy mój zachwyt nad roślinnym milczeniem jest dowodem na spiskowe, aspołeczne skłonności. Bycie rozpoznawanym przez urządzenia NFC jest pierwszym krokiem do bycia rozpoznawanym przez ludzi w moim procesie transformacji. W moje ciało zostaje wszczepiony nowy dowód osobisty, a ja kontroluję jego dane. Ale przede wszystkim wydaje się, że aby stać się rośliną, trzeba zejść krok po kroku w dół piramidy biologicznej, wielkiego cyrku hierarchii różnych form życia (Quimera Rosa 2016).

Kolejnym etapem procesu stawania się rośliną jest wstrzyknięcie chlorofilu: „Nie pragnę stać się bardziej człowiekiem, tylko mniej człowiekiem. Tak naprawdę nie jest to chęć stania się rośliną, ale chęć hybrydyzacji z rośliną, stawania się z, wspólnej transformacji" (Quimera Rosa 2016). Stawać się rośliną można na wiele sposobów i łatwo sobie wyobrazić, że nie wszystkie muszą wiązać się ze wstrzykiwaniem sobie jakichkolwiek substancji. W projekcie *Transplant* to, co roślinne, zostaje wyabstrahowane z roślinnych form ucieleśnienia i zamienione w narzędzie stawania się hybrydą. Czip i chlorofil to technologie denaturalizujące bycie zarówno człowiekiem jak i rośliną, włączające poddawane tranzycji ciało w państwowy i kapitalistyczny porządek. Imituje nowoczesny proces, w ramach którego płeć stała się tożsamością, a jej nośnikiem – molekuły estrogenu i testosteronu.

Wszczepienie czipa odbyło się w studiu tatuażu, wstrzyknięcie chlorofilu było częścią performansu w galerii sztuki. Oba elementy procesu

stawania się rośliną stanowiły kolektywny proces włączający wszystkie ludzkie i nieludzkie uczestniczki performansu:

> Autoeksperymentacja nie jest procesem dotyczącym tylko jednostki, osoby, które jej towarzyszą we wstrzykiwaniu chlorofilu, razem z nią przechodzą tranzycję. Wszystkie osoby uczestniczące w jej tranzycji zostają trwale zmodyfikowane w ramach sprzężenia zwrotnego (Quimera Rosa 2017).

Zapisy wideo obu performansów są dostępne na stronie Quimery, można je było zobaczyć podczas rozmaitych kolektywnych wystaw, co pozwoliło na rozszerzenie grupy świadkiń/uczestniczek eksperymentu. *Transplant* bawi się naukową konwencją, testując warunki i granice cielesnej transformacji.

Infrastruktura bliskości

Opisane projekty reorganizują eksperymentalne urządzenie, przekształcając technologie stworzone przez Boyle'a w coś, co Lauren Berlant nazywa infrastrukturą bliskości (Berlant 2011b). O ile nowoczesny eksperyment opiera się na separacji – badacza i obiektu, świadków i gapiów, tych, którzy wyjdą żywi z laboratorium, i tych, którzy tam zginą – transfeministyczne eksperymenty bazują na założeniu, że ciała są żywe i przepuszczalne; funkcjonują w zmiennych układach i połączeniach. Badają możliwości przekształceń – nie tylko ciał, ale również samego urządzenia.

Każda z opisanych praktyk to realizacja jakiegoś scenariusza *science fiction*, co podkreśla ich estetyka retro – cukierkowe kuchnie z lat pięćdziesiątych, internetowa estetyka wczesnych lat dwutysięcznych w projektach Maggic, odwołania do *Łowcy androidów* u Quimery i cyberpunkowy styl Gynepunk. Wszystko to wzmacnia fikcyjny aspekt tych projektów i ich nacisk na to, że fikcje są zawsze już ucieleśnione. Podobny efekt mają inspiracje Haraway, teoretyczki implozji materii i dyskursu, fikcji i polityki, które nadają transfeministycznym eksperymentom postapokaliptyczny charakter w tym sensie, że praktykują naukę po tej katastrofie, a apokaliptyczne *science fiction* piszą własnymi wydzielinami. Można powiedzieć, że teksty Haraway i Preciada, w równym stopniu, co hormony i ksenohormony, zmutowały ciała i społeczności osób, które weszły z nimi w kontakt.

Wracając do technologii Boyle'a, wszystkie one zostają przekształcone przez mutacje, które narastają na istniejącej już infrastrukturze. Odrzucenie figury skromnego świadka przekształca technologie separacji w tech-

Odrzucenie figury skromnego świadka przekształca technologie separacji w technologie tworzenia, badania połączeń między ciałami i ich wzajemnych transformacji.

nologie tworzenia, badania połączeń między ciałami i ich wzajemnych transformacji. Skutkuje również odrzuceniem binaryzmów, nie tylko płci, ale też zdrowia i choroby, wnętrza i zewnętrza, oraz poszukiwaniem pokrewieństwa z innymi zdenaturalizowanymi gatunkami-cyborgami. Relacje w ramach urządzenia zostają przekształcone przez nowe narracje i afekty, które zostają do niego wpuszczone, a jednym z nich jest żałoba po ludzkich i nieludzkich ofiarach eksperymentów.

Postulowaną przez Preciada alternatywą dla liberalnego feminizmu jako dążenia do uznania kobiet jako nowoczesnych podmiotów politycznych jest odrzucenie wszelkich form nowoczesnej podmiotowości i „nawrócenie na inną, niesuwerenną formę życia" (Preciado 2022, 99). Dlatego pisze, że „feminizm nie jest humanizmem, feminizm jest animalizmem" (Preciado 2022, 97). Nie chodzi mu jednak o rodzaj naturalizmu, ale o „system rytualny": animalizm staje się rytuałem pogrzebowym, praktyką żałoby po wszystkich ludzkich i nieludzkich ofiarach nowoczesnego humanizmu. „Ponieważ cała humanistyczna nowoczesność umie jedynie rozpowszechniać technologie śmierci, animalizm będzie musiał pokazać nam nowy sposób życia, otwartego na śmierć. Z planetą jako trupem i jako fantomem" (Preciado 2022, 98). W żałobnych rytuałach opłakiwane są nie tylko czarne niewolnice torturowane przez Simsa, ale również bohaterki *Łowcy androidów*, fikcyjne roboty, których afekty można jednak odtworzyć i przeżyć, podłączając się do układu scalonego.

Performatywny aspekt transfeministycznych eksperymentów służy rekonfiguracji relacji pomiędzy ekspertem a przedmiotem badania. Poprzez dawanie dostępu do laboratorium, praktykowanie publicznego amatorstwa, otwieranie czarnej skrzynki znika przestrzeń dla eksperta, a otwierają się inne układy badających i badanych ciał. W procesie poszukiwania dekolonialnych form życia z molekułami powstają nowe strategie intoksykacji. W ich ramach molekuły tworzą materialno-semiotyczną infrastrukturę, na której budowane są opozycyjne formy polityczne. Hakowanie jako działanie światotwórcze odbywa się równolegle w kilku obszarach – molekuł i systemów komputerowych, ciał i narracji.

Berlant pyta: „Co mogłoby zakłócić translację wszystkich relacji społecznych na relacje własności? Jakie inne rodzaje infrastruktury bliskości mogą się rozwinąć, które zwiążą nas ze światem, w którym się znajdujemy; albo zwiążą nas ze sobą i w takim związaniu stworzą świat?" (Berlant 2011b, 684) i szuka pojęcia, które byłoby pozbawione sentymentalizmu, jaki zwykle towarzyszy fantazjom o bliskości, uwzględniając ambiwalencję i ryzyko zawarte w takim połączeniu. Badając mole-

kularne przepływy pomiędzy ciałami, opisane projekty Maggic, Gynepunk i Quimery mapują niewidzialną infrastrukturę, która nas łączy i zatruwa jednocześnie. Transfeministyczny model eksperymentu to praktyka budowania materialno-semiotycznej infrastruktury dla politycznych afektów, która włącza na równych zasadach to, co toksyczne, martwe i fikcyjne. Zamiast kłirowej utopii proponuje technoszamanistyczne rytuały żałobne.

Wykaz literatury

Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.

Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Berlant, Lauren. 2011a. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.

Berlant, Lauren. 2011b. „A Properly Political Concept of Love: Three Approaches in Ten Pages". *Cultural Anthropology* 26(4): 683–691. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01120.x.

Brown-Séquard, Charles-Édouard. 1889. „The Effect Produced on Man by Subcutaneous Injections of a Liquid Obtained from the Testicles of Animals". *The Lancet* 20(134): 105–107.

Cetina, Karin Knorr. 1988. „Das Naturwissenschaftliche Labor Als Ort Der „Verdichtung" von Gesellschaft". *Zeitschrift Für Soziologie* 17(2): 85–101. https://doi.org/doi:10.1515/zfsoz-1988-0201.

Chamayou, Grégoire. 2012. *Podłe ciała. Eksperymenty na ludziach w XVIII i XIX wieku*. Tłum. Jadwiga Bodzińska i Katarzyna Thiel-Jańczuk. Gdańsk: słowo/obraz terytoria (seria: Przygody Ciała).

Cuperschmid, Ethel Mizrahy, i de Campos, Tarcisio Passos Ribeiro. 2007. „Dr. Voronoff's Curious Glandular Xeno-Implants". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 14. https://doi.org/10.1590/S0104-59702007000300004.

Dillon, Michael. 1946. *Self: A Study in Ethics and Endocrinology*. Oxford: Butterworth-Heinemann.

Egaña, Lucía, i Solá, Miriam. 2016. „Hacking the Body: A Transfeminist War Machine". *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 3(1–2): 74–80. https://doi.org/10.1215/23289252-3334223.

Eick, Geeta N., i Thornton, Joseph W. 2011. „Evolution of Steroid

Receptors from an Estrogen-Sensitive Ancestral Receptor". *Evolution of Nuclear Hormone Receptors* 334(1): 31–38. https://doi.org/10.1016/j.mce.2010.09.003.

Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Brighton (Sussex): Knopf Doubleday Publishing Group.

Friedan, Betty. 2020. *Mistyka kobiecości*. Tłum. Agnieszka Grzybek. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

Gålmark, Lisa. 2000. „Women Antivivisectionists, The Story of Lizzy Lind af Hageby and Leisa Schartau". *Animal Issues* 4(2): 1–32.

Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haraway, Donna J. 1991. „Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others". W *Cultural Studies*, red. Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler. London: Routledge.

Haraway, Donna J. 1997. *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

Haraway, Donna J. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press (seria: Posthumanities, t. 3).

Hayward, Eva. 2014. „Transxenoestrogenesis". *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1(1–2): 255–258. https://doi.org/10.1215/23289252-2400190.

Hird, Myra J. 2000. „Gender's Nature: Intersexuality, Transsexualism and the 'Sex'/'gender' Binary". *Feminist Theory* 1(3): 347–364. https://doi.org/10.1177/146470010000100305.

Keller, Evelyn Fox. 2011. „Towards a Science of Informed Matter". *When Physics Meets Biology* 42(2): 174–179. https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2010.11.024.

Kühnast, Antje. 2015. „»In the interest of science and of the colony«. Truganini und die Legende von den Aussterbenden Rassen". W *Entfremdete Körper*, red. Wulf D. Hund. Bielefeld: transcript Verlag.

Latour, Bruno. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*. Tłum. Maciej Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa (seria: Biblioteka Myśli Socjologicznej, t. 9).

Lind-Af-Hageby, Lizzy, i Schartau, Leisa Katherina. 2022. *The Shambles of Science: Extracts from the Diary of Two Students of Physiology*. Legare Street Press.

Llopis, Maria. 2010. *El Posporno Era Eso*. Barcelona: Melusina.
Lugones, Maria. 2007. „Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". *Hypatia* 22(1): 186–209.
Merchant, Carolyn. 1983. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row (seria: ISSR Library).
Merchant, Carolyn. 2013. „Francis Bacon and the 'Vexations of Art': Experimentation as Intervention". *The British Journal for the History of Science* 46(4): 551–599. https://doi.org/10.1017/S0007087411000665.
Oliver, Paula Recio. 2021. *Des-Generadas. La Barcelona Postporno y Otros Relatos*. El Masnou: Neret Edicions.
Pollock, Anne. 2016. „Queering Endocrine Disruption". W *Object Oriented Feminism*, red. Katherine Behar. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Potter, Elizabeth. 2001. *Gender and Boyle's Law of Gases*. Bloomington: Indiana University Press.
Preciado, Paul B. 2021. *Can the Monster Speak? Report to an Academy of Psychoanalysts*. New York: The MIT Press (seria: Semiotext(e) / Intervention).
Preciado, Paul B. 2022. *Mieszkanie na Uranie. Kroniki przeprawy*. Tłum. Agata Araszkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
Reed, Thomas V. 2005. „ACTing UP against AIDS". W *The Art of Protest: Culture and Activism from the Civil Rights Movement to the Streets of Seattle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Roughgarden, Joan. 2009. *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. Berkeley: University of California Press.
Shapin, Steven, i Schaffer, Simon. 1985. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
Svensson, Ola, Smith, Alan, García-Alonso, Javier, i van Oosterhout, Cock. 2016. „Hybridization Generates a Hopeful Monster: A Hermaphroditic Selfing Cichlid". *Royal Society Open Science* 3(3): 150684. https://doi.org/10.1098/rsos.150684.
Thornton, Joseph W., Need, Eleanor, i Crews, David. 2003. „Resurrecting the Ancestral Steroid Receptor: Ancient Origin of Estrogen Signaling". *Science* 301(5640): 1714–1717. https://doi.org/10.1126/science.1086185.
Washington, Harriet A. 2006. *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to*

the Present. New York: Anchor Books.
Wieczorkiewicz, Anna. 2013. *Czarna kobieta na białym tle: dyptyk biograficzny*. Kraków: Universitas.
Wolfe, Tom. 1969. *The Electric Kool-Aid Acid Test*. New York–Toronto–London–Sydney–Auckland: Bantam Books.

Źródła internetowe

Anarchagland. *Esto es un grito visceral*. https://anarchagland.hotglue.me/?decolonizar/
Anarchaserver. https://alexandria.anarchaserver.org/index.php/Main_Page/
DIYSECT. 2016. *Witches of Calafou*. https://vimeo.com/182851873/
Feminist Publishing and Tech Speaker Series. 2022. *Klau Kinky of Gynepunk on DIY Gynecology Tools + Open Source*. https://www.youtube.com/watch?v=9vm_PxHPEEY/
Mary Maggic. 2021. *Writing Letters to Extraterrestrials*. https://www.ici-berlin.org/events/writing-letters-to-extraterrestrials/
Mary Maggic. *ESTROWORLD NOW join the colonization today*. https://maggic.ooo/Estroworld-Now/
Mary Maggic. *Estroworld. Molecular Colonization*. https://www.artsworkintheageofbiotechnology.org/estroworld/
Mary Maggic. *Housewives Making Drugs*. https://www.youtube.com/watch?v=JeyhNquwHKs/
Pechblenda. *MANIFIESTO PECHBLENDA*. https://jellypin.hotglue.me/pechblendalab/
Pechblenda. *tRANS hACK fEMINISt*. https://pechblenda.hotglue.me/?transhackfeminism_en/
Pechblenda. 2016. *finde Pechblendiano… Logic non logic gender [[off]] noiseX*. https://network23.org/pechblendalab/finde-pechblendiano-logic-non-logic-gender-offnoisex/
Quimera Rosa. 2014. *sEXUS 3 aka The Violonist*. https://quimerarosa.net/sexus-3-aka-the-violonist-en/
Quimera Rosa. 2016. *Implantación de chip*. https://quimerarosa.net/transplant/implantacion-de-chip/
Quimera Rosa. 2017. *May the chlorophyll be with/in you*. https://quimerarosa.net/transplant/may-the-chlorophyll-be-within-you/
Wikipedia. *Brown Dog Affair*. https://en.wikipedia.org/wiki/Brown_Dog_affair/

MARIA DĘBIŃSKA – adiunkta w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN, autorka książki *Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii.* Zajmuje się antropologią płci i seksualności oraz społecznymi studiami nad nauką.

Dane adresowe:
Instytut Archeologii i Etnologii PAN
Al. Solidarności 105
00-140 Warszawa
email: mdebinska@iaepan.edu.pl

Cytowanie:
Dębińska, Maria. 2023. „Inne fikcje albo otwieranie pigułki." *Praktyka Teoretyczna* 1(47): 47–73.
DOI: 10.19195/prt.2023.1.3

Author: Maria Dębińska
Title: Other fictions, or opening up the pill
Abstract: The article examines transfeminist experiments directly or indirectly inspired by Paul B. Preciado's *Testo Junkie*: Mary Maggic's exploration of molecular forms of colonization, Gynepunk's attempts to decolonize gynecology, and the project of becoming a plant with the help of chlorophyll carried out by the Quimera Rosa collective. In these projects, industrially produced molecules become the material for dissident and anti-identitarian forms of embodiment. On this basis, a model of transfeminist experimentation is proposed as a practice that relies not on reproduction, but on mutation.
Keywords: experiment, hormone, bioart, transfeminism

NADIA WIERZBICKA (ORCID: 0000-0002-9010-8079)

Gospodarka hormonalna i jej hakerzy. Autonarracje Herculine Barbin oraz Paula B. Preciada jako *glitch* w płciowym matriksie

Niniejszy artykuł stanowi analizę pamiętnika interpłciowej Herculine Barbin oraz autofikcyjnego dziennika Paula B. Preciada, opisującego proces zażywania testosteronu w charakterze narkotyku. Celem tekstu jest zbadanie relacji między jednostką a instytucjami władzy, z którymi się konfrontuje: w przypadku Barbin jest to dziewiętnastowieczna władza prawno-medyczna, w sytuacji Preciada – współczesne oblicze kapitalizmu. Instytucje władzy narzucają obu tym postaciom konkretne formy tożsamości, umieszczając je w płciowej matrycy, zilustrowanej w tekście poprzez odwołania do filmu *Matrix* (1999). Herculine Barbin zostaje w artykule opisana jako *glitch* – niepasujący element, który zniekształca całość płciowej matrycy. Paul B. Preciado jest przedstawiony jako haker, który dekonstruuje binarne kody matrycy z pomocą technologii siebie – autofikcji oraz syntetycznych hormonów. Ramę teoretyczną tekstu stanowi myśl Michela Foucault, wedle którego opór jest zawsze czymś wewnętrznym wobec władzy. Ucieleśnieniem tak rozumianego oporu jest w tekście *podmiot rozmyty*, który nie internalizuje prawd narzucanych przez instytucje władzy, lecz podejmuje z nimi tożsamościową grę, podważając płciową matrycę od wewnątrz.

Słowa kluczowe: *glitch*, Herculine Barbin, interpłciowość, *Matrix*, technologie siebie

Wstęp

Luty, rok 1868. W budynku paryskiego teatru Odeon właśnie odnaleziono martwe ciało. Niedaleko zwłok znajduje się pamiętnik – treść manuskryptu wyjaśnia, że należy on do Herculine Barbin. W zapisanych wspomnieniach można przeczytać o jej życiu: z powodów ekonomicznych jej matka zmuszona była oddać córkę do domu zamożnej rodziny. Herculine dorastała wśród dystyngowanych dorosłych i romantycznej literatury, pełna miłości do książek i niechęci do własnego ciała, co jednak nie przeszkadzało jej w nawiązywaniu romantycznych relacji z innymi dziewczętami. Gdy ukończyła swoją edukację, otrzymała posadę nauczycielki w żeńskiej szkole. Tam poznała Sarę, kobietę, z którą wdała się w romans. Z czasem zaczęła cierpieć na silne bóle w okolicach podbrzusza – nakłoniona przez Sarę, zwróciła się o pomoc do lekarza. Wizyta była momentem kulminacyjnym wydarzeń opisanych w pamiętniku. Medyk odkrył, że ciało Barbin składa się zarówno z narządów uznawanych za męskie, jak i z tych, które określa się jako żeńskie. Do osiemnastego wieku osoby o takich ciałach określane były mianem hermafrodytów – przyjmowano, że mają dwie płcie. Czasy, w których urodziła się Herculine, rządziły się już odmiennymi prawami – lekarze podejmowali się w takich sytuacjach zadania odkrycia „prawdziwej płci", która miałaby ukrywać się pod niejasnymi oznakami. Medyczne raporty na temat Herculine wskazują na drobne owłosienie twarzy, szerokie barki, wąskie biodra i zdolność ejakulacji. W oczach służby zdrowia były to podstawy do uznania Barbin za mężczyznę. Władza wydała werdykt: opuścić rodzinną miejscowość i ubiegać się o nowy status prawny. W opowieści następuje zmiana narratora – bohater pamiętników przybiera imię Abla. Musi skonfrontować się ze swoim nowym politycznym usytuowaniem. Opuszcza miasto i zamieszkuje w Paryżu. W wieku dwudziestu pięciu lat spisuje swoje wspomnienia. W swoim pamiętniku skarży się na samotność. Ze smutkiem wspomina też swoją miłość – Sarę, utraconą przez rozłąkę. Po kilku dniach od napisania przez Barbin ostatniego słowa jej ciało ponownie staje się obiektem badań służb medycznych – tym razem już martwe. Dokumentacja stwierdza umyślne zatrucie gazem węglowym: samobójstwo.

3 października 2005 roku w Paryżu dochodzi do innej śmierci. Tym razem powodem jest przedawkowanie substancji psychoaktywnych. Umiera Guillaume Dustan, francuski pisarz otwarcie deklarujący się jako osoba homoseksualna. O śmierci autora dowiadują się jego bliscy. Wśród nich znajduje się Paul B. Preciado, filozof traktujący chemiczne substancje jako współautora swoich tekstów. Wiadomość o śmierci Guil-

laume miesza się z gęstą, przeźroczystą mazią. Na jej opakowaniu widnieje napis: Testogel. Jest to dawka testosteronu, którą filozof wmasowuje sobie w skórę. Zażywanie hormonu nie jest dla niego drogą do utwierdzenia się we własnej tożsamości, ponieważ przypisana mu przy urodzeniu płeć to rodzaj żeński. Nie określa się jednak jako kobieta ani jako mężczyzna. Syntetyczny hormon nie jest dla niego sposobem na potwierdzenie form identyfikacji, lecz metodą na narkotyczną ucieczkę od nich. Preciado chce pomścić śmierć bliskiego mu Guillaume. Testosteron miesza się z pismem. Tak powstaje *Testo ćpun*, filozoficzny traktat będący autofikcyjną rozgrywką między autorem a jego tożsamością. Przemyślenia i przeżycia przybierają formę cielesnego eseju – raportu z dwustu trzydziestu sześciu dni narkotycznego zażywania testosteronu.

Niniejszy artykuł stanowi analizę *Wspomnień* Herculine Barbin oraz autofikcyjnego dziennika Paula B. Preciada. Moim celem jest przyjrzenie się relacji, jaką nawiązują obie te postaci z instytucjami władzy. Czas powstania pamiętnika jest odmiennym momentem historycznym od lat, w których powstaje dziennik *Testo ćpuna*. Władza, z którą konfrontuje się Herculine Barbin, ma charakter prawno-medyczny: jej przedstawiciele to duchowni, prawnicy, ale przede wszystkim – lekarze. Władza, którą opisuje w swoim dzienniku Preciado, przechodzi w ręce prywatnych koncernów. Stawką w relacji pomiędzy instytucją a jednostką jest model podmiotowości, jaką obie postaci mają przybrać. Medycy narzucają Barbin płeć, z którą ta ma się utożsamić. Kapitalizm sprzedaje Preciado tożsamość jako produkt, który powinien nabyć, aby sprostać wymogom narzuconym przez społeczeństwo. Zarówno tożsamość, jak i podmiotowość są przeze mnie rozumiane przede wszystkim jako forma, którą przybieramy w konkretnej relacji z innymi oraz z samym sobą (Foucault 2013a). Barbin, przyjmując tożsamość męską, realizuje model nawiązywania takich relacji. Kluczowym momentem jest moim zdaniem internalizacja tej roli – uznanie jej za „swoją", skonstruowanie prawdy na temat samej siebie. Takie utożsamienie jest korzystne z punktu widzenia władzy instytucjonalnej, sprzyja bowiem mechanizmom rządzenia i administracji (Butler 2002). Zgodnie ze stanowiskiem niniejszego artykułu, korzystającego z narzędzi konceptualnych Michela Foucault, nie ma ucieczki od podmiotowości i od relacji władzy, w których jest konstruowana. Kluczowe jest jednak, czy będziemy traktować podmiotowość w kategoriach odkrytej prawdy, czy też raczej gry, jaką podejmujemy w relacjach z innymi. Model podmiotowości rozumianej w kategoriach gry, twórczego procesu, jest przeze mnie opisany jako *podmiot rozmyty*, którego tożsamość nie zostaje nigdy w pełni zdeterminowana zewnętrznymi kategoriami, narzuconymi przez aparat władzy instytu-

Model podmiotowości rozumianej w kategoriach gry, twórczego procesu, jest przeze mnie opisany jako *podmiot rozmyty*, którego tożsamość nie zostaje nigdy w pełni zdeterminowana zewnętrznymi kategoriami, narzuconymi przez aparat władzy instytucjonalnej, która by rządzić, musi identyfikować.

cjonalnej, która by rządzić, musi identyfikować. Gdy podmiotowość zostaje w pełni zdeterminowana przez kategorie zewnętrzne wobec jednostki, która uznaje je za własne – wtedy ulega domknięciu, powstaje to, co określam mianem *podmiotu domkniętego*. Jedną z form relacji nawiązywanych między instytucją i jednostką jest płeć, opisywana w tekście przede wszystkim jako sposób konstruowania podmiotowości. Aparat władzy narzuca jednostce konkretne formy upłciowienia – tak powstaje płciowa matryca, porównana w artykule do tytułowej Macierzy z filmu *Matrix* (1999) w reżyserii Lany i Lilly Wachowskich. Korzystając z poetyki filmu, ilustruję historie opisywane przez Preciada i Barbin metaforą hakowania Matriksa, rozumianego w tekście jako porządek płci narzucony przez aparat władzy. Ani Barbin, ani Preciado nie spełniają płciowych standardów narzuconych przez władzę. Stanowią *glitche*, czyli niepasujące elementy zniekształcające całość. To nadaje obu postaciom potencjał do zhakowania płciowej matrycy. Celem tekstu nie jest sytuowanie Herculine Barbin oraz Paula B. Preciada poza relacjami władzy, tożsamością i płcią, lecz przyjrzenie się grze, jaką podejmują, wchodząc w relację z instytucjami i podważając płciową matrycę od wewnątrz. Sytuując obie te postaci poza płciowym Matriksem, jedynie go wzmacniamy – nie zauważamy ciągłej gry pomiędzy tożsamością a instytucją, jaką prowadzi Preciado, wykluczamy też możliwość identyfikacji, której dokonała Barbin. Uznanie deklarowanej przez Herculine Barbin partycypacji w kategorii płci powoduje, że sama ta kategoria ulega rozmyciu – binarne kody zostają zhakowane od wewnątrz.

Uznanie deklarowanej przez Herculine Barbin partycypacji w kategorii płci powoduje, że sama ta kategoria ulega rozmyciu – binarne kody zostają zhakowane od wewnątrz.

Technologie władzy / technologie siebie

Matriks, tłumaczony również jako „macierz", to wirtualny świat z filmu sióstr Wachowskich. Został stworzony przez sztuczną inteligencję w celu pasożytowania na ludzkiej energii. Nieświadomi swego zniewolenia ludzie zamieszkują fikcyjne uniwersum, postępując zgodnie z rolami narzuconymi przez system. Jednym z nich jest Neo, główny bohater filmu. Nie jest zadowolony ze swojego życia – ma przeczucie, że nie pasuje do otoczenia. Za dnia pracuje jako informatyk, nieprzespane noce spędza zaś na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: czym jest Matriks? Przez ekran komputera Neo stale przewijają się wiadomości na temat Morfeusza – najgroźniejszego hakera, poszukiwanego przez służby specjalne. Zbiega szuka również sam protagonista, licząc, że uzyska od niego odpowiedź na dręczące go pytanie. Pragnienie bohatera urzeczywistnia się, gdy Morfeusz zachęca go do dołączenia do ruchu oporu. Gdy opo-

wiada Neo o Matriksie, sprowadza cały skomplikowany zbiór maszyn, kodów, programów i fikcji do jednego słowa: „władza" (Wachowski i Wachowski 1999).

Według Michela Foucault (2013a, 226) władza to „relacja, w której jeden próbuje kierować zachowaniem drugiego". Powstaje ona zawsze tam, gdzie zachodzą interakcje między ludźmi. W związku z tym trudno utożsamiać ją wyłącznie z Matriksem. Gdy hakerzy wydostają się poza Macierz, wciąż pozostają uwikłani w hierarchię, dyscyplinę i podporządkowanie – tym razem jako załoga statku Nabuchodonozor, której liderem jest Morfeusz. Pozostają pod wpływem jego autorytetu oraz obietnicy wolności, którą mieliby osiągnąć. Mimo połknięcia czerwonej pigułki nie mogą uciec od stosunków władzy. Cypher, członek rebelianckiej załogi, z goryczą przypomina o tym reszcie załogi: „To ma być wolność? Wciąż tylko wykonuję rozkazy. Mając do wyboru to i Macierz… wolę Macierz" (Wachowski i Wachowski 1999, 1:28:40).

Relacje władzy nie są czymś jednolitym i z góry danym. Można odnaleźć je w różnych wymiarach – Matriks niewątpliwie reprezentuje jeden z nich, jest to jednak pewna konkretna odmiana: władza zinstytucjonalizowana, narzucająca jednostkom konkretną tożsamość. Jak zaznacza Foucault (2013a), stosunki władzy są czymś mobilnym – można je stale przekształcać. To właśnie czyni rozczarowany Cypher, wracając do Matriksa. Pomoże agentom schwytać Morfeusza, jeśli spełnią jego warunek: chce, by Macierz uczyniła go bogatym aktorem, niepamiętającym swojej podziemnej przeszłości. Stawką w relacji z władzą staje się tożsamość. Cypher jest świadom, że sam nie będzie w stanie skonstruować swojej nowej podmiotowości – aby tego dokonać, musi wejść w układ ze służbami Matriksa. Porozumienie między hakerem a agentem jest analogiczne do stwierdzenia Foucaulta (2013a), że podmiotowość stanowi wynik oddziaływań między jednostką a aparatem władzy. Podmiot nie jest w tej koncepcji substancją, lecz formą, jaką przybieramy, wchodząc w konkretne relacje. Nie jest jednak tak, że władza czynnie stwarza bierny podmiot – jak pokazuje przykład Cyphera, jednostka ma swój udział w negocjacji form podmiotowości.

Innym przykładem, podanym przez samego Foucaulta (1998), jest pacjent szpitala psychiatrycznego, który konstytuuje samego siebie jako podmiot szalony w obliczu instytucji, która mianuje go szalonym. Instytucja nie może po prostu zdeterminować tożsamości pacjenta, ponieważ aby nim kierować, musi odnaleźć dopełnienie w samym podmiocie. Dlatego właśnie Foucault skłania się ku definiowaniu władzy w kategorii oddziaływania na cudze czyny, nie zaś na sam podmiot. Stosunek władzy jest nie tyle wpływaniem na innych, ile oddziaływaniem na cudze

działania (Foucault 1998). Tak rozumiane kierownictwo wymaga dopełnienia ze strony innego. Właśnie dlatego podmiot nie jest jedynie biernie stwarzany przez władzę, lecz wchodzi z nią w relację. Narzędziem takiej relacji są „technologie dominacji" oraz „technologie siebie".

„Technologie siebie" to techniki pozwalające jednostkom „dokonywać za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności" (Foucault 2000, 249). Chodzi tu o transformację swojego „ja". Jak pisze Hil Malatino (2019), technologie siebie mogą stanowić podstawę autonomii jednostki, dzięki której doświadcza ona wolności. Warunkiem jest, aby nie zostały w pełni zdeterminowane przez instytucje dyscyplinarne. Podlegając im, technologie siebie przybiorą formę technologii dominacji – staną się uwewnętrznieniem narzuconej normy. Dominacja oznacza zakrzepnięcie konkretnej relacji władzy (Foucault 2013a). O ile same stosunki władzy są czymś mobilnym, stale możliwym do kontestacji i re-konfiguracji, o tyle stan dominacji wiąże się z utrwaleniem partykularnej relacji władzy, ograniczając wolność zdominowanych jednostek do jej odwrócenia.

Malatino jako przykład technologii dominacji podaje śluby brane przez pary jednopłciowe, które starają się dostosować do normatywnych wymogów narzuconych przez państwo. W takim ujęciu zinternalizowany przez jednostkę dyskurs przekształca się w normę. Stanowi matrycę, która przypisuje każdej jednostce konkretne zadania do performowania – określoną rolę – tak samo jak Matriks przypisujący Neo rolę Thomasa Andersona, czyli informatyka pracującego w firmie MetaCortex. W filmie matryca jest ukazana jako wirtualna fikcja decydująca o tożsamości zamieszkujących ją ludzi. Formy identyfikacji są tu czymś narzuconym przez aparat władzy, co spotyka się z oporem ze strony ruchu rebeliantów, chcących wyzwolić się z ram Macierzy. Niebieska pigułka oferowana przez Morfeusza jest równoznaczna z technologią dominacji, którą potencjalni rebelianci mieliby uwewnętrznić poprzez połknięcie. Czerwona pigułka to technologia siebie – droga do transformacji podmiotowości informatyka w hakera łamiącego binarne kody, obietnica wolności. Czy jej połknięcie umożliwi pełne wyzwolenie? Uważam, że nie.

Jak twierdzi Foucault (2013a), opór jest zawsze czymś wewnętrznym wobec relacji władzy – nie można znaleźć się w sytuacji od niej wolnej. Nie oznacza to jednak, że wolności nie ma. Władza zakłada bowiem kierowanie kimś, kto jest zdolny do działania – potrzebuje wolności,

żeby móc powstać. Gdyby chodziło o pełne bycie w dyspozycji innego, nie różniłaby się niczym od determinacji:

> Aby zachodził stosunek władzy, potrzeba zawsze po obu stronach przynajmniej pewnej dozy wolności. Nawet kiedy stosunek władzy jest zupełnie nierówny, kiedy naprawdę można powiedzieć, że jeden ma całkowitą władzę nad drugim, władza może być nad nim sprawowana tylko w takiej mierze, w jakiej pozostaje mu jeszcze możliwość odebrania sobie życia, wyskoczenia przez okno czy zabicia tego drugiego. To oznacza, że w stosunkach władzy zawsze istnieje możliwość sprzeciwu, bo gdyby nie było możliwości oporu – gwałtownego oporu, ucieczki, podstępu, strategii, które odwracałyby sytuację – to nie byłoby w ogóle stosunków władzy (Foucault 2013a, 226).

Wolność jest konieczna, by mogła zaistnieć władza. Nie chodzi o wolność od władzy, lecz o wolność, która stale ściera się z władzą i wchodzi z nią w relację – o wolność *w ramach* władzy. To, że nie jesteśmy w stanie uciec władzy, nie oznacza, że nie możemy konfigurować relacji, jakie są z nami nawiązywane w jej ramach.

Bezpłciowe potwory / bezpłciowe anioły

Osobą wymykającą się mechanizmom władzy – „hakerką" – jest dla Foucaulta Herculine Barbin, żyjąca w dziewiętnastym wieku osoba interpłciowa, która rzekomo odmówiła przyjęcia narzuconej tożsamości (Foucault 2013b). Jej historia jest często przywoływana jako świadectwo transgresji poza binarne kody płciowej matrycy – jako dowód na możliwość płciowej niedookreśloności (Holmes 2004). W literaturze naukowej Adélaïde Herculine Barbin jest znana pod wieloma imionami, z których najpopularniejsze to Herculine, w polskim przekładzie „Herkulina". W opublikowanym pamiętniku przedstawiona jest jako Camille – nie wiadomo jednak, czy była to jej własna inwencja, czy też imię nadane przez wydawcę (Foucault 2013b). Osoby bliskie zwracały się do autorki imieniem Alexine. W dokumentacji medycznej figuruje jako Abel. Wielość imion koresponduje z wielością prawd konstruowanych wokół podmiotowości Barbin – romantyczna bohaterka, niewłaściwie zdiagnozowany mężczyzna, histeryczna lesbijka, wynaturzenie, medyczny pacjent, wreszcie – bezpłciowy anioł (Taylor 2010, 222–223). Ciało tej osoby jest w dyskursie naukowym przedstawiane jako niezdefiniowane, oscylujące pomiędzy kategoriami. Foucault w serii swoich wykładów *Les Anormaux* zaznaczył, że przed dziewiętnastym wiekiem takie jednostki

zyskiwały miano „potworów". Istota „potwora" leży w jego dwoistości – jednostka zaklasyfikowana do tej kategorii musiała stanowić przecięcie dwóch pozornie odrębnych porządków, takich jak na przykład człowiek-zwierzę, męski-żeński. W dziewiętnastym wieku, w którym żyła autorka *Wspomnień*, miało dojść do transformacji, w ramach której podmiot niewpisujący się w binarne kody tracił swój „potworny" charakter, przechodząc w przypadek kliniczny, wymagający medycznej interwencji (Foucault 2003).

Wielość narracji na temat Barbin została wyeksponowana przez Foucaulta, który jako edytor kolejnych wydań pamiętnika zestawił wspomnienia autorki z medyczną dokumentacją, aktami prawnymi, artykułami prasowymi poświęconymi jej sprawie, fikcyjną sztuką Oskara Panizzy o losach „hermafrodyty" oraz własną przedmową. Jak zaznacza Lauren Guilmette (2017), cały ten asamblaż ujawnia przemoc, jaka wiąże się z wolą wiedzy i poszukiwaniem „ukrytej prawdy" płci. W narracji prowadzonej przez Barbin sposób opowiadania osobistej historii zderza się z dyskursem medycznym, którego celem jest „odszyfrowanie" prawdy o niej samej, ściśle związanej z jej „prawdziwą" płcią. Jak czytamy w dokumentacji, lekarze nie byli zainteresowani osobistą perspektywą pacjentki – doceniony jest kunszt literacki pamiętnika, pada jednak stanowcze stwierdzenie, że mimo stylu ta pierwszoosobowa narracja nie zawiera w sobie prawdy (Foucault 2013b). „Prawda" ta może być bowiem „odkryta" jedynie przez organy reprezentujące władzę – organy instytucjonalne. Takie ujęcie koresponduje z modelem prawdy stworzonym przez Foucaulta, rozumianej nie tyle jako „obecny stan wiedzy, co przede wszystkim pewien system zobowiązań do rozumienia siebie w określony sposób" (Rudnicki 2022). Nie chodzi o potoczne rozumienie jej jako uniwersalnie ważnej treści, lecz o relację między jednostką a treścią, której nadano status prawdy. Prawda nie jest jedynie informacją, lecz bodźcem do transformacji jednostki.

W swoim wprowadzeniu Foucault (2013b) opisuje zmianę w stosunku do osób interpłciowych, która miała nastąpić w osiemnastym wieku. W średniowieczu osoby wykazujące zarówno cechy anatomiczne uznawane za żeńskie, jak i cechy anatomiczne uznawane za męskie były nazywane hermafrodytami. Kwestia tożsamości była czymś umownym – przyjmowano, że hermafrodyta ma dwie płcie, po czym przypisywano rodzaj żeński lub męski zgodnie z cechami, które miałyby przeważać. Tak wybrany status hermafrodyty utrzymywał się aż do dnia zaślubin, w którym taka osoba otrzymywała możliwość samodzielnej decyzji, jaką płeć przybierze – jedyny warunek był taki, że raz wybranej tożsamości nie można było już zmieniać. Jak zaznacza Foucault, karą za nieprze-

strzeganie tej reguły było uznanie za sodomitę i śmierć. Tym, czego nie zaznacza Foucault, a co zdaje się wynikać z przytoczonego tekstu, jest wyznaczanie płci na bazie preferencji seksualnych. Myślę, że jest to bardzo interesujący moment, ponieważ seksualność zostaje uznana za wyznacznik płci. Możemy wyobrazić sobie sytuację, w której hermafrodyta określa swoją tożsamość jedynie w opozycji do tożsamości obiektu seksualnego – na przykład, zakochując się w kobiecie, definiuje siebie jako mężczyznę. Tym sposobem podmiotowość konstruowana jest retrospektywnie względem pragnienia. Pragnienie musi zostać wpisane w to, co Judith Butler (2008) nazywa matrycą heteroseksualną (*heterosexual matrix*), czyli kulturowo sankcjonowany układ relacji pomiędzy ciałem, tożsamością i pragnieniem. Myślę, że przypadek określania płci retrospektywnie do pragnienia, widoczny w praktyce zaślubin hermafrodytów, adekwatnie przedstawia sztuczność tożsamościowych kategorii, jakie instytucjonalna władza narzuca jednostce. Podmiotowość zostaje skonstruowana w relacji do władzy państwowej, której celem jest normalizacja jednostki względem narzuconych odgórnie standardów – w omawianym przypadku była to przymusowa heteroseksualność.

Sam Foucault używa pojęcia matrycy, opisując model państwa nowoczesnego. Przed osiemnastym wiekiem władza monarchy dysponowała dobrami poddanych i możliwością skazywania ich na śmierć, kwestię duszy pozostawiając instytucji kościoła. Od osiemnastego wieku zmieniają się techniki władzy, która przejmuje cechy instytucji kościelnej – powstaje to, co Foucault (1998) określa mianem „władzy pastoralnej". Władza, dotąd ograniczająca się do dystrybucji śmierci, zaczyna interesować się samym życiem – aspiruje do zarządzania nim w skali zarówno indywidualnej, jak i masowej. Znaczenie zyskują biologia i medycyna. Już nie biskup, lecz lekarz będzie decydować o statusie płci Barbin:

> Tutaj masz mnie traktować nie tylko jako lekarza, ale i jako spowiednika. Muszę nie tylko zobaczyć na własne oczy, ale też dowiedzieć się wszystkiego, co możesz mi powiedzieć. To dla ciebie doniosły moment, być może ważniejszy niż myślisz. Muszę być w stanie odpowiedzieć za ciebie dysponując całkowitą pewnością, przede wszystkim przed biskupem, a także bez wątpienia przed prawem, które odniesie się do moich zeznań (Barbin 2013, 76).

W osiemnastym wieku zostaje porzucony model, zgodnie z którym postać hermafrodyty miałaby łączyć ze sobą dwie płcie: „Odtąd, bez wyjątków, każdemu jedną płeć i tylko jedną. Każdemu jego tożsamość seksualną pierwotną, głęboką, określoną i określającą!" (Foucault 1999a, 294). Od teraz rolą lekarza jest odkrycie „prawdy płci" Barbin – skon-

struowanie jej jako podmiotu. By przynależeć do państwa, należy zostać ukształtowanym zgodnie ze wzorcami – staje się ono matrycą indywidualizacji, wiążącej się z upłciowieniem. Odstępstwo od normy jest postrzegane jako choroba, której zrozumienie wymaga zagłębienia się w biografię jednostki.

W filmie sióstr Wachowskich im silniej Neo odczuwa swoje niedopasowanie do świata stworzonego przez Matriks, tym bardziej interesują się nim tajne służby. Podczas sceny przesłuchania agent Smith kładzie przed nim teczkę zatytułowaną: „Information Retrieval Commission. Subject: Anderson A. Thomas" („Komisja wyszukiwania informacji. Temat: Anderson A. Thomas"). Symptomatyczne wydaje się poprzedzenie imienia nadanego Neo przez Matriks słowem *subject*, które może być tłumaczone jako temat, ale też jako poddany i – co istotne – podmiot. Jak pisze Foucault, istnieją „dwa znaczenia słowa »podmiot«: zgodnie z pierwszym podmiot jest »poddany komuś innemu za sprawą odpowiednich metod uzależnienia i kontroli«, zgodnie z drugim – przykuty do swej tożsamości przez własne sumienie bądź samowiedzę" (Foucault 1998, 178). Na pierwszej stronie teczki widnieją dane bohatera: jego imię, data i miejsce urodzenia, imiona rodziców, status cywilny, przebieg edukacji i wyniki w nauce. Władza konstruuje konkretny model podmiotowości – chce skłonić Neo, by ją przyjął. Jak zaznaczyłam wcześniej, Matriks nie może po prostu skalibrować podmiotowości bohatera – musi sprawić, by zaakceptował ją jako swoją. Agent Smith odwołuje się do sumienia Neo, by skłonić go do porzucenia tożsamości hakera i spełnienia normy przewidzianej przez Matriks. Chce skłonić go do wyznań. Nowego rodzaju władzy „nie można sprawować, nie wiedząc, co dzieje się w umysłach ludzi, nie badając ich dusz, nie wymuszając na nich zdradzania swych najgłębszych tajemnic. Potrzebna jest jej wiedza o sumieniu oraz praktyczna umiejętność kierowania nim" (Foucault 1998, 180). Akt spowiedzi, czyli moment, w którym jednostka zwraca się ku samej sobie, staje się ściśle skorelowany z władzą państwową. Uwikłanie podmiotowości w relację władzy wiąże się z koniecznością tworzenia opowieści o samym sobie, by móc przedstawić ją innemu, reprezentującemu władzę.

Uwikłanie podmiotowości w relację władzy wiąże się z koniecznością tworzenia opowieści o samym sobie, by móc przedstawić ją innemu, reprezentującemu władzę.

Podmiot rozmyty / podmiot domknięty

Życie Barbin jest pełne wyznań wobec instytucji władzy. Autorka wspomina poszukiwanie powierników swej tajemnicy pośród duchownych, bycie zmuszaną do medycznych przesłuchań, badania przeprowadzane

przez lekarzy, opiekunów wymagających wyjaśnień treści miłosnych listów, proces sądowy, w którym musiała zeznawać przeciwko samej sobie, a wszystko to w pamiętniku, będącym wyznaniem wobec samego Boga. Przedstawiciele władzy usiłują wpisać opowieść o Herculine w binarne ramy – niczym agenci Matriksa, pilnujący podziału wirtualnych ról zgodnie ze scenariuszem stworzonym przez Macierz. Status płciowy Barbin nie mieści się w sztywnych podziałach narzuconych przez instytucjonalne kryteria. Mimo to (a właściwie dokładnie dlatego) zostaje przemocą przypisana do jednego z nich.

Foucault (1999a, 297), zamiast pisania o Herculine w binarnych kodach, postanawia zająć inne stanowisko. W jego ujęciu postać Barbin reprezentuje „radosne otchłanie nietożsamości" (Foucault 1999a, 298). Jak mamy jednak rozumieć „nietożsamość"? Z jednej strony Foucault opisuje postać hermafrodyty jako pozbawioną identyfikacji, wykraczającą poza kategorie płci. Uznanie Barbin za bezpłciową stanowi jednak pominięcie jej osobistej perspektywy, wiąże się również z nieadekwatnym ujmowaniem statusu autorki, który wynika jedynie z jej niejednoznacznej cielesności, a nie braku identyfikacji z płcią. Jak wspomina w swoim pamiętniku, jej udział w procesie sądowym miał polegać jedynie na dostarczeniu dokumentów – nikt nie wykazywał zainteresowania jej perspektywą (Barbin 2013). Decyzja o ponownym przypisaniu płci była niesprawiedliwa, ale nie ze względu na zerwanie ze statusem nieokreśloności, lecz na przemoc wiążącą się z przypisaniem do odmiennego porządku płciowego bez konsultacji z samą Barbin.

Nie chcę skreślać perspektywy Foucaulta. Opowiedziałabym się jednak za inną interpretacją sformułowania „radosne otchłanie nietożsamości". W przedmowie możemy odnaleźć fragmenty wskazujące na rozumienie nietożsamości jako różnicy wciąż zawierającej się w ramach płci:

> [Herculine] z przeszłości przywołuje radosne otchłanie nietożsamości, paradoksalnie chronionej przez życie w owych zamkniętych, wąskich i cieplutkich społecznościach, gdzie ma się dziwaczne szczęście, zarazem obowiązkowe i zakazane, poznawania jednej tylko płci (co pozwala zasadnie ją stopniować, pozwala na jedwabiste połyski, półcienie, barwy zmienne jak natura ich natury) (Barbin 2013, 298).

Większość swojego życia autorka *Wspomnień* spędziła w otoczeniu kobiet – najpierw uczęszczając do szkoły wyłącznie dla dziewcząt, potem w niej ucząc. Obecność w tak jednolitym środowisku miałaby spowodować zanikanie kwestii różnicy płciowej między rodzajem żeńskim a męskim. Foucault zdaje się sugerować, że jeśli Barbin otaczają wyłącznie

kobiety, trudno mówić o rozterkach związanych z wyborem przynależności do płci męskiej, ponieważ jedyną dostępną opcją jest partycypacja w kategorii żeńskiej. Herculine byłaby więc dowodem na stopniowalność tej jednej płci. Z wiekiem jej ciało coraz bardziej zaczyna różnić się od ciał innych dziewcząt, jednak brak możliwości odniesienia do płci męskiej sprawia, że wciąż partycypuje ona w porządku żeńskim. Zgodnie z moją interpretacją słów Foucaulta, nietożsamość Herculine Barbin nie jest jej wyjściem poza płeć, lecz właśnie „jedwabistym połyskiem, półcieniem", różnicą *w ramach* płci.

Opowiadam się za interpretacją, która tworzy miejsce dla Herculine w porządku żeńskim. Uznając Barbin za kobietę, co jest zgodne z jej deklaracjami, wpływamy na samą strukturę binarnej matrycy, kwestionując jej dotychczasowy kanon. Gdy mówimy o Barbin jako osobie przekraczającej kategorie żeński/męski, tworzymy wąski podział, który nie zezwala na rozszerzenie ram płci tak, by ująć w nich Barbin. Nietożsamość zostaje wtedy wykluczona z kategorii płci i oddelegowana poza jej sferę. Gdy natomiast pomyślimy o Barbin *w ramach* płci, sprawimy, że sama kategoria płci stanie się rozmyta.

Nie chodzi o to, by całkowicie odrzucać płeć. Sama w sobie stanowi istotną kategorię emancypacyjną, jest też ważnym punktem odniesienia dla wielu osób. Problemem jest dla mnie raczej fundowanie swojej tożsamości na płci, która miałaby być czymś stabilnym i domkniętym. Bliska jest mi deklaracja Judith Butler, dostrzegającej zależność między instytucjami władzy a tożsamością, którą *de facto* narzucają jednostce, wymagając od niej jasnych form identyfikacji. Sama Butler (2002, 89) jest gotowa dokonać politycznej deklaracji jako lesbijka, chce jednak, by „znaczenie tego przyporządkowania było zawsze niejasne". Chodzi o to, by dostrzec konwencjonalność tożsamości oraz jej genezę w instytucjonalnych relacjach władzy indywidualizujących jednostki, którymi zarządzają. Myślę, że dopóki traktujemy tożsamość w kategoriach gry i inwencji, mamy do czynienia z technologiami siebie. Tak rozumiane formy identyfikacji stają się wtedy drogą do nawiązywania relacji, czerpania przyjemności, a nawet oporu. Gdy tożsamość przyjmuje charakter normatywny – kiedy zadajemy sobie pytanie: „czy to, co zrobię, będzie zgodne z moją tożsamością?" – wtedy „ja" staje się domknięte i przechodzi w technologię dominacji. Rozmycie stanowi moim zdaniem sposób na zachowanie emancypacyjnego wymiaru tożsamości bez popadania w domykanie własnej podmiotowości. Przypisanie Barbin płci męskiej wiązało się z niemożnością akceptacji takiego rozmycia przez instytucje władzy, która by administrować, musi zidentyfikować. W tym celu narzuca jednostkom domknięte formy podmiotowości, które te uwewnętrzniają.

Rozmycie stanowi moim zdaniem sposób na zachowanie emancypacyjnego wymiaru tożsamości bez popadania w domykanie własnej podmiotowości.

Żywoty równoległe

W przedmowie do czwartego wydania *Wspomnień* Foucault odnosi się do cytatu Plutarcha o równoległych żywotach, których życie miałoby toczyć się „wśród długich linii spotykających się w wieczności" (zob. Butler 2008, 196–197)[1]. Odwracając myśl historyka, mówi o „żywotach w punktach równoległych, których nic nie byłoby w stanie na powrót złączyć" (Butler 2008, 196–197). Jest to odwołanie do życia Barbin, której żywot uległ rozdwojeniu, dzieląc się na rozdział „żeński" oraz „męski". Może być to również aluzja do wielości narracji tworzonych wokół autorki pamiętnika. Chciałabym posłużyć się proponowanym przez Foucaulta schematem, by zestawić Herculine z inną postacią, mianowicie – podmiotem mówiącym w *Testo ćpunie* Paula B. Preciada. O ile ciało Barbin od urodzenia nie wpasowywało się w ciasną dychotomię męski-żeński, o tyle Preciado dąży do stania się takim ciałem. Rozmycie konotowane przez Barbin wynikało z jej biologicznej konstytucji, będąc dla bohaterki źródłem cierpień na linii ciało-władza. Dla Preciada brak identyfikacji staje się zaś hakerską strategią wykorzystywania luk w mechanizmach władzy. Chce on złamać kod i zdekonstruować płciowy Matriks.

Preciado (2016) podczas jednego z wystąpień odmówił jednoznacznej identyfikacji z osobą mówiącą w swojej książce. Biografię autora należy więc odróżnić od losów tytułowego *Testo ćpuna*, ale nie da się nie zauważyć zbieżności między tymi dwiema postaciami. To dlatego, że filozof świadomie posługuje się autofikcją (Sielewicz 2021). Ten rodzaj literatury może mylnie kojarzyć się z autobiografią, ponieważ przedstawiani w nim bohaterowie często noszą imiona samych autorów. Myślę jednak, że biografia zakłada scalenie podmiotu mówiącego w akcie wyznania i próby zrozumienia samego siebie. Ten sposób pisania stanowi, moim zdaniem, narzędzie domykania podmiotowości – konstruując siebie jako bohaterkę literacką, łatwo popaść w redukcję „ja" do konkretnych cech, a swoje przeżycia podporządkować estetycznej narracji, która musi pozostać spójna. Przykładem takiego zabiegu jest dla mnie pamiętnik Barbin, napisany w duchu romantyzmu, którym fascynowała się autorka. Jej losy również zbiegają się z losami bohaterów romantycznych. Narracja nie jest jednak spójna – czas poprzedzający decyzję o zmianie prawnego statusu płci jest opisany w formie żeńskiej, a życiu po

1 Z powodu braku przekładu fragmentu dotyczącego Plutarcha na język polski, jedynym przetłumaczonym źródłem wypowiedzi Foucaulta są cytaty zawarte w polskim wydaniu *Uwikłanych w płeć* Judith Butler autorstwa Ewy Majewskiej, do których odsyłam.

zmianie towarzyszy deskrypcja w formie męskiej. Można zastanawiać się, na ile jest to ze strony Barbin akt oporu wobec uznania „prawdy" na temat swojej płci, ujawniający sztuczność tej kategorii, na ile zaś – wręcz przeciwnie – ilustracja internalizacji narzucanych autorce prawd na temat niej samej otrzymywanych od instytucji medycznych (szpital przypisujący płeć w dniu narodzin, lekarz odkrywający „prawdziwą płeć" w wieku dojrzałym). Podobny rozdźwięk następuje, gdy autorka intencjonalnie zmienia imiona opisywanych osób oraz nazwy miejscowości, w których przebywała. Te zmiany sugerują, iż przeczuwa, że pamiętnik trafi w cudze ręce. Wydaje się, że taki właśnie jest powód jego powstania – dać świadectwo z życia i wyjaśnić przyczyny śmierci. Pamiętnik zaczyna przypominać ostatni list skierowany do anonimowego odbiorcy. Jego rolą byłoby poddanie Herculine scalającemu spojrzeniu. Do relacji między autorką a bohaterką *Wspomnień* dołącza świadek, który miałby spoić je na nowo w całość. W wyniku takiej konfiguracji Barbin zdaje się dążyć do domknięcia swojej podmiotowości, osadzając ją w paradygmacie romantycznego bohatera ulegającego medycznym klasyfikacjom.

Autofikcja, z której technik czerpie Preciado, jest czymś zupełnie przeciwnym. Rolą autofikcji nie jest domknięcie, lecz rozmycie podmiotowości. Jednym z głównych założeń autofikcji jest przekonanie, że nie jesteśmy w stanie przeniknąć samych siebie (Wark 2020). Podmiot przedstawiony przez ten rodzaj literatury jest pofragmentowany, nieugruntowany w sobie, rozszczepiony jak sama struktura tekstu (Turczyn 2007). Autofikcja wydaje mi się interesującą odpowiedzią na praktyki „sobąpisania" opisywane przez Foucaulta i widoczne w twórczości Barbin. Istotą „sobąpisania" jest ustanawianie ścisłej relacji między własnym „ja" a tekstem. Tak na przykład pisanie dzienników służy obserwowaniu własnej duszy i wszelkich jej poruszeń – polega na wydobywaniu tego, co miałoby być w podmiocie ukryte. Dzienniki i pamiętniki stają się tu narzędziem wyznań, które miałyby rzucić światło dzienne na mroki skrywające się w ludzkim wnętrzu. Taką samą funkcję mają spełniać listy, których odbiorca zastępuje swoją obecnością milczące kartki dziennika.

Rolą autofikcji nie jest domknięcie, lecz rozmycie podmiotowości.

Istnieją również inne formy literackie, zgoła odmienne od aktu wyznania: notatki na marginesach książek, skrawki rachunków, przemyślenia spisane na papierze – słowem, „zapiski (…) służące do utrwalania rzeczy ulotnych" (Foucault 1999b, 306). Wszystkie te fragmenty mają zostać scalone w podmiocie – zapisane nie w pamięci, lecz w samej duszy. Celem tego rodzaju praktyk nie jest już wydobywanie czegoś wewnętrznego, ale inkorporacja treści pochodzących z zewnątrz. Są zgoła odmienne od aktu wyznania:

> Ruch, który chciałyby one uchwycić, jest całkiem odwrotny: nie chodzi o tropienie niewypowiadalnego, objawianie ukrytego, wypowiadanie niewypowiedzianego, lecz pochwycenie już powiedzianego, zebranie tego, co można było usłyszeć lub przeczytać i czego jedynym celem byłoby zbudowanie samego siebie (Foucault 1999b, 307).

Tekst jest przez Foucaulta przedstawiony jako narzędzie nie tylko wnikania w głąb siebie, ale też konstrukcji własnego „ja". W tym kontekście praktyka pisania testosteronowych dzienników przez Preciada jest wymierzona w samą podmiotowość. Podmiot mówiący w tekście odmawia opowiedzenia „prawdziwej" historii, zamiast tego opisując próbę ucieczki od jednoznacznej identyfikacji. Sam zabieg filozofowania poprzez autofikcję to akt oporu przeciwko strategiom wytwarzania prawdy o sobie. Projekt takiego modelu podmiotowości jest przeciwstawiony współczesnej konfiguracji ciała i władzy, określanej przez Preciada mianem farmakopornokapitalizmu.

Produkcja siebie

Koncepcja farmakopornokapitalizmu stanowi zaktualizowanie myśli Foucaulta o konteksty współczesne. Kluczowy jest model podmiotowości opisywany przez Preciada, która w dobie farmakopornokapitalizmu nabywa dwie istotne cechy. Po pierwsze chodzi o charakter protetyczny – oznacza to, że elementy konstytuujące jednostkę są zewnętrzne wobec niej samej:

> Albo, inaczej mówiąc, „moje" jądra – jeśli przez to rozumiemy narząd wytwarzający testosteron – są nieorganiczne, zewnętrzne, zbiorowe i częściowo zależne od przemysłu farmaceutycznego, a częściowo od instytucji prawnych i sanitarnych, które umożliwiają mi dostęp do danej molekuły. „Moje" jądra to mała buteleczka zawierająca 250 mg testosteronu, która podróżuje w moim plecaku (Preciado 2022, 154).

Od teraz podmiotowość jest podtrzymywana przez liczne protezy, zewnętrzne wobec samego podmiotu – przykładem są właśnie syntetyczne hormony. Domyślnie – ich produkcja miałaby za zadanie podtrzymywać kategorię męskości, sztucznie wspomaganą przez przemysł farmaceutyczny. Oznacza to, że podmiotowość zyskuje wymiar produktu, który można nabyć, na którym można również zbijać kapitał. Farmakopornokapitalizm jest systemem opartym na przemysłowym wytwarzaniu prawdy o sobie na masową skalę. To era kapitalizacji technologii siebie:

wytwarzania nastrojów (Prozac), wyglądów (izoteki), a nawet samych mechanizmów biologicznych (syntetyczne hormony) w dążeniu normalizacji podmiotu względem narzuconych wzorców.

Przykładem takiej kapitalizacji jest opisany przez Preciada przebieg wprowadzania na rynek antykoncepcyjnej pigułki Enovid, czyli syntetycznego progesteronu. Pomimo naukowych sukcesów odnoszonych na terenie Ameryki Łacińskiej amerykańska Agencja Żywności i Leków (FDA) zakwestionowała wprowadzenie pigułki na rynek Stanów Zjednoczonych, argumentując, iż brak menstruacji wywołany działaniem pigułki stawia kobiecość Amerykanek pod znakiem zapytania (Preciado 2021, 180). Producent hormonu uwzględnił uwagi FDA, opracowując pigułkę naśladującą kobiecy cykl fizjologiczny. Odtąd Enovid odtwarzał rytm cyklu menstruacyjnego, z uwzględnieniem krwawienia, doprowadzając do technologicznej miesiączki (Preciado 2021). Jak zauważa Preciado, pigułka antykoncepcyjna zyskała tym samym moc performatywną. W przypadku leku nie jest to już jednak performans rozumiany w kategoriach płci kulturowej, lecz odtworzenie samej biologiczności – *biodrag*:

> Tym, co jest odtąd reprezentowane i naśladowane z użyciem techniki przez pigułkę, nie jest już jakiś kod ubioru czy fizyczny styl, lecz sam proces biologiczny: cykl miesiączkowy. Proces ukobiecania, w tej mierze, w jakiej wiąże się z produkcją, dystrybucją i konsumpcją pigułki antykoncepcyjnej, ujawnia fakt, że hormony są sekspolitycznymi fikcjami, technoożywionymi metaforami, które można połykać i trawić, wprowadzać do wnętrza ciała, wchłaniać i przyswajać. To farmakopornograficzne artefakty zdolne konstruować fizyczne twory, włączane następnie do szerszych organizmów politycznych, takich jak nasze instytucje medyczno-prawne, państwa narodowe czy globalne sieci, w których krąży kapitał (Preciado 2021, 180).

Farmakopornokapitalizm to czas urynkowienia technologii siebie, które zmienia ich status – z jednej strony wciąż pozostają one narzędziem do przekształcania „ja", z drugiej zaś zostają zdeterminowane przez instytucje władzy, *de facto* przechodząc w technologie dominacji. Jak zaznaczyłam wcześniej, w perspektywie Foucaultowskiej dominacja jest wynikiem zakrzepnięcia konkretnych relacji władzy. Jej przykładem jest płciowa matryca, podtrzymywana już nie tylko w wymiarze prawno-medycznym, lecz również farmaceutyczno-kapitalistycznym, czego przykładem jest opisywany przez Preciada *biodrag*. Trzeba zauważyć, że tak rozumiana matryca wiąże się również z konkretnymi schematami dystrybucji technologii siebie, zapośredniczonymi przez przemysł farmakologiczny i systemy prawne.

Syntetyczne hormony stanowią biokody podtrzymujące płciowy Matriks – zostały one sprywatyzowane, stanowiąc element gospodarki rynkowej. *Testo ćpun* podejmuje się próby ich przechwycenia i uczynienia na nowo technologiami siebie – tym razem bez zapośredniczenia przez rynek i państwo:

> Odmawiam stosowania środków medyczno-politycznych, odmawiam ich regularnego przyjmowania, odmawiam przyświecających temu celów. Domagam się wirtuozerii rodzaju, każdej_mu jej_go dawkę wedle potrzeb; w dowolnej sytuacji. Tutaj nie ma żadnej normy, jest tylko rozmaitość rzeczywistych, żywotnych potworności. Testosteron biorę tak, jak Walter Benjamin brał haszysz, Freud – kokainę, a Michaux – meskalinę. I proszę nie poczytywać tego za jakąś autobiograficzną wymówkę, jest to bowiem akt radykalizacji (w chemicznym sensie uwalniania rodników) mojego pisarstwa teoretycznego. Mój rodzaj nie należy do mojej rodziny ani do państwa, ani do przemysłu farmaceutycznego. Mój rodzaj nie należy do feminizmu ani społeczności lesbijskiej albo do odmieńczej teorii. Najwyższa pora, by wyrwać rodzaj z uścisku makrodyskursu i wymieszać go z porządną dawką mikropolitycznej hedonistycznej psychodelii (Preciado 2021, 350)

Hormon nie jest dla Preciada drogą do domknięcia tożsamości, lecz do jej rozmycia. Zgodnie z postulatem Foucaulta (2013c) nie chodzi o odkrywanie i nieustanne odgrywanie własnej tożsamości, tylko o ciągłe stawanie się (zob. Deleuze i Guattari 2015; Łapińska 2018). Zażywanie testosteronu dopełnia zarówno pisarską praktykę autofikcji, stale kwestionującą spójność podmiotu, jak i teorię Preciada, będąc jej aplikacją w działaniu. Hormon, dotąd narzędzie performatywnej re-iteracji, trafia w ręce jednostki, która używa go w przeciwnym celu: nie po to, by utwierdzić się w swojej płci, lecz aby się z niej wyrwać – zhakować płciową matrycę.

Glitch w Matriksie

Preciado, operując cyberpunkową nomenklaturą, opisuje swoje działania w kategoriach „hakowania płci" – uważam, że jest to kategoria bliska *glitchu*. *Glitch*, w najbardziej popularnym znaczeniu, to usterka, która uniemożliwia zachowanie ciągłości i utrudnia działanie według przyjętej normy (Russell 2020). Jego metafora może być odnaleziona również w filmie *Matrix* – to właśnie Neo stanowi element, który zaburza ciągłość i stawia opór. Lata po ukazaniu się pierwszej części filmowej sagi reżyserki

Lilly i Lana Wachowskie dokonały publicznej afirmacji swojej tożsamości jako osoby transpłciowe (White 2020). Jak relacjonują, Matriks miał być metaforą płciowej dysforii, a czerwona tabletka połykana przez Neo – odpowiednikiem syntetycznego estrogenu, który przyjmowały reżyserki. Nie bez przyczyny więc film często pojawia się w literaturze naukowej dotyczącej identyfikacji płciowej. W tym ujęciu, rozwój protagonisty odpowiada stadiom rozwojowi tożsamości osób transpłciowych (Currin et al., 2017). Stawką filmu jest tożsamość, którą musi przyjąć bohater – pozostać Thomasem Andersonem, jak narzuca mu Matriks, lub walczyć o własne imię (Currin et al., 2017). Podczas jednego z przesłuchań, agent Smith zwraca się do bohatera: „Wygląda na to, że żyje Pan dwoma życiami, panie Anderson" (Wachowski i Wachowski 1999). Chodzi o wybór, jakiego musi dokonać Neo między tymi równoległymi żywotami. Ustanowienie tożsamości bohatera ma miejsce w finałowym pojedynku z agentem Smithem, który wciąż zwraca się do niego jako „Pana Andersona", wyznaczając tym samym dopuszczalną konwencję, do której miałby dostosować się protagonista. Podczas finałowej walki Neo koryguje wypowiedź agenta, przedstawiając swoje prawdziwe imię: „Nazywam się… Neo!". Moment wypowiedzenia imienia jest w filmie pokazany jako zwycięstwo nad Matriksem. Możemy jednak zastanawiać się czy chwila, w której bohater przyjmuje imię, nie jest momentem zwycięstwa Macierzy? Dowodem na to stwierdzenie może być druga część sagi, w której okazuje się, że emancypacja dokonana przez Neo i resztę rebeliantów była częścią scenariusza napisanego przez sam Matriks. Moment wypowiedzenia imienia jest momentem domknięcia podmiotowości bohatera – zdeterminowania technologii siebie.

Preciado tworzy inne zakończenie. Zamiast twardych tabletek domykających tożsamość decyduje się na testosteronowy żel, którego konsystencja jest lepka i płynna – tak jak sam żywot autora. Autor *Testo ćpuna* jest podmiotem nomadycznym, niezdolnym do osadzenia się na stałe. Nie dotyczy to jedynie meandrującej tożsamości, lecz także miejsca zamieszkania, zarówno w szerokościach geograficznych, jak i w strukturach językowych (Preciado 2022). Jego strategia unikania jednoznacznej tożsamości polega na mieszaniu faktów i fikcji w wytwarzaniu prawdy o samym sobie poprzez narrację napędzaną testosteronem. Paski Testogelu używane zgodnie z przeznaczeniem służą do utwierdzania swojej pozycji w obrębie płci. Preciado nie był docelowym konsumentem hormonu z racji żeńskiej płci, którą przypisano mu przy narodzinach. Tym sposobem produkt stanowiący dotąd niebieską pigułkę w ustach Preciada staje się pigułką czerwoną, która miałaby mu pozwolić wyrwać się z ciasnych ram narzuconych przez porządek

płci. Czy był to jednak wystarczający bodziec do wyrwania się z płciowego Matriksa?

Myślę, że z działaniem Preciada wiąże się szereg problemów. Po pierwsze, jeśli zadamy sobie pytanie, czy *Testo ćpunowi* udało się uciec od relacji z farmakopornokapitalizmem, odpowiedź będzie przecząca. Pomimo hakerskich aspiracji nadal pozostaje on klientem koncernów farmaceutycznych, po prostu omijając drogę prawno-medyczną. Stąd bierze się jego postulat uspołecznienia biokodów, autor nie zaznacza jednak, jak taki proces miałby wyglądać. Po drugie możemy się zastanawiać, w jakiej mierze model oporu przedstawiany przez Preciado ma wymiar alienujący – słowem, czy jako odpowiedź na zbiorowe krzywdy nie oferuje indywidualnych bitew zastępujących działania grupowe (Stupak 2021). Po trzecie subwersywny akt dezidentyfikacji z płcią może po prostu nie zostać rozpoznany przez aparat władzy. Ilustrację dla takiej sytuacji kreśli sam Preciado:

> Osoba staje w bramce wejściowej lotniska lub na granicy, w recepcji hotelu, przy kasie wypożyczalni samochodów… Pokazuje paszport, a stewardessa, sprzedawca, recepcjonista, administrator lub celniczka ogląda dokument, następnie patrzy na ciało stojące przed nim i mówi: „To nie pan! To nie pani!". Wtedy ujawnia się systemowa wada wszystkich prawnych i administracyjnych konwencji, które tworzą żywe polityczne fikcje. (…) Na okrzyk „To nie pan!" czasami chcę odpowiedzieć: „Oczywiście, że to nie ja! Proszę pokazać mi swój paszport i powiedzieć, czy to pan, czy nie". Ale znów jesteśmy wbici w role, urzędnik i ja, odtwarzając główną scenę z Hegla: niepodległość i podporządkowanie samoświadomości; dominacja i niewola. Nie udaję mądrzejszego. Wiem bardzo dobrze, że w tej scenie przypada mi rola niewolnika, a nie pana (Preciado 2022, 202–203).

Aby móc funkcjonować w społeczeństwie, Preciado musi powrócić do płciowej matrycy. Jak zaznacza na wstępie swojej książki, zażywanie hormonu doprowadziło go ostatecznie do instytucjonalizacji swojego nowego statusu płci – tym razem w formie męskiej. Tak samo jak główny bohater *Matrixa*, Preciado przybiera imię: Paul. W przeciwieństwie do Neo traktuje je jako kolejną maskę.

Konkluzja albo niemożliwość domknięcia

Połknięcie czerwonej pigułki nie powoduje całkowitego wyzwolenia się od stosunków władzy, choć sama substancja może być pożyteczną technologią w konfigurowaniu relacji, jakie nawiązujemy w jej ramach.

Zamiast traktować tożsamość jako coś z góry ustalonego, warto rozważyć spojrzenie na nią w kategoriach procesu, stawania się. Jak ujął to Foucault (2013c, 335): „to bardzo męczące – być zawsze tym samym". Stabilne schematy identyfikacji są konstytuowane przez płciową matrycę, której dominację można podważyć od wewnątrz. Strategie nawiązywania z nią relacji odpowiadają trzem imionom: Neo, Abel, Paul. Moment, w którym główny bohater filmu *Matrix* wypowiada swe imię, to moment przemiany. Przemiana ta nie jest chwilą całkowitego wyzwolenia, lecz stanowi rekonfigurację stosunków władzy. Neo przyjmuje nową prawdę na temat samego siebie, która choć domyka jego podmiotowość, stanowi jego własny wybór. Dla Herculine, przybrane imię Abla wiąże się z życiem w roli narzuconej jej przez organy władzy. Przeobrażenie Preciada w Paula jest zaś kolejną maską, jaką przywdziewa autor na okrężnej drodze do nieokreśloności. Ostatecznie jest to nieokreśloność usytuowana *w ramach* samej płciowej matrycy, z którą się mierzy. *Testo ćpunowi* nie udaje się wydostać z binarnej Macierzy w aspekcie, w jakim pozostaje uwikłany w tożsamościową grę z instytucjami władzy. Jednak samo przyporządkowanie go do narzuconych kategorii podważa je od wewnątrz. Preciado nie internalizuje narzucanych mu form identyfikacji – jego tożsamość pozostaje rozmyta. Traktuje ją w kategoriach inwencji – wynajdowania siebie wciąż na nowo. By to osiągnąć, przechwytuje otaczające go technologie dominacji na własny użytek. Testosteron, który pierwotnie miał podtrzymywać kategorie męskości, w rękach Preciada zaczyna kwestionować je od środka – podskórnie. Również literatura autobiograficzna, będąca jak dotąd narzędziem domykania podmiotowości, poszukiwaniem zastanej prawdy, w wykonaniu Preciada staje się autofikcyjną rozgrywką, aktem rozmycia własnej podmiotowości.

Zarówno dziennik Paula B. Preciada, jak i pamiętnik Herculine Barbin stanowią technologie siebie. Zgodnie z koncepcją Malatino mogłyby stać się narzędziem osiągania autonomii, doświadczania wolności, jeśli nie zostaną zdeterminowane przez dyskursy władzy. Moment dominacji, przechwycenia technologii siebie, skolonizowania opowieści Barbin o samej sobie nadchodzi wraz z chwilą oznajmienia jej „faktycznej płci", „odkrycia prawdy" przez lekarzy, prawników i duchownych. Stwarzają oni nowy dyskurs na temat Barbin, który ta internalizuje – odtąd staje się „mężczyzną, który był kobietą". Herculine Barbin rodzi się *glitchem*. Mimo to zostaje zmuszona do stania się częścią Matriksa, rozumianego jako binarna dystrybucja płci i ról z nią związanych. Przypisując Barbin tę tożsamość, zignorowano jej osobistą perspektywę, kierując się esencjonalnym podejściem do płci, którego zasadność ta postać podważa. Sytuując jej postać poza płciowym Matriksem, jedynie

go wzmacniamy. Uznanie partycypacji Herculine w kobiecej kategorii sprawia, że sama ta kategoria ulega rozmyciu – hakuje płciową matrycę.

Wykaz literatury

Barbin, Herculine. 2013. „My Memoirs". W *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, red. Michel Foucault. New York: Vintage.

Butler, Judith. 2002. „Imitacja i nieposłuszeństwo płciowe". Tłum. Ewa Majewska. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1(3): 89–109.

Butler, Judith. 2008. *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*. Tłum. Karolina Krasucka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Currin, Joseph, Lee, Fallyn, Brown, Colton, i Hammer, Tonya. 2017. „Taking the Red Pill: Using *The Matrix* to Explore Transgender Identity Development". *Journal of Creativity in Mental Health* 12(3): 402–409. https://doi.org/10.1080/15401383.2016.1249815

Deleuze, Gilles, i Guattari, Félix. 2015. *Tysiąc Plateau.* Tłum. Michał Herer. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

Foucault, Michel. 1998. „Podmiot i władza". *Lewą Nogą* (9): 174–192.

Foucault, Michel. 1999a. „Prawdziwa płeć". Tłum. Ariadna Lewańska. W Foucault, Michel. *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, red. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Foucault, Michel. 1999b. „Sobąpisanie". Tłum. Michał Paweł Markowski. W Foucault, Michel. *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, red. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Foucault, Michel. 2000. *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism.* Tłum. Damian Leszczyński, i Lotar Rasiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault, Michel. 2003. *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975.* New York: Macmillan.

Foucault, Michel. 2013a. „Etyka troski o siebie jako praktyka wolności". Rozmawiają Helmut Beckert, Raúl Fornet-Betancourt i Alfredo Gomez-Muller. Tłum. Kajetan Maria Jaksender. W *Kim Pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. Bartłomiej Błesznowski, Kajetan Maria Jaksender i Krzysztof Matuszewski. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.

Foucault, Michel (red.). 2013b. *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. Tłum. Richard McDougall. New York: Vintage.

Foucault, Michel. 2013c. „Seks, władza i polityka tożsamości". Rozmawiają Bob Gallagher i Alex Wilson. Tłum. Kajetan Maria Jaksender. W *Kim Pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. Bartłomiej Błesznowski, Kajetan Maria Jaksender i Krzysztof Matuszewski. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.

Guilmette, Lauren. 2017. „The Violence of Curiosity: Butler's Foucault, Foucault's Herculine, and the Will-to-Know". *PhiloSOPHIA* 7(1): 1–22. https://doi.org/10.1353/phi.2017.0000

Holmes, Morgan. 2004. „Locating Third Sexes". *Transformations Journal* 8.

Łapińska, Joanna. 2018. „Testo Junkie Paula B. Preciado jako autobiograficzny »esej cielesny«". *The Polish Journal of Aesthetics* 50(3): 45–55. https://doi.org/10.19205/50.18.4

Malatino, Hil. 2019. „Queer Monsters. Michel Foucault and Herculine Barbin". W Malatino, Hil. *Queer Embodiment: Monstrosity, Medical Violence, and Intersex Experience*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Preciado, Paul B. 2016. „"Testo Junkie Notes for a Psychoanalytic Forum". *Studies in Gender and Sexuality*, 17 (1). https://doi.org/10.1080/15240657.2016.1135680

Preciado, Paul B. 2021. *Testo ćpun. Seks, narkotyki i biopolityka w dobie farmakopornografii*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo „Krytyki Politycznej".

Preciado, Paul B. 2022. *Mieszkanie na Uranie. Kroniki przeprawy*. Tłum. Agata Araszkiewicz. Kraków: Karakter.

Rudnicki, Cezary. 2022. „Od analityki władzy do studiów nad technikami siebie albo jak Foucault nie został liberałem". *Machina Myśli*. http://machinamysli.org/od-analityki-wladzy-do-studiow-nad-technikami-siebie-albo-jak-foucault-nie-zostal-liberalem/

Russell, Legacy. 2020. *Glitch Feminism: A Manifesto*. New York: Verso.

Sielewicz, Natalia. 2021. „Pod skórą. Paul Preciado i traktat o przeprawie". W Preciado, Paul B., *Testo ćpun. Seks, narkotyki i biopolityka w dobie farmakopornografii*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Stupak, Radosław. 2021. „Przez kwasową psychiatrię do kwasowego komunizmu. Renesans psychodeliczny w psychiatrii jako szansa na zmianę paradygmatu". *Praktyka Teoretyczna* 40(2): 123–176. https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.6

Taylor, Chloë. 2010. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'*. London–New York: Routledge Press.

Turczyn, Anna. 2007. „Autofikcja, czyli autobiografia psychopolifoniczna". *Teksty Drugie* 1–2: 204–211. http://rcin.org.pl/Content/51063/WA248_67203_P-I-2524_turczyn-autofikcja.pdf

Wachowski, Lana, i Wachowski, Lilly. 1999. *The Matrix*. California: Warner Bros.

White, Adam. 2020. „The Matrix Was a Metaphor for Transgender Identity, Director Lilly Wachowski confirms". *Independent*, August 21. https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/films/news/matrix-trans-metaphor-lana-lilly-wachowski-red-pill-switch-sequels-a9654956.html

Wark, McKenzie. 2020. „GIRLS LIKE US". *The White Review*, December. https://www.thewhitereview.org/feature/girls-like-us/

NADIA WIERZBICKA – studentka filozofii w Kolegium MISH Uniwersytetu Warszawskiego. Studiowała także na Uniwersytecie Barcelońskim oraz w KU Leuven. Kuratorka wystaw (*Robi się Gorąco*; *Ostatnia Scena*), performansów (*War Water Company*) oraz instalacji artystycznych (*Wspólny/Powszechny/Pospolity*; *Archiwum Katastrofy*). Współpracowała między innymi z Teatrem Studio, grupą Turnus, kolektywem Przyszła Niedoszła, Radą Konsultacyjną Ogólnopolskiego Strajku Kobiet oraz globalnym ruchem Extinction Rebellion.

Dane adresowe:
Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych
Uniwersytet Warszawski
Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa
email: na.wierzbicka@gmail.com

Cytowanie:
Wierzbicka, Nadia. 2023. „Gospodarka hormonalna i jej hakerzy. Autonarracje Herculine Barbin oraz Paula B. Preciada jako glitch w płciowym matriksie." *Praktyka Teoretyczna* 1(47): 75–98.
DOI:10.19195/prt.2023.1.4

Author: Nadia Wierzbicka

Title: Hormonal milieu and its hackers. Herculine Barbin and Paul B. Preciado's self-narratives as a glitch in the gender matrix

Abstract: This article juxtaposes the memoirs of intersex Herculine Barbin with the autofictional diary of Paul B. Preciado, who is taking testosterone as a drug. The aim of the text is to explore the relationship between the individual and the institutions of power with which one is confronted: for Barbin, it is the 19th century juridical-medical power, for Preciado, it is the contemporary form of capitalism. Power institutions impose specific forms of identity on both figures, placing them in the gender matrix, which is illustrated in the text by the references to the film *Matrix* (1999). Herculine Barbin is described as a *glitch* – a mismatched element that distorts the entire gender matrix. Paul B. Preciado is portrayed as a hacker who deconstructs its binary codes, using autofiction and synthetic hormones. The theoretical framework of the text is the thought of Michel Foucault, according to whom resistance remains in immanent relation to power. The embodiment of resistance is illustrated by the concept of *blurry subject*, who does not internalize the truths imposed by the institutions of power, but takes on an identity game with them.

Keywords: Glitch, Herculine Barbin, Intersex, Matrix, Technologies of the Self

ZUZANNA SADOWSKA (ORCID: 0000-0003-1081-0413)

Trzeźwość, *vegetal* i świat iluzji

Opierając się na etnograficznych badaniach terenowych przeprowadzonych w centrum leczenia uzależnień Via da Paz, w niniejszym artykule analizuję relację między koncepcjami trzeźwości i rzeczywistości. Via da Paz położone jest w brazylijskiej Amazonii. Centrum łączy w swych praktykach leczniczych rytuały religii União do Vegetal z metodami psychoterapeutycznymi wywodzącymi się przede wszystkich z filozofii 12 kroków. W trakcie dziewięciomiesięcznej terapii jej uczestnicy piją *vegetal* – psychoaktywny napój zawierający DMT. Choć DMT jest substancją kontrolowaną, zaklasyfikowaną w ramach międzynarodowych konwencji jako halucynogenny narkotykowych, w Via da Paz praktyki związane z konsumpcją *vegetal* odgrywają centralną rolę w procesie leczenia uzależnienia. Co więcej, uczestnicy terapii odróżniają stan wywołany przez vegetal od stanu wywołanego intoksykacją innymi substancjami psychoaktywnymi i określają go jako „trzeźwy". Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, że w pewnych kontekstach społecznych proces odzyskiwania trzeźwości (rozumianej jako właściwe rozpoznanie rzeczywistości) może wymagać używania substancji, które w innych kontekstach uważane są za zaburzające percepcję rzeczywistości.

Słowa kluczowe: ayahuasca, *vegetal*, uzależnienie, substancje psychoaktywne, animizm

W poniedziałkowe popołudnie 15 kwietnia 2022 roku dwudziestu czterech mężczyzn uczestniczących w terapii leczenia uzależnień w centrum Via da Paz, znajdującym się w rejonie brazylijskiej Amazonii, w mieście Rio Branco, zasiadło w kręgu na krzesłach w przestrzeni ośrodka określanej jako Centrum Terapeutyczne. Rozpoczęło się grupowe spotkanie z psychologiem, poświęcone analizie emocji i mechanizmów związanych z uzależnieniem, którego celem było ukazanie uczestnikom terapii właściwej drogi do trzeźwości. Większość z nich przed rozpoczęciem leczenia w ośrodku w sposób kompulsywny konsumowała kokainę i jej pochodne oraz nadużywała alkoholu. Spotkanie utrzymane było w konwencji programów terapeutycznych opartych na filozofii 12 kroków[1]. Mężczyźni włączali się do dyskusji, używając zaczerpniętej z nich formuły: „Nazywam się X, jestem uzależniony, od Y czasu jestem trzeźwy", a następnie opowiadali o swoich ostatnich odczuciach, problemach oraz doświadczeniach, związanych przede wszystkim z wcześniejszym zażywaniem „narkotyków" (*drogas*) oraz z procesem leczenia. Psycholog pomagał im zrozumieć zmiany, przez które przechodzą, używając technik i dyskursów ukształtowanych w obrębie euro-amerykańskich podejść terapeutycznych. Tak jak w tych podejściach, w terapii w Via da Paz uzależnienie traktuje się jako nieuleczalną, chroniczną chorobę, a trzeźwość jako właściwe odczytywanie własnych stanów wewnętrznych i informacji płynących z rzeczywistości, które jest możliwe pod warunkiem zachowania abstynencji od substancji psychoaktywnych. Różnica tkwi jednak w tym, że warunkiem uczestnictwa w programie ośrodka jest wyrażenie przez uczestników terapii zgody na regularną konsumpcję *vegetal* – psychoaktywnego napoju wywołującego silne zmiany percepcyjne u osób go spożywających. To właśnie *vegetal* jest obok biomedycznych technik jednym z narzędzi umożliwiających osobom przebywającym w centrum osiągnięcie stanu, który w ramach terapii definiowany jest jako trzeźwość.

W trakcie prywatnych rozmów pytałam uczestników terapii, dlaczego uważają, że pijąc *vegetal*, są trzeźwi (*sobrio*). Odpowiedzi udzielali mi zazwyczaj poprzez ukazanie zmiany pomiędzy ich sposobami działania w świecie, kiedy zażywali substancje, od których byli uzależnieni, oraz tym, jak działają, odkąd zaczęli spożywać *vegetal*. Podczas gdy „narkotyki"

1 Filozofia 12 kroków wywodzi się z ruchu Anonimowych Alkoholików i opiera się na założeniu, że osoba uzależniona stała się bezsilna wobec zażywanych substancji i w związku z tym straciła kontrolę nad własnym życiem. Celem programów terapeutycznych opartych na 12 krokach jest udzielenie ich uczestnikom wsparcia w procesie odzyskiwania trzeźwości rozumianej jako całkowita abstynencja od substancji zmieniających świadomość (Carr 2011).

doprowadziły ich do destrukcji, izolacji, zerwanych więzi społecznych, złego stanu psychicznego i fizycznego – *vegetal* pomógł im na nowo się skonstruować i zbudować dobre relacje społeczne, poprawił stan fizyczny, a także umożliwił właściwe odczytywanie i rozumienie własnych emocji oraz przeszłych doświadczeń. Pozwolił również na wyjście ze „świata iluzji", który nie sprowadza się, tak jak w terapiach opartych na filozofii 12 kroków, jedynie do niewłaściwego oglądu własnej osoby, ale oznacza także ograniczenia percepcyjne materialnego wymiaru rzeczywistości, który w lokalnych relacjach uważa się za jeden z wielu istniejących poziomów wszechświata. Wiąże się to z przekonaniem o oddziaływaniu na świat ludzki różnorodnych sprawczych energii oraz duchowych bytów, których obecność przez wiele osób konsumujących *vegetal* jest doświadczana zmysłowo.

W niniejszym artykule, opierając się na obserwacji praktyk i znaczeń otaczających konsumpcję *vegetal* w centrum terapeutyczno-religijnym Via da Paz, przyglądam się relacjom kształtującym lokalne doświadczenia trzeźwości. Jak zauważyłam w trakcie prowadzonych badań, choć definicja trzeźwości obecna w miejscowym dyskursie terapeutycznym jest zaczerpnięta i spójna z jej rozumieniem funkcjonującym w obrębie podejść terapeutycznych opartych na filozofii 12 kroków, same sposoby przeżywania trzeźwości oraz praktyki społeczne, poprzez które jest ona osiągana, są inne. Sugeruję, że jest to związane przede wszystkim z odmiennym rozumieniem rzeczywistości w lokalnych relacjach. W niniejszym artykule rozważam więc: jaka jest relacja między trzeźwością a rzeczywistością? Czym jest rzeczywistość w badanych przeze mnie lokalnych relacjach? Jakie rodzaje bytów/sprawczości ją wypełniają i oddziałują na ludzki świat? Poprzez jakie praktyki społeczne osiągana jest trzeźwość? Jaki rodzaj dostępu do rzeczywistości daje *vegetal* i czym staje się on w lokalnych relacjach?

Vegetal jest napojem, którego podstawowymi składnikami są dwie rośliny: *Banisteriopsis caapi* i *Psychotria viridis*. Zawiera DMT, zaklasyfikowane w obrębie międzynarodowych konwencji narkotykowych w pierwszej kategorii (UN 1973, 1988), a więc jako kontrolowana substancja halucynogenna o nierozpoznanym obecnie zastosowaniu medycznym oraz wysokim ryzyku nadużywania, której zażywanie jest penalizowane (z wyłączeniem, w niektórych krajach, roślin zawierających DMT zażywanych w kontekście religijnym). Na terenach Amazonii napój otrzymywany z połączenia *Banisteriopsis caapi* i *Psychotria viridis* był tradycyjnie spożywany w praktykach szamanów-uzdrowicieli w celach leczniczych oraz jako medium umożliwiające nawiązywanie kontaktu ze światem niewidzialnych innych (Shanon 2003; Labate i MacRae

2016). Do dziś jest on konsumowany przez wiele rdzennych grup zamieszkujących ten rejon, a także w ramach rytuałów niektórych religii powstałych na tym obszarze, jak również w kontekście neoszamańskim[2].

W literaturze naukowej oraz w dyskursie popularnym na Zachodzie napój ten znany jest przede wszystkim pod nazwą „ayahuasca". Jednak w badanych przeze mnie lokalnym kontekście nie istnieje „jedna ayahuasca" – napój sporządzony *z Banisteriopsis caapi* i *Psychotrii viridis* to w obrębie różnych społecznych praktyk odmienne byty, obdarzone inną sprawczością. Napój ten występuje pod wieloma nazwami, a także prowadzi do różnorodnych doświadczeń. Ta różnorodność jest obecna na wielu poziomach: wielości sposobów zażywania napoju w obrębie różnych społecznych rytuałów, odmiennych *forças* (mocy), których wpływu doświadczają osoby go zażywające, a także zróżnicowania indywidualnych doświadczeń pojawiających się w trakcie jego konsumpcji. Różne lokalne nazwy napoju nie są więc jedynie kwestią lingwistycznej dywersyfikacji, ale określeniami odnoszącymi się do ontologicznie odmiennych bytów. W Via da Paz napój nazywany jest zgodnie z terminologią wywodząca się z religii União do Vegetal – jako *chá* (herbata) bądź *vegetal* (roślina), które w tym przypadku traktowane są synonimicznie. *Vegetal* nie ma jednego sposobu działania i jest konsumowany w obrębie różnych społecznych praktyk. W niniejszym artykule skupiam się na jego sprawczości w kontekście terapii uzależnienia. W przeciwieństwie do międzynarodowych konwencji narkotykowych w Via da Paz v*egetal* nie jest traktowany jako „narkotyk", ale „lekarstwo na uzależnienie", a jego regularna konsumpcja stanowi podstawowe narzędzie strategii wychodzenia z uzależnienia i osiągania trzeźwości.

2 Wraz z globalną ekspansją napoju przybierającą na sile w drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku praktyki związane z jego konsumpcją zaczęły ulegać medykalizacji i spełniać nowe, zróżnicowane terapeutyczne cele (Loizaga-Velder i Verres 2014; Talin i Sanabria 2017; Sanabria 2021). Aktualnie prowadzonych jest wiele badań koncentrujących się na zastosowaniu ayahuaski w terapiach leczenia uzależnień (np. Mabit 2007; Fábregas et al. 2010; Labate i Cavnar 2013; Mercante 2013; Thomas et al. 2013; Talin i Sanabria 2017; Giovannetti i in. 2020). Realizowane są one w specjalnie do tego dedykowanych centrach terapeutycznych bądź w mniej formalnych kontekstach – w obrębie szamańskich i neoszamańskich rytuałów oraz w ramach działalności tak zwanych kościołów ayahuascowych. Badania te koncentrują się przede wszystkim na analizie skuteczności terapeutycznej napoju, jak również na neurologicznych, psychologicznych czy fenomenologicznych procesach mogących odpowiadać za jego leczniczy potencjał. Rzadziej jednak poddają namysłowi to, w jaki sposób różne koncepcje wyłaniające się z praktyk leczenia uzależnień z wykorzystaniem napoju (na przykład choroby, trzeźwości, narkotyku, samokontroli) pozwalają na eksperymentowanie z ideami kształtującymi wiedzę o uzależnieniu. Zagadnienia te stanowią główną oś refleksji w niniejszym artykule.

Według E. Summerson Carr (2013) trzeźwość w dyskursach terapeutycznych rozumiana jest jako stan właściwego wglądu w siebie i jasnego odczytywania informacji płynących z rzeczywistości (a więc jest to samoświadomość lub samopoznanie). Konwencjonalnie termin ten oznacza stan wolny od wpływu substancji zmieniających świadomość, które w danym kontekście społecznym nie są traktowane jako leki. Koncepcja trzeźwości formowała się w dialogu z ideą uzależnienia i ugruntowała się, podobnie jak ta druga, w krajach zachodnich w okresie kapitalistycznej transformacji, kiedy istotne stały się takie wartości jak samokontrola, racjonalizm, indywidualizm i produktywność (Carr 2013). Wartości te, których korzeni – jak sugeruje Max Weber – należy doszukiwać się w ideologii protestanckiej (Weber 1956), stały się filarami nowego normatywnego ideału podmiotu, zdolnego do podejmowania wolnych, samoświadomych wyborów (Raikhel i Garriott 2013), dla którego zachowanie trzeźwości było nie tylko etycznym obowiązkiem, ale także warunkiem umożliwiającym odniesienie ekonomicznego sukcesu w zmieniających się stosunkach społecznych (Weber 1956). Przeciwieństwem tego ideału był zaś uzależniony, który w myśl dziewiętnastowiecznych teorii cierpiał na „chorobę woli", prowadzącą nieuchronnie do utraty samokontroli (Levine 1978). Sproblematyzowanie alkoholizmu jako choroby stanowiło radykalny przełom w stosunku do wcześniejszych idei i praktyk, które rozpoznawały nadużywanie alkoholu, lecz nie traktowały go jako zachowania dewiacyjnego (Levine 1978; Room 2015; Schneider 2015). Stopniowo definicja uzależnienia była rozszerzana i zaczęła obejmować również praktyki związane z konsumpcją innych substancji psychoaktywnych oraz niektóre zachowania o charakterze kompulsywnym (Granfield i Reinarman 2015). Podobnie samo pojęcie trzeźwości przestało odnosić się w dyskursach terapeutycznych jedynie do abstynencji od alkoholu, ale zaczęło być stosowane także w kontekście innych substancji kontrolowanych używanych pozamedycznie.

Na współczesne rozumienie trzeźwości w obrębie nauk o uzależnieniu szczególny wpływ wywarło przekonanie, że osoba zażywająca substancje psychoaktywne ma osłabione więzi z rzeczywistością, co manifestuje się poprzez zjawisko tak zwanego zaprzeczenia (ang. *denial*). „Zaprzeczenie całych obszarów rzeczywistości, a zwłaszcza zachowań dotyczących zażywanych substancji, jest typowe [dla uzależnionego]" (Davidson 1977, 165, za: Carr 2013). Zaprzeczenie jest jedną z głównych cech odróżniających osobę trzeźwą (doświadczającą rzeczywistości we właściwy sposób) od uzależnionego, który poprzez zarządzanie emocjami i wewnętrznymi stanami za pomocą substancji wypracował mechanizmy

obronne utrzymujące go w „systemie iluzji" (McDowell i Spitz 1999, za: Carr 2013. Jak zauważa E. Summerson Carr, to właśnie zaprzeczenie jest uważane za antytezę trzeźwości (Carr 2013).

Popularyzację oraz zglobalizowanie koncepcji zaprzeczenia przypisuje się powstałemu w latach trzydziestych dwudziestego wieku, również w Stanach Zjednoczonych, ruchowi Anonimowych Alkoholików (AA) i wywodzącej się z niego filozofii 12 kroków. Na podstawie tych założeń tworzona jest obecnie większość amerykańskich programów terapeutycznych (Prussing 2011), ponadto wywierają one wpływ na sposoby terapeutycznej interwencji niemal na całym świecie (Bloomfield 1994). Ruch AA opiera się na idei zuniwersalizowanego modelu uzależnienia jako choroby, która przejawia się destabilizacją jaźni osoby uzależnionej oraz powstawaniem problematycznych emocji, których uzależniony próbuje unikać bądź zarządzać nimi poprzez zażywanie substancji (Prussing 2008). Celem programów terapeutycznych opartych na filozofii 12 kroków jest utrzymanie przez ich uczestników trzeźwości rozumianej jako całkowita abstynencja od uzależniających substancji psychoaktywnych, która jest możliwe pod warunkiem dokonania się wewnętrznej transformacji pacjenta i zachowania świadomości nieustannego ryzyka nawrotu (ang. *relapse*) (Prussing 2008).

Jak widać dyskursy naukowe i terapeutyczne kształtujące współczesne wyobrażenia o trzeźwości opierają się na dwóch filarach: określonym ideale podmiotowości oraz przekonaniu, że różne stany umysłu są rodzajem filtra umożliwiającego doświadczanie mniej lub bardziej właściwych reprezentacji rzeczywistości. Jak zauważył Jacques Derrida: „Nie odmawiamy osobie zażywającej substancje psychoaktywne przyjemności, ale nie możemy znieść faktu, że jej przyjemność jest czerpana z doświadczenia bez prawdy" (Derrida i Israel 1993). Modele interwencji terapeutycznej uformowane na gruncie filozofii 12 kroków, reprezentujące określone wartości istotne dla kultury euro-amerykańskiej oraz zuniwersalizowane zachodnie definicje osoby, choroby czy trzeźwości, mają obecnie globalny zasięg, mimo że nie zawsze są spójne z wartościami i ideami funkcjonującymi w lokalnych kontekstach, w których są wdrażane (Bezdek i Spicer 2006; Prussing 2011).

Co jednak dzieje się z kategorią trzeźwości, jeśli założymy, że nasz zwykły, „naturalny" stan świadomości nie daje nam pełnego wglądu w rzeczywistość – bądź że otaczająca nas rzeczywistość może być iluzją? Jeśli przyjmiemy, że to, co w obrębie większości kontekstów w zachodnim świecie zwykło się określać mianem halucynacji, jest w niektórych praktykach społecznych chwilowym wglądem w prawdziwe manifestacje wszechświata?

Metodologia

W Via da Paz prowadziłam dwumiesięczne intensywne badania terenowe w okresie od kwietnia do maja 2022 roku, oparte na charakterystycznych dla metody etnograficznej techniki zdobywania danych – obserwacji uczestniczącą oraz pogłębione wywiady biograficzne. W trakcie badań mieszkałam w centrum zlokalizowanym w Rio Branco i uczestniczyłam w codziennych aktywnościach uczestników terapii leczenia uzależnień oraz mieszkańców społeczności religijnej stanowiącej część Via da Paz. Obserwowałam praktyki związane z pracą na rzecz ośrodka czy aktywności podejmowane w czasie wolnym, jak również uczestniczyłam w indywidualnych i grupowych spotkaniach terapeutycznych, a także w ceremoniach religijnych poświęconych konsumpcji *vegetal*. Pobyt terenowy w Via da Paz stanowił część większego, realizowanego przeze mnie, dziewięciomiesięcznego projektu badawczego dotyczącego śledzenia trajektorii napoju sporządzanego z *Banisteriopsis caapi* i *Psychotrii viridis* w różnych kontekstach jego użycia.

O istnieniu ośrodka dowiedziałam się w terenie. Przed rozpoczęciem badań etnograficznych w Via da Paz spotkałam się z założycielami centrum i uzyskałam zgodę na ich realizację. Każdy z uczestników badań został poinformowany o mojej obecności, a także o charakterze i celach mojej pracy, jak również o tym, że jej wyniki zostaną upublicznione w postaci tekstów naukowych. Ponadto osoby biorące udział w terapii wyraziły pisemną zgodę na uczestnictwo w badaniach, a także na moją obecność w trakcie spotkań terapeutycznych zarówno grupowych, jak i indywidualnych. Podczas pobytu terenowego przeprowadzałam również wywiady biograficzne. Odbywały się one w języku portugalskim i – za zgodą uczestników – były nagrywane dyktafonem. Ich tematyka dotyczyła przede wszystkim doświadczeń związanych z zażywaniem substancji psychoaktywnych oraz konsumpcją *vegetal*, a także dynamiki relacji społecznych w ośrodku. Na każdym etapie realizacji projektu dołożyłam szczególnych starań, aby zapewnić anonimowość moim rozmówcom, w związku z czym ich imiona, jak również nazwa centrum zostały w niniejszej pracy zmienione.

Choć DMT zawarte w napoju jest substancją kontrolowaną zgodnie z postanowieniami międzynarodowych konwencji (UN 1973, 1988), praktyki religijne związane z jego konsumpcją są w Brazylii legalne (Lei de Drogas no 11.343/2006), co umożliwiło realizację niniejszych badań. Ponadto choć uczestniczyły w nich osoby powiązane ze środowiskami kryminalnymi, nigdy nie weszłam w posiadanie wiedzy, którą należałoby zgłosić do stosownych instytucji.

Teren

Brazylijski stan Acre, w którym znajduje się centrum Via da Paz, położony jest w zachodniej części Amazonii na styku granic trzech państw: Brazylii, Boliwii i Peru. Duży obszar tego regionu porasta las amazoński, w którym naturalnie występują rośliny *Banisteriopsis caapi* i *Psychotria viridis*, główne składniki używane do sporządzania psychoaktywnego napoju, którego konsumpcja pełni ważną funkcję leczniczą i stanowi podstawę kosmologicznych wyobrażeń wielu zamieszkujących go rdzennych grup. W dwudziestym wieku na tych terenach powstały trzy religie, dla których centralnym sakramentem jest konsumpcja napoju: Santo Daime, União do Vegetal i Barquinha (Labate i MacRae 2016). Na skutek ich działań został on w Brazylii dopuszczony do użytku religijnego, choć jego zastosowanie terapeutyczne nie jest autoryzowane przez brazylijskie prawo (Lei de Drogas no 11.343/2006).

Przez Acre przebiega również prężny szlak przemytu narkotykowego ze względu na swoje sąsiedztwo z głównymi, obok Kolumbii, światowymi producentami kokainy: Peru i Boliwią, a o kontrolę nad nim rywalizują wielkie mafie narkotykowe, z których największy międzynarodowy zasięg mają Comando Vermelho (CV) i Primeiro Comando da Capital (PCC) (Berg 2021). W lokalnym obiegu dominuje kokaina i jej pochodne: crack (*pedra*), *mela*, *pasta base* oraz marihuana i klej. Obecnie Acre jest stanem biednym, w którym 45% mieszkańców żyje poniżej progu ubóstwa, osiągając dochód niższy niż połowa minimalnej pensji krajowej (FGV 2022). Przemyt narkotykowy i ubóstwo wpływają na fakt, że Acre jest stanem borykającym się z problemem bezdomności, rabunków, napaści i zabójstw, sytuując się w 2017 roku na niechlubnej pozycji lidera w rankingach dotyczących kryminalnych aktywności w Brazylii (Alves i Medina 2021).

W Rio Branco, stolicy Acre, gdzie praktyki związane z konsumpcją „świętych substancji" współistnieją z brutalnymi strukturami handlu, przemytu i zażywania „narkotyków", na początku dwudziestego pierwszego wieku powstała społeczność terapeutyczno-religijna ukierunkowana na leczenie uzależnień – Via da Paz, w trakcie moich badań posiadająca jedenaście centrów zlokalizowanych w różnych częściach stanu, łącznie liczących trzystu osiemdziesięciu sześciu mieszkańców (dane z 15 maja 2022 roku). W ośrodku przebywają głównie osoby ze środowisk marginalizowanych, wiele z nich doświadczyło życia na ulicy, a także zajmowało się handlem substancjami psychoaktywnym, również w obrębie struktur mafijnych Comando Vermelho (Czerwone Dowództwo), Primeiro Comando da Capital (Pierwsze Dowództwo Stolicy) oraz Bonde (Stowa-

rzyszeni). Część mieszkańców jest niepiśmienna. Centrum Terapeutyczne Via da Paz (dalej: CT) w 2017 roku zostało uznane przez organy państwowe i otrzymało status oficjalnego ośrodka terapeutycznego. Ponadto współpracuje również z lokalnym systemem sprawiedliwości. W Via da Paz przebywają przede wszystkim mieszkańcy Acre, którzy o istnieniu centrum dowiedzieli się „z ulicy". Tylko nieliczne osoby przybywają tam z innych stanów, zwabione obietnicą uzdrowienia za sprawą psychoaktywnego napoju, którego lecznicze właściwości zyskują aktualnie światowy rozgłos. Jednak nie wszyscy uczestnicy terapii trafiają do CT kierowani intencją wyleczenia się z uzależnienia. Dla wielu osób Via da Paz jest początkowo miejscem schronienia i ucieczki przed ciążącymi nad nimi mafijnymi bądź sądowymi wyrokami. Opowiadając o dniu, w którym pojawili się w CT, uczestnicy terapii często wspominali, że przybyli tam, „nie mając na sobie nic" (*em menos que bermudas*, dosłownie: „mając na sobie tylko bermudy"), uciekając przed samosądem, niejednokrotnie dotkliwie pobici. Niektórzy, obciążeni wyrokami sądowymi za napaście z bronią, rabunki bądź handel narkotykami, trafili tam, gdyż zamiast wyroku więzienia mogli odbyć karę w postaci ograniczenia wolności w systemie dozoru elektronicznego (z użyciem bransolety policyjnej). Warunkiem możliwości uzyskania takiej formy kary jest posiadanie stałego adresu, którego osoby bezdomne, żyjące wcześniej na ulicy, poza Via da Paz nie miały. Pracownicy społeczni ośrodka pomagają również uczestnikom terapii, na których wyroki sądowe jeszcze nie zapadły, w złagodzeniu kary do takiej formy ograniczenia wolności. Ponadto – jak wspominali moi rozmówcy – zamieszkanie w centrum może być również strategią wyzwolenia się z mafijnych struktur[3].

Via da Paz łączy praktyki związane z konsumpcją *vegetal* z metodami terapeutycznymi wywodzącymi się z terapii 12 kroków, psychoanalizy

3 Osoby współpracujące z mafiami muszą wykonywać ich polecenia i po wstąpieniu do nich nie mogą ich dobrowolnie opuścić – jest to jedna z cech odróżniających struktury handlu narkotykowego charakteryzujące Acre przed pojawieniem się wielkich organizacji kryminalnych od tych funkcjonujących obecnie. Dawniej osoby handlujące narkotykami mogły działać samodzielnie bądź przynależały do miejscowych gangów, które jednak nie ograniczały ich wolności w takim stopniu jak CV, PCC czy Bonde.

Mafie mają jednak swoisty „kodeks etyczny" i dopuszczają jedną drogę opuszczenia ich struktur – przystąpienie do organizacji religijnej. Via da Paz przynależące nieformalnie do kościoła União do Vegetal jest przestrzenią respektowaną przez osoby związane z handlem narkotykowym i zamieszkanie w centrum gwarantuje bezpieczeństwo tym, nad którymi ciążą mafijne wyroki. Powszechną praktyką jest nagranie po dłuższym czasie pobytu w centrum filmu, w którym opowiadają o swojej wewnętrznej transformacji duchowej oraz zobowiązują się do życia z dala od kryminalnego świata, a następnie rozesłanie go w mediach społecznościowych do osób, z którymi wcześniej współpracowali.

i terapii behawioralno-poznawczej. W trakcie dziewięciu miesięcy mężczyźni decydujący się na leczenie mieszkają na terenie centrum i uczestniczą w terapii opierającej się przede wszystkim na tak zwanej laboterapii (terapii poprzez pracę na rzecz ośrodka) oraz spotkaniach indywidualnych i grupowych z psychologiem. Warunkiem uczestnictwa w programie jest wyrażenie zgody na spożywanie psychoaktywnego napoju, który wiele osób konsumuje nie tylko w trakcie oficjalnych ceremonii, ale również w czasie wykonywania codziennych aktywności. Via da Paz składa się z dwóch oficjalnie wyodrębnionych od siebie przestrzeni: CT przeznaczonego wyłącznie dla mężczyzn[4] oraz społeczności religijnej Mestre Caiano, złożonej głównie z osób, które ukończyły dziesięciomiesięczne leczenie, i ich rodzin. Uczestnicy terapii mieszkają wspólnie w internacie, pracując przy utrzymaniu otaczającego go terenu, którego w początkowych miesiącach leczenia nie mogą opuszczać, przygotowywaniu posiłków oraz przy produkcji *vegetal*, którego wytwarza się w ośrodku około dwóch tysięcy litrów miesięcznie. Rośliny potrzebne do sporządzenia napoju zbierane są w trakcie wypraw do amazońskiego lasu. Rytm dnia wyznaczają godziny posiłków, pracy i odpoczynku. Wieczorami, często po spożyciu porcji *chá*, mężczyźni z CT grają w domino, oglądają filmy, słuchają muzyki bądź czytają Biblię.

W społeczności religijnej Mestre Caiano, w wielobarwnych drewnianych domkach przypominających architekturę brazylijskich faweli, zamieszkują osoby, które po zakończeniu terapii nie miały warunków, aby opuścić centrum, lub wolały tego nie robić ze względu na strach przed powrotem do nałogu. Ich życie jest w pełni podporządkowane rytmom funkcjonowania społeczności – wspólnie spożywają posiłki, pracują przy sprzedaży lokalnie wytwarzanych produktów bądź produkcji *vegetal* oraz przy utrzymaniu terenu, otrzymując w zamian niewielką miesięczną pensję.

Spożywanie *chá* w centrum jest właściwie nielimitowane. Grupowe ceremonie poświęcone konsekracji substancji są odprawiane dwa razy w tygodniu oraz dodatkowo służą celebracji świąt. W każdą środę odbywa się sesja przeznaczona tylko dla osób będących w trakcie terapii. W soboty zarówno uczestnicy terapii, jak i mieszkańcy społeczności religijnej Mestre Caiano oraz osoby z zewnątrz przynależące do Kościoła gromadzą się na wspólnej ceremonii o strukturze typowej dla kościoła União do Vegetal. Po spożyciu napoju zasiadają na krzesłach w kolorowej przestrzeni rytu-

4 Pozostałe ośrodki mają inną specyfikę; istnieją także centra przeznaczone tylko dla kobiet bądź par oraz ośrodek Rei Salomão ulokowany w głębi amazońskiego lasu, przeznaczony przede wszystkim dla szczególnie trudnych przypadków, w którym pobyt jest jedną z form dyscyplinowania uczestnika terapii.

alnej, słuchając muzyki przeplatanej co jakiś czas tak zwanymi *chamadas*[5], mającymi za zadanie przywołanie określonych *forças* (mocy), manifestujących się różnorodnymi cyrkulującymi energiami oraz pojawianiem się rozmaitych bytów astralnych (*seres astrais*). Przebieg rytuału nadzorują osoby o odpowiednim stopniu w hierarchii religijnej. Pod koniec ceremonii wygłaszane są mowy, których tematyka dotyczy doktryny União do Vegetal, uzależnienia oraz problemów zaistniałych w społeczności.

Droga do trzeźwości

W Via da Paz drogą do trzeźwości jest leczenie (*cura*), które dokonuje się przede wszystkim poprzez interakcję z *vegetal*. Jak wynika z moich obserwacji, *cura* w lokalnych relacjach oznacza nie tylko uleczenie fizyczne bądź emocjonalne, ale przede wszystkim duchowe. Wiąże się to z przekonaniem, że wszechświat wypełnia mnogość sprawczych energii mogących przenikać materialne formy i wywierać na nie wpływ – również na ludzkie ciało, które jest „porowate" i otwarte na ingerencje ze świata niewidzialnych innych. Choroby, w tym uzależnienie, rzadko kiedy są traktowane tylko jako fizyczne czy emocjonalne objawy złego stanu osoby i niemal zawsze mają genezę duchową. Zły stan ducha związany jest zazwyczaj z jego zanieczyszczeniem przez szkodliwe energie/byty, które dopiero następnie manifestuje się na poziomie fizycznym i emocjonalnym. *Cura* (uzdrowienie) jest więc nierozerwalnie związana z oczyszczaniem wszystkich tych sfer: fizycznej, emocjonalnej i duchowej. *Cura* dokonuje się nie tylko poprzez proces oczyszczania, ale także (samo) poznania. Co więcej, w trakcie badań zauważyłam, że w istocie jej znaczenie wydaje się bliższe (samo)poznaniu niż temu, jak konwencjonalnie rozumie się wyleczenie/uzdrowienie.

Kiedy nowa osoba przybywa do Via da Paz, w pierwszej kolejności musi wyrazić zgodę na spożywanie *vegetal* oraz zapoznaje się z regulaminem ośrodka. Niektóre osoby przystępujące do terapii miały już wcześniej doświadczenia z napojem, inni nawet nie wiedzą, czym on jest. Pracownicy centrum wyjaśniają nowo przybyłemu, że *vegetal* to lekarstwo (*medicina*), które ma mu pomóc w procesie leczenia (*cura*), oraz w jaki sposób może ono wpływać na jego percepcję i ciało. Następnie pacjent

5 *Chamadas* są rodzajem modlitw śpiewanych w trakcie ceremonii União do Vegetal. W obrębie doktryny kościoła są one rodzajem kluczy otwierających granice między poziomami – materialnym i astralnym oraz sposobem na kontrolowanie pojawiającej się w trakcie rytuału *força* (mogą ją wzmacniać, osłabiać, bądź przywoływać inne byty astralne).

otrzymuje pierwszą porcję *chá*, która w początkowym etapie pobytu w centrum ma mu pomóc przede wszystkim w procesie oczyszczania ciała (*limpeza*) z wcześniej zażywanych substancji oraz złagodzić odczuwanie zespołu abstynencyjnego. *Limpeza* po spożyciu napoju objawia się zazwyczaj wymiotowaniem i defekacją. Jednak proces oczyszczania nie musi manifestować się na poziomie fizycznym – nawet jeśli *chá* nie wywołuje żadnych reakcji ze strony ciała, zakłada się, że już puryfikuje użytkownika, „już w nim pracuje" (*já trabalha em ele*). Co więcej, fizyczna *limpeza* jest przez konsumujących *vegetal* często doświadczana także jako duchowe i emocjonalne oczyszczenie. Rozpoczyna się pierwszy etap zdrowienia, którego zadaniem jest przede wszystkim poprawa stanu organizmu osób poddanych terapii, które często trafiają do centrum wyniszczone wieloletnim zażywaniem cracku czy innych pochodnych kokainy i/lub alkoholu. Jest to również czas adaptacji do reguł i rutyny panującej w ośrodku, w trakcie którego nowy uczestnik terapii zaczyna stopniowo brać udział w różnych aktywnościach w centrum, pracować w nim, nawiązywać relacje społeczne, a także uczestniczyć w spotkaniach terapeutycznych.

Do osiągniecia trzeźwości w Via da Paz prowadzą różnorodne praktyki. Część z nich wpisuje się w standardowe biomedyczne metody terapeutyczne, jak na przykład uczestnictwo w terapii indywidualnej i grupowej. Spotkania terapeutyczne poświęcone są rozumieniu własnych emocji oraz sposobom zarządzania nimi, poszukiwaniu genezy problemów, które doprowadziły uczestników terapii do destrukcyjnych praktyk związanych z zażywaniem substancji psychoaktywnych, czy taktykom radzenia sobie z mechanizmami uzależnienia. Ta część strategii terapeutycznej, tak jak w programach 12 kroków, oparta jest przede wszystkim na rozmowie. Via da Paz funkcjonuje jako społeczność terapeutyczna, co oznacza, że uczestnicy terapii są – zwłaszcza w pierwszych miesiącach – w dużej mierze odizolowani od „świata zewnętrznego", a więc także od miejsc i osób, które kojarzą im się z zażywaniem substancji. Ma to ograniczać ryzyko nawrotu. W obrębie relacji społecznych istniejących w ośrodku osoby poddane leczeniu mają również uczyć się właściwego sposobu nawiązywania więzi międzyludzkich, a dostosowywanie się do reguł w nim panujących służy przygotowaniu ich do przyszłego trzeźwego życia w społeczeństwie. W trakcie spotkań z psychologiem uczestnicy terapii często słyszą, że uzależniony charakteryzuje się egoizmem i niedostosowaniem do norm społecznych, a jednym z objawów trzeźwości jest ich respektowanie. Celem pracy na rzecz ośrodka oraz kolektywnego funkcjonowania we wspólnych przestrzeniach jest więc między innymi poprawa relacji interpersonalnych i akceptacja reguł społecznych.

W trakcie badań zauważyłam jednak, że to przede wszystkim *vegetal* i jego konsumpcja uważane są w Via da Paz za drogę do trzeźwości. Osoby w ośrodku często powtarzały słowa „50% sukcesu w leczeniu to zasługa *vegetal*, drugie 50% nasza", jednocześnie przypisując znacznie większą sprawczość napojowi. Psycholog wyróżniał cztery fazy terapii, które jednocześnie pokrywają się z obszarami oddziaływania *vegetal*: fizyczną, emocjonalną, duchową i społeczną. W kontekście terapeutycznego działania napoju podkreślał przede wszystkim jego zdolność do przezwyciężania mechanizmów zaprzeczenia, co jest spójne z programami terapeutycznymi opartymi na 12 krokach. Z jednej strony – jak wskazywał – *chá* pozwala na przywrócenie wypartych treści, wspomnień i traum, których uświadomienie sobie ma duże znaczenie w procesie odzyskiwania trzeźwości. Z drugiej – pozwala na pełniejsze rozumienie i odczuwanie emocji, z którymi uzależniony nie chce się konfrontować bądź nie potrafi ich właściwie odczytywać. W tym ujęciu działanie napoju przypomina psychoanalityczne narzędzie, które umożliwia scentralizowanie własnego „ja" oraz właściwe odczytywanie własnych stanów wewnętrznych. Co więcej, to narzędzie może osiągnąć cel znacznie głębiej i szybciej niż inne metody terapeutyczne, gdyż w przeciwieństwie do nich jego działanie operuje w przestrzeni pozajęzykowej – na poziomie odczuć i symboli. W Via da Paz sfera terapeutyczna i religijna, mimo słownie deklarowanej separacji, są jednak ze sobą w trakcie terapii ściśle powiązane. Ponadto – jak wynika z moich obserwacji – w obrębie lokalnych relacji (samo)poznanie nie oznacza wcale odkrywania własnego wnętrza w rozumieniu spójnym z filozofią 12 kroków.

Proces *cura* w Via da Paz odbywa się przede wszystkim w interakcji z *chá*, która przez wiele osób doświadczana jest jako ożywiony byt. Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie rozmów, kiedy pojawia się *burracheira* (stan po wypiciu *vegetal*), osoby konsumujące *vegetal* odczuwają w ciele jego żywą, organiczną obecność, czemu na początku często towarzyszy wrażenie, że *chá* przemierza i penetruje ciało konsumującego. Zmienia się zmysłowe doświadczenie własnej materii, ciało zaczyna odczuwać cyrkulujące *forças* oraz energie, a w trakcie mocnej sesji niektóre osoby mogą zupełnie utracić z nim kontakt, doświadczając „wyjścia z ciała". O *chá* moi rozmówcy mówili w sposób sprawczy: „*vegetal* mi pokazał" (*o vegetal me mostrou*), „*vegetal* przekazał mi wskazówki" (*o vegetal me deu instruções*), „*vegetal* mnie oczyścił" (*o vegetal me apurou*). Ponieważ działanie napoju jest bardzo zindywidualizowane, osoby konsumujące go często powtarzały, że „*burracheira* nigdy nie jest taka sama". Ta różnorodność doświadczeń tłumaczona jest między innymi tym, że *vegetal* otwiera kanał duchowy człowieka, a jego odczu-

cia po wypiciu napoju zależą od stopnia jego ewolucji duchowej. W myśl lokalnych koncepcji im „czystsza" jest osoba, tym ma większą łatwość opuszczenia materii i wejścia w ciało subtelne (*corpo sutil*), które ma różne stany energetyczne, a jednym z nich jest bardziej znane „ciało astralne". Z tymi różnorodnymi stanami związana jest możliwość dostępu do innych rodzajów informacji – bardziej „subtelne" stany pozwalają na interakcję z bytami należącymi do świata niewidzialnych innych oraz z pozamaterialnymi wymiarami rzeczywistości. Częstym doświadczeniem pod wpływem napoju jest „otrzymywanie wizji", które doświadczane są w różny sposób. Niekiedy osoba „otrzymująca je" jest w nich w pełni zanurzona i zastępują materialną rzeczywistość bądź ją transformują, a czasem objawiają się w formie obrazów, które przypominają sny.

Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie rozmów, energia poszczególnych bytów ma różny stopień puryfikacji – byty astralne są „wypełnione światłem" i są znacznie czystsze niż człowiek. Aby spotkać się z taką energią, trzeba najpierw samemu być wystarczająco „czystym", do czego ma prowadzić praca z *vegetal*. Jednak zakres dostępnych dla człowieka duchowych doświadczeń warunkuje również sposób, w jaki postępował on w trakcie tego życia oraz w poprzednich wcieleniach, czym tłumaczony jest fakt, że niektórym osobom nigdy nie udaje się wyjść poza ograniczenia materii. Dopóki osoba, w myśl lokalnych koncepcji, jest „zanieczyszczona", jej odczucia po spożyciu *vegetal* będą głównie fizyczne i emocjonalne. Co więcej, konsumpcji *chá* mogą towarzyszyć bardzo trudne przeżycia, wizje czy reakcje ze strony ciała, które traktowane są jako element dyscyplinowania przez *vegetal* i otrzymywania kary za popełnione czyny.

Wielu mężczyzn przebywających w CT w trakcie prowadzonych przeze mnie badań, mimo spożywania bardzo dużych ilości *vegetal*, nigdy nie doświadczyła „wyjścia z ciała" ani „otrzymania wizji". Znacznie częściej mówili o tym, że *vegetal* pomaga im poradzić sobie z odczuwaniem głodu narkotykowego, sprawia, że się zmieniają, czy „daje im wskazówki". Wspominali także, że pod wpływem *chá* „mają więcej myśli", jednak jednocześnie „nie doświadczają tych myśli jako własnych", lecz jako otrzymywanych od *chá*. Podkreślali również, że napój pomaga im „dostrzec różnicę między dobrem a złem", poprawił pamięć (*grau de memória*) i umożliwił proces „przypominania sobie" (*proceso de lembrar*). Uczestnicy terapii często mówili również, że kiedy piją *vegetal*, „czują Boga", a na pytanie, „w jaki sposób odczuwają wówczas jego obecność", odpowiadali, że „czują Boga, gdy odczuwają spokój". Otrzymywanie wizji czy możliwość opuszczenia materialnego ciała traktowane są w centrum jako „prezent od *vegetal*", którego część z nich nie może otrzymać,

ponieważ ich „materia jest zbyt ciężka" bądź „brudna" – zanieczyszczona przez substancje, które wcześniej zażywali, oraz czyny, które popełniali. Mieszkańcy społeczności religijnej Mestre Caiano znacznie częściej opowiadali o tego rodzaju doświadczeniach.

Vegetal pomaga uczestnikom terapii w osiągnięciu trzeźwości poprzez proces oczyszczenia nie tylko fizycznego, ale również duchowego, który ma prowadzić do (samo)poznania poprzez uzyskiwanie dostępu do nowego rodzaju informacji. Jak wynika z moich obserwacji praktyk w Via da Paz, (samo)poznanie nie jest jednak, tak jak w wielu podejściach terapeutycznych, docieraniem do własnej istoty – odkrywaniem swojego wewnętrznego „ja", w zgodzie z którym należy następnie odczytywać własne stany wewnętrzne – ale stawaniem się w relacji z *vegetal* oraz innymi bytami zamieszkującymi wszechświat. Osoby zamieszkające w centrum doświadczają trzeźwości jako nie tyle wewnętrznego stanu człowieka, ile sposobu, w jaki wytwarza się on w różnorodnych relacjach. Poprzez to wytwarzanie następuje *cura* i (samo)poznanie. Nawet ludzkie ciało nie jest traktowane w Via da Paz jako „coś stabilnego", ale rodzaj „odbiornika", który może „przełączać się" na różne „częstotliwości", z którymi wiążą się inne informacje płynące z wszechświata, którego wymiar materialny jest tylko jednym z wielu istniejących poziomów rzeczywistości (*planos*). Tę zmianę „częstotliwości" umożliwia *vegetal*. Ciało ludzkie jest czymś innym z *vegetal* niż bez niego. Rzeczy i byty we wszechświecie doświadczane są w lokalnych relacjach jako zmienne, przenikające się i zdolne do transformacji; są efektem związków. Tak więc – w przeciwieństwie do praktyk terapeutycznych ugruntowanych w filozofii 12 kroków – celem (samo)poznania w terapii w CT nie jest odkrywanie przez uczestnik terapii prawdy o sobie, która jest ukryta w ich wnętrzu – w ich esencji – ale bycie częścią sieci relacji, w obrębie których ulegają przemianom. *Cura* to (samo)poznanie poprzez interakcje z bytami ludzkimi i nie-ludzkimi; poszukiwanie prawdy o sobie w całym wszechświecie, wraz z którym osoba ciągle się wytwarza.

(Samo)poznanie nie jest jednak, tak jak w wielu podejściach terapeutycznych, docieraniem do własnej istoty, ale stawaniem się w relacji z *vegetal* oraz innymi bytami zamieszkującymi wszechświat.

Kiedy pytałam osoby mieszkające w Via da Paz, dlaczego uważają, że są trzeźwe, pijąc *vegetal*, odpowiadały mi, ukazując różnicę między sposobem, w jaki działali w świecie, gdy zażywali narkotyki, oraz jak wyglądały wówczas ich relacje, a tym, jak zmieniło się to, odkąd zaczęli pić *vegetal*. Częstym doświadczeniem osób przebywających w Via da Paz było czasowe życie na ulicy, utrzymywanie się z kradzieży, napaści, handlu narkotykami czy prostytucji. Prowadziły ich do tego różne ścieżki życiowe. Jako powód bezdomności wskazywali zazwyczaj zerwanie więzi społecznych głównie z powodu konsumpcji narkotyków, ale też przestępstw, które popełnili, czy z uwagi na sytuację rodzinną. Większość

osób w ośrodku pochodziła ze środowisk biednych. Wielu moich rozmówców opowiadało o poczuciu wstydu z powodu destrukcyjnego zażywania substancji, który doprowadził ich do decyzji o „ukryciu się" na ulicy. Historie dotyczące tego etapu ich życia były opowieściami o izolacji, w trakcie której nie utrzymywali właściwie relacji międzyludzkich, poza tymi niezbędnymi do obranych przez nich strategii przetrwania. Doświadczenie intoksykacji wcześniej zażywanymi substancjami, początkowo przyjemne, często zamieniało się z czasem w odczuwanie strachu i paranoi. Moi rozmówcy mówili również, że crack czy inne substancje ich „oślepiały", powodowały, że jedynym celem w ich życiu stawało się pozyskanie „narkotyków", co doprowadziło ich do straty bliskich, którzy nie mieli wówczas dla nich większego znaczenia. W przeciwieństwie do tych substancji *vegetal* sprawił, że stali się „świadomi", odbudowali zerwane więzi społeczne, odnaleźli nowe wartości, odkryli na nowo swoje miejsce w świecie i samych siebie. Vera, jedna z moich rozmówczyń, tak ujmuje tę różnicę;

> Narkotyki prowadziły mnie do upadku, sprawiały, że o siebie nie dbałam, nie myłam się, nie jadłam, nie kochałam mojej rodziny, mojej matki, moich dzieci. Narkotyki nie pozwalały mi być szczęśliwą. Z *vegetal* nauczyłam się znów kochać moją matkę czy samą siebie – dzisiaj siebie kocham, widzę siebie jako piękną osobę, dbam o siebie, o moje córki, mojego męża, razem pracujemy. Narkotyki pozbawiły mnie tego wszystkiego, sprawiały, że byłam chora, szalona. Crack odbierał mi życie, chciałam je tylko zakończyć, by przerwać całe to cierpienie (…). Później, kiedy czułam chęć powrotu do narkotyków, piłam *vegetal* i on mnie uspokajał, wymazywał myśli o zażywaniu, przychodziła dziwna *força* i wtedy… nie umiem tego wyjaśnić – głosy czy coś, co mówiło mi wewnątrz mnie, że nie warto. Leczenie *vegetal* sprawiło, że stałam się świadoma, i cały czas mnie uświadamia. Zaakceptowałam wszystko to, co *vegetal* chciał zrobić z moich życiem, po co do mnie przybył. Daje mi on uczucie zwycięstwa i wiary w siebie.

Trzeźwość w Via da Paz nie jest zesencjonalizowanym wewnętrznym stanem, ale sposobem wchodzenia w relacje z otaczającym światem, poprzez które osoba może się z nim współtworzyć.

Jak widać w przytoczonej wypowiedzi, podczas gdy narkotyki wiążą się w doświadczeniach osób z Via da Paz z destrukcją, interakcja z *vegetal* pozwala im na nowo się skonstruować. *Vegetal* jest inny niż pozostałe substancje zmieniające świadomość między innymi właśnie dlatego, że włącza on osoby konsumujące go w rzeczywistość (duchową, społeczną, środowisko) i umożliwia właściwe jej rozpoznanie. „Narkotyki" zaś odcinają człowieka od rzeczywistości i zafałszowują jej obraz. *Vegetal* pozwala dojść do stanu, który w ramach terapii jest definiowany jako trzeźwość, gdyż trzeźwość w Via da Paz nie jest zesencjonalizowanym wewnętrznym stanem, ale sposobem wchodzenia w relacje z otaczającym światem,

poprzez które osoba może się z nim współtworzyć. Ponadto w Via da Paz za rzeczywistość uznaje się co innego niż w zachodnich dyskursach terapeutycznych.

Trzeźwość a rzeczywistość

Treść doświadczeń pojawiających się w interakcji z *vegetal* traktowana jest w lokalnym kontekście jako wiedza i składa się na pewien obraz rzeczywistości obecny w miejscowym dyskursie. Choć nie wszystkie osoby przebywające w Via da Paz w sposób zmysłowy odczuwały obecność bytów przynależących do świata tak zwanych niewidzialnych innych, realność istnienia tych bytów, czy innych wymiarów wszechświata, nie jest przez nie kwestionowana. Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie rozmów, rzeczywistość wyłaniająca się z interakcji z *vegetal* składa się z różnych poziomów (*planos*). Jest to między innymi *baixo astral* (niższy poziom astralny) oraz *alto astral* (wyższy poziom astralny). Z tymi *planos* związane są inne rodzaje energii i wibracji, nie mają one jednak stałych form i nie można tych *planos* traktować jako odbicia świata materialnego, tyle że złożonego z energii. Są to raczej pewne stany niż konkretne formy, choć mogą się one materializować i objawiać osobom konsumującym *vegetal* w określony sposób. Podobnie byty (*seres*, *entidades*) związane z niematerialnymi wymiarami rzeczywistości, których obecność może być odczuwana przez osoby konsumujące *vegetal*, nie zawsze mają określoną formę, którą można zobaczyć, ale jak wynika z moich obserwacji terenowych, często są doświadczane jako rodzaj sprawczej, zdolnej do działania i obdarzonej świadomością energii.

Z *alto astral* związane są byty światła (*seres da luz*), których energia jest bardzo czysta, przynosi ona ludziom uzdrowienie i oświecenie. Istoty przynależące do *baixo astral* to byty, które mogą być dla ludzi szkodliwe, są związane z ciemnością, chorobami, strachem, stanowią przeciwieństwo światła i miłości. Byty astralne nie mają konkretnych cech antropomorficznych, tylko charakteryzują się zdolnością do przekształceń i transformacji, a przez osoby konsumujące *vegetal* doświadczane są jako określone *forças* (moce/energie), które wibrują i oddziałują na człowieka w różnorodny sposób. Ta sama *força* może się ujawniać pod różnymi postaciami, może się także inkarnować na ziemi, czyli przybierać materialną powłokę. Te formy są jednak sposobem, w jaki dana *força* się manifestuje i poprzez które komunikuje się z ludźmi, a nie ich esencją czy stałą właściwością. Relacja między energią a materią nie jest w lokalnym ujęciu traktowana w sposób dualistyczny – a więc jako materialna

reprezentacja i jej duchowa esencja. Materia może być inkarnacją pewnej energii bądź sposobem, w jaki się ona manifestuje w danej relacji, zależnym zarówno od doświadczającego podmiotu, jak i od tego, co w tym przypadku działa, wchodzi z nim w interakcję. Energia jest jednak trwalsza od materii i charakteryzuje się innymi sposobami działania. Jednocześnie osoby pijące napój sporządzany z połączenia *Banisteriopsis caapi* i *Psychotrii viridis* potrafią odróżniać, z jakim „bytem" wchodzą w interakcję, i niektóre z nich stały się ważne w obrębie różnych lokalnych kontekstów, w których jest on spożywany. Dzieje się tak, gdyż tym, co dywersyfikuje różne *forças*, są ich zdolności działania, ich wibracje, a także powiązane z ich obecnością stany. Również sam człowiek jest inkarnacją pewnej energii, której zadaniem na ziemi jest ewolucja duchowa, mająca umożliwić osobie wyjście poza krąg reinkarnacji. Praca z *vegetal* ma jej pomóc w osiągnięciu tego celu.

Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie rozmów, energie są w ciągłym ruchu, przenikają się, a praktyki duchowe pomagają w zarządzaniu nimi i wchodzeniu w interakcje z tymi rodzajami *forças*, które są dla człowieka korzystne. Sesja z *vegetal* polega właśnie na dysponowaniu nimi. W Via da Paz w trakcie ceremonii serwowana jest najpierw szklanka *chá*, a następnie następuje moment koncentracji, po którym osoba prowadząca ceremonię przywołuje moc *vegetal* (*força da burracheira*). Wzywa się ją poprzez postać Caiano, wasala króla Salomona, uważanego za pierwszą osobę na ziemi, która wypiła *vegetal* i posiadła jego mądrość. Jedną z jego inkarnacji był Mestre Gabriel, założyciel religii União do Vegetal – zgodnie z jej założeniami sprawowany jest rytuał. Jak wspominali moi rozmówcy, jeśli *burracheira* nadejdzie, osoba konsumująca *vegetal* zaczyna odczuwać obecność mocy *chá* przenikającej najpierw jej materię, czemu towarzyszy zmysłowe odczucie pojawienia się czegoś żywego i organicznego w ciele. Kiedy ciało jest już „podłączone", staje się ono czułe na pojawiające się i cyrkulujące energie – te są powiązane zarówno z osobami uczestniczącymi w ceremonii, miejscem, w którym odbywa się rytuał, jak i z niematerialnymi bytami, które zostały przywołane i uczestniczą w sesji, a także energią konkretnej *chá*, która była w jej trakcie podana. Następnie tymi cyrkulującymi energiami zarządza się poprzez przywoływane *chamadas* – modlitwy przyzywające różnorodne *forças* z astralnych poziomów. Osoby śpiewające *chamadas* muszą być na odpowiednim stopniu ewolucji duchowej, aby dana *força* chciała do nich przybyć. Rodzaj przywoływanych *força* zależy od potrzeb danej sesji i osób biorących w niej udział.

Uzależnienie często w lokalnych relacjach jest łączone z zanieczyszczeniem przez negatywne energie bądź opętaniem przez opresyjne byty.

Niektóre osoby przebywające w centrum opowiadały mi o doświadczeniu bycia poddanym operacji duchowej przeprowadzanej na nich przez byty światła, w trakcie której coś zostało usunięte z ich ciała, bądź odczuciu wyzwolenia się od szkodliwego ducha:

Ja: W jaki sposób się uleczyłeś?
João: Moje uzdrowienie było duchowe. Zobaczyłem pewną materię wychodzącą z mojego wnętrza, pewnego ducha. Począwszy od tamtego dnia do dzisiaj, minęło mi wszystko!
Ja: A więc doświadczyłeś ducha wychodzącego z twojego ciała?
João: Widziałem ducha wychodzącego z mojego ciała, brudnego ducha!
Ja: Rozumiem. Myślisz, że to jeden z tych duchów, o których mówi mestre, który może opętać osobę?
João: Tak, dokładnie duch, który mnie opętał.
Ja: W czasach zażywania?
João: Tak, związany z używaniem narkotyków! Z chodzeniem na orgie, z rozwiązłym życiem. I taki duch towarzyszył mi w tamtych czasach.
Ja: A czy przed tym doświadczeniem z *chá* odczuwałeś już w jakiś sposób jego obecność?
João: Czułem ją już w przeszłości, czułem coś dziwnego wewnątrz mnie, nie wiedziałem, czym to coś było.
Ja: Coś, co kontrolowało ciebie?
João: Tak. Byłem tylko jego narzędziem i on mnie używał. Moja matka zawsze mi mówiła: to tutaj to nie jesteś ty, nie wiem, czemu robisz takie rzeczy.
Ja: Czyli jak pomyślisz o tamtych czasach, nie było cię w środku twojego ciała, twoja świadomość nie była twoja?
João: Nie byłem w swoim ciele, nie byłem, nie.
Ja: I kiedy on wychodził z ciebie widziałeś jego formę?
João: Widziałem, miał mroczną formę, opuścił mnie i odszedł.
Ja: Był jak cień?
João: Jak cień! Mroczny cień! (…) I szedł jak człowiek.
Ja: I po tym doświadczeniu poczułeś się wolny?
João: Poczułem się lekki, wolny i oswobodzony (…).
Ja: I zazwyczaj jak pijesz *chá* możesz widzieć duchy?
João: Słuchaj, ostatnio jak rozmawiałem z mestre, jak z osobą jest dobrze, jest ona do tego zdolna. (…) My takie rzeczy czujemy.

Jak widać w przytoczonej narracji, poczucie utraty kontroli, które towarzyszy destrukcyjnym formom zażywania substancji, jest w tym przypadku związane z byciem kontrolowanym przez mroczny byt należący do świata niewidzialnych innych. Pod wpływem *vegetal* mężczyzna,

poddany jego działaniu, ujrzał jego materializację, wcześniej jedynie odczuwając obecność czegoś obcego we własnym ciele. Byt ten nie mógł znieść leczniczej *força do vegetal*, co umożliwiło João wyzwolenie się spod jego wpływów i odegrało kluczową rolę w procesie leczenia się z uzależnienia. Inny z moich rozmówców, opowiadając mi o podobnym doświadczeniu, wspomniał, że pewnego dnia sam poprosił byt, który czuł, że go kontroluje, aby ten mu się ukazał. Zobaczył okropnie brzydkiego demona, wypełnionego mrokiem. Wyjaśnił mi jednocześnie, że byt ten przybrał taką formę, gdyż „studiują one ludzki umysł i wiedzą, czego ludzie się boją", dlatego manifestują się w takiej, a nie innej postaci. Tak więc chwilowe materialne reprezentacje niewidzialnych innych nie są stałe. Ponadto w Via da Paz ich istnienie traktowane jest jako tak samo realne, jak samej materii, choć nie zawsze człowiek jest zdolny do ich postrzegania. W przytoczonych opowieściach uwidacznia się także po raz kolejny różnica między „narkotykami", które powiązane są z mrokiem i „niską", szkodliwą dla człowieka energią, a *vegetal* – światłem prowadzącym do uzdrowienia.

Wizja rzeczywistości w badanych w terenie relacjach jest więc odmienna od założeń dotyczących tego, co jest realne w obrębie filozofii 12 kroków. Między innymi dlatego interakcja z *vegetal* nie jest doświadczeniem intoksykacji, ale trzeźwości – to *chá* pozwala na właściwe i pełne odczytywanie informacji płynących z rzeczywistości. Droga do (samo)poznania nie prowadzi ani poprzez odkrywanie własnego wnętrza, ani poprzez doświadczenie obiektywnego, istniejącego na zewnątrz świata, ale poprzez wytwarzanie się w relacji do rozmaitych *forças*, energii, bytów oraz wielości wymiarów wszechświata. Zdobywana w ten sposób wiedza[6] pozwala na wyjście poza „świat iluzji", a więc ograniczenia materialnej rzeczywistości, które nie pozwalają na dostęp do informacji związanych z innymi poziomami wszechświata i tym samym uniemożliwiają osobie (samo)poznanie czy samoświadomość.

Droga do (samo)poznania nie prowadzi ani poprzez odkrywanie własnego wnętrza, ani poprzez doświadczenie obiektywnego, istniejącego na zewnątrz świata, ale poprzez wytwarzanie się w relacji do rozmaitych *forças*, energii, bytów oraz wielości wymiarów wszechświata.

W kontekście terapii 12 kroków ciekawe jest również, w jaki sposób w badanym przeze mnie terenie doświadczana jest „siła wyższa niż my" i jak wygląda relacja z tą siłą. Filozofia 12 kroków zakłada bezsilność osoby uzależnionej wobec zażywanych substancji i w związku z tym postuluje powierzenie woli oraz życia opiece boga, jakkolwiek jest on rozumiany. Interakcja z *vegetal* umożliwia ucieleśniony kontakt z sacrum – jego zmysłowe doświadczenie w postaci otrzymywanych wskazówek i informacji, spotkań z różnymi bytami do niego przynależącymi, moż-

6 W religii União do Vegetal wiedzę przekazywaną przez *vegetal* określa się dosłownie jako *ciência* (nauka), gdyż jest ona traktowana jako źródło prawdziwego poznania.

liwość komunikowania się z nimi czy odczuwania określonych stanów, które dla osób przeżywających je są święte. Ta możliwość wchodzenia w ucieleśnioną relację z boskim odróżnia leczenie w Via da Paz od podejść terapeutycznych opartych na filozofii 12 kroków, które opierają się głównie na technikach dyskursywnych i charakteryzują się brakiem bezpośredniego kontaktu „z siłą wyższą niż my". Leczenie w Via da Paz dokonuje się zaś głównie poprzez ucieleśnioną relację z nią, jej zmysłowe doświadczenie umożliwiające transformację człowieka zachodzącą nie w nim samym, ale w interakcji z *vegetal* i różnorodnymi rzeczywistościami, do których ten napój daje dostęp.

Zakończenie

W Via da Paz zachodnie techniki terapeutyczne, w tym te wywodzące się z filozofii 12 kroków, współistnieją z praktykami spożywania psychoaktywnego napoju – *vegetal*, którego konsumpcja odgrywa kluczową rolę w drodze do osiągnięcia stanu definiowanego w ramach terapii jako trzeźwość. Jak starałam się pokazać, choć definicja trzeźwości obecna w miejscowym dyskursie jest w dużej mierze spójna z założeniami zaadaptowanych tam podejść terapeutycznych, same praktyki, poprzez które trzeźwość jest osiągana, oraz treść doświadczenia określanego jako trzeźwe nie wpisują się w ideologiczne ramy tych podejść.

Choć trzeźwość w Via da Paz rozumiana jest, tak jak w filozofii 12 kroków, jako stan abstynencji od substancji psychoaktywnych oraz właściwe rozumienie własnych stanów wewnętrznych dokonujące się poprzez (samo)poznanie, w obrębie badanych w terenie relacji co innego doświadczane jest jako substancja psychoaktywna, a także inaczej przebiega proces leczenia i (samo)poznania (*cura*). W przeciwieństwie do filozofii 12 kroków, (samo)poznanie nie jest odkrywaniem i dążeniem do scentralizowania własnego wewnętrznego „ja", będącego esencją danej osoby, ale sposobem, w jaki wytwarza się ona w relacjach z otaczającym światem. Człowiek w tym ujęciu jest w procesie nieustannego „stawania się", dokonującego się za sprawą ciągłej, dynamicznej interakcji z wszechświatem, który nie ogranicza się jedynie do materialnego wymiaru, ale składa się z wielu poziomów, a także rozmaitych energii i mocy wywierających wpływ na ludzki świat.

Choć trzeźwość w Via da Paz jest stanem właściwego rozpoznania rzeczywistości, jako rzeczywistość rozumie się tam co innego niż w materialistycznych epistemologiach, w których ugruntowana jest większość euro-amerykańskich praktyk terapeutycznych. Proces leczenia w ośrodku

jest więc przede wszystkim powiązany z praktykami duchowego oczyszczania i dochodzenia do wiedzy poprzez interakcję ze światem niewidzialnych innych. Ta interakcja jest zaś możliwa głównie dzięki leczniczej mocy *vegetal*, który jest medium umożliwiającym otrzymywanie informacji z niematerialnych poziomów rzeczywistości oraz wyjście poza „świat iluzji", czyli świat materialny. *Vegetal*, w przeciwieństwie do innych substancji psychoaktywnych, w badanych w terenie relacjach nie jest „narkotykiem", tylko drogą do osiągnięcia trzeźwości, ponieważ włącza on osoby konsumujące go do rzeczywistości i pozwala na właściwe jej rozpoznanie, podczas gdy „narkotyki" prowadzą do zafałszowania obrazu świata i odcinają od niego osobę je zażywającą.

Uwagi

Niniejsze badania zostały objęte dofinansowaniem z Narodowego Centrum Nauki [grant numer 2019/35/N/HS3/01925]. Potwierdzam, że wszystkie procedury dotyczące badań oraz przygotowywania artykułu były przeprowadzone zgodnie ze stosownymi przepisami prawnymi i instytucjonalnymi regulacjami. Wszyscy uczestnicy badań wyrazili świadomą, pisemną zgodę na uczestnictwo w nich przed ich rozpoczęciem. Na każdym etapie badań dołożyłam również wszelkich starań, aby zachować ich anonimowość.

Podziękowania

Pragnę podziękować dr hab. Agnieszce Halembie oraz dr Marii Dębińskiej za niezwykle wzbogacające dyskusje dotyczące zebranego materiału etnograficznego oraz komentarze do pierwszej wersji tekstu.

Wykaz literatury

Alves, José, i Medina, Thirson Rodrigues. 2021. „Territorialidade E Segurança Pública Na Faixa De Fronteira Brasileira Com A Bolívia: O Caso De Rio Branco Capital Do Estado Do Acre". *UÁQUIRI – Revista do Programa de Pós Graduação em Geografia da Ufac. (Periodicidade Semestral)* 3(2): 7–29.

Berg, Ryan C. 2021. „Tussle for the Amazon: New Frontiers in Brazil's

Organized Crime Landscape". *Research Publications* 45.
Bezdek, Marjorie, i Spicer, Paul. 2006. „Maintaining Abstinence in a Northern Plains Tribe". *Medical Anthropology Quarterly* 20(2): 160–181.
Bloomfield, Kim. 1994. „Beyond Sobriety: The Cultural Significance of Alcoholics Anonymous as a Social Movement". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 23(1): 21–40.
Carr, E. Summerson. 2011. *Scripting Addiction the Politics of Therapeutic Talk and American Sobriety*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
Carr, E. Summerson. 2013. „Six Signs of Sobriety: Rescripting American Addiction Counseling". W *Addiction Trajectories*, red. Eugene Raikhel i William Garriott. Durham–London: Duke University Press.
Davidson, Vi. (1977). „Psychiatry's Problem with No Name: Therapist--Patient Sex". *American Journal of Psychoanalysis* 37: 43–50.
Derrida, Jacques, i Israel, Michael. 1993. „The Rhetoric of Drugs. An Interview". *differences* 5(1).
Fábregas, Josep Maria, González, Débora, Fondevila, Sabela, Cutchet, Marta, Fernández, Xavier, Barbosa, Paulo César Ribeiro, Alcázar--Córcoles, Miguel Ángel, Barbanoj, Manel J., Riba, Jordi, i Bouso, José Carlos. 2010. „Assessment of Addiction Severity among Ritual Users of Ayahuasca". *Drug and Alcohol Dependence* 111(3): 257–261.
Giovannetti, Cecile, Garcia Arce, Sara, Rush, Brian, i Mendive, Fernando. 2020. „Pilot Evaluation of a Residential Drug Addiction Treatment Combining Traditional Amazonian Medicine, Ayahuasca and Psychotherapy on Depression and Anxiety". *Journal of Psychoactive Drugs* 52(5): 472–481.
Granfield, Robert, i Reinarman, Craig (red.). 2015. *Expanding Addiction. Critical Essays.* New York: Routledge.
Labate, Beatriz Caiuby, i Cavnar, Clancy (red.). 2013. *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Berlin: Springer.
Labate, Beatriz Caiuby, i MacRae, Edward John Baptista das Neves. 2016. *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*. London: Routledge.
Levine, Harry G. 1978. „The Discovery of Addiction. Changing Conceptions of Habitual Drunkenness in America". *Journal of Studies on Alcohol* 39(1): 143–174.
Loizaga-Velder, Anja, i Verres, Rolf. 2014. „Therapeutic Effects of Ritual Ayahuasca Use in the Treatment of Substance Dependence—Qualitative Results". *Journal of Psychoactive Drugs* 46(1): 63–72.
Mabit, Jacques. 2007. „Ayahuasca in the Treatment of Addictions".

W *Psychedelic Medicine: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*, red. Michael Winkelman i Thomas B. Roberts. Westport: Praeger.

Mercante, Marcelo. 2013. „A ayahuasca E O tratamento da dependência". *Mana* 19: 529–558.

Prussing, Erica. 2008. „Sobriety and its Cultural Politics: An Ethnographer's Perspective on 'Culturally Appropriate' Addiction Services in Native North America". *Ethos* 36(3): 354–375.

Prussing, Erica. 2011. *White Man's Water: The Politics of Sobriety in a Native American Community*. Tucson: University of Arizona Press.

Raikhel, Eugene A., i Garriott, William Campbell. (red.). 2013. *Addiction Trajectories*. Durham–London: Duke University Press.

Room, Robin. 2015. „The Cultural Framing of Addiction". W *Expanding Addiction. Critical Essays*, red. Robert Granfield i Craig Reinarman. New York: Routledge.

Sanabria, Emilia. 2021. „Vegetative Value: Promissory Horizons of Therapeutic Innovation in the Global Circulation of Ayahuasca". *BioSocieties* 16(3): 387–410.

Schneider, Joseph W. 2015. „Deviant Drinking as Disease: Alcoholism as a Social Accomplishment". W *Expanding Addiction. Critical Essays*, red. Robert Granfield i Craig Reinarman. New York: Routledge.

Shanon, Benny. 2003. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press.

Talin, Piera, i Sanabria, Emilia. 2017. „Ayahuasca's Entwined Efficacy: An Ethnographic Study of Ritual Healing from Addiction". *The International Journal on Drug Policy* 44: 23–30.

Thomas, Gerald, Lucas, Philippe, Capler, N. Rielle, Tupper, Kenneth W., i Martin, Gina. 2013. „Ayahuasca-Assisted Therapy for Addiction: Results from a Preliminary Observational Study in Canada". *Current Drug Abuse Reviews* 6(1): 30–42.

Weber, Max. 1956. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* New York: Charles Scribner's Sons.

Inne

Fundação Getulio Vargas. 2022. Mapa da Nova Pobreza.

Lei institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas no 11.343/2006, art. 2º.

United Nations. 1971, *Convention on Psychotropic Substances*. Vienna.

United Nations. 1988, *Convention Against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances*. New York.

ZUZANNA SADOWSKA – jest antropolożką społeczną i studentką Szkoły Doktorskiej Anthropos Instytutów Polskiej Akademii Nauk. Obecnie realizuje projekt finansowany z grantu „Preludium" Narodowego Centrum Nauki poświęcony relacjom z substancjami psychoaktywnymi.

Dane adresowe:
Zespół Antropologii Niezdyscyplinowanej,
Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk
adres: ul. Al. Solidarności 105
00-140 Warszawa
email: zsadowska@iaepan.edu.pl

Cytowanie:
Sadowska, Zuzanna. 2023. „Trzeźwość, *vegetal* i świat iluzji." *Praktyka Teoretyczna* 1(47): 99–123.
DOI: 10.19195/prt.2023.1.5

Author: Zuzanna Sadowska
Title: Sobriety, Vegetal and the World of Illusion
Summary: Drawing on the long-term ethnographic research conducted in the addiction treatment center Via da Paz, the article discusses the relationship between the concept of sobriety and reality. Via da Paz is located in the Brazilian Amazon. The center combines the União do Vegetal religious rituals with psychotherapeutic methods mostly grounded in Twelve-Step approaches. During the 9-month therapy people undergoing treatment drink *vegetal* – the psychoactive brew containing DMT. Though DMT is schedule 1-substance, classified within the UE Drug Conventions as a hallucinogenic drug, in Via da Paz practices related to consumption of *vegetal* play a central role in the recovery from addiction. Moreover, people undergoing therapy differentiate the state induced by the brew from "intoxication" with other psychoactive substances and experience it as sober. The aim of the article is to show that in certain social contexts, the path to sobriety (understood as a clear recognition of reality), may lead through the use of substances, that in other contexts are considered as distorting the perception of reality. As it is suggested this is related to the different ontological conceptualizations of the reality itself.
Keywords: ayahuasca, *vegetal*, addiction, psychoactive substance use, animism

SAYAK VALENCIA
Przełożyła: MARIA DĘBIŃSKA

Transfeminizm(y) i kapitalizm *gore*

Valencia jest autorką koncepcji kapitalizmu *gore* opartej na diagnozie męskiej przemocy jako *modus operandi* obecnej fazy kapitalizmu (Valencia 2010); w wielu częściach świata upłciowiona przemoc stanowi jedno z podstawowych narzędzi akumulacji kapitału. W niniejszym tekście odnosi tę koncepcje do transfeminizmu i postuluje uwolnienie męskości z toksycznego i destrukcyjnego romansu z kapitalizmem. Skoro nikt nie rodzi się mężczyzna, tylko się nim staje, to zawsze może stawać się inaczej, poza ramami wyznaczanymi przez hegemoniczny wzorzec męskości.

Słowa kluczowe: kapitalizm *gore*, transfeminizm, męskość, nekropolityka

Uzyskać możliwość pisania/wizualizowania/życia
w innych pojęciach, bardziej przystających do teraź-
niejszości, wzniecających żywiołowy lokalny opór
salgado & esteban zhakowani przez Valencię

Od kilku dekad jest oczywiste, że feminizm nie stanowi jedności, a jego strukturę można porównać do kropli rtęci, która eksploduje, mnoży się i ponownie łączy; że zachowuje w sobie skład, który pozwala mu się rozdzielać i ponownie łączyć poprzez sojusze. Feminizm to ruch napędzany krytyką opresji i przemocy stosowanej przez hegemoniczny i (hetero)patriarchalny system – niemożliwe jest zatem, aby dyskurs feministyczny uniknął włączania w swoje teorie i działania dynamik kapitalizmu *gore* (Valencia 2010).

Przez kapitalizm *gore* rozumiemy: jawny i nieuzasadniony rozlew krwi (będący ceną płaconą przez mieszkańców Trzeciego Świata, którzy pozostają posłuszni wobec coraz bardziej wymagających logik kapitalizmu); bardzo wysoki odsetek aktów wybebeszenia i rozczłonkowania, często łączących się z ekonomią zbrodni, binarnym rozumieniem płci i drapieżną eksploatacją ciał; a wszystko to poprzez najbardziej otwartą przemoc wykorzystywaną jako narzędzie nekroempowermentu[1].

Jednak coraz częściej spotykamy się w różnych, odległych geopolitycznie przestrzeniach z rozumieniem przemocy jako narzędzia wzbogacenia się; ulega ona globalizacji, ponieważ splata się z tworzeniem form podmiotowości i sprawczości zdeterminowanych przez kapitalistyczne siły kontroli i produkcji.

Jako przedstawicielki różnych feminizmów musimy zająć krytyczne stanowisko w kwestii nowych form kapitalistycznej przemocy, uwzględniające możliwość samokrytyki i redefinicji – ponownego rozważenia kwestii, które dotyczyły zarówno pierwszych feminizmów, jak i nowych feminizmów oraz postfeminizmów, przypisanych do specyficznego kontekstu współczesnych postfordowskich realiów. Choć kwestie te są zniuansowane i naznaczone partykularyzmami, ale jednak w pewien sposób dotyczą fizycznych, psychologicznych i medialnych konsekwencji wywołanych przez postępującą globalizację przemocy *gore*. Ma to realne skutki dla płci, ponieważ ustanawia i naturalizuje „celowo pękniętą strategię narracyjną" (Villaplana 2005, 269) oddziałującą na wszystkie pola dyskursywne, którą można zidentyfikować przede wszystkim w medialnych sposobach przedstawiania męskiej przemocy.

Nie twierdzimy w związku z tym, że kategoria kapitalizmu *gore* jest obowiązująca i identyczna we wszystkich kontekstach. Jednak coraz częściej spotykamy się w różnych, odległych geopolitycznie przestrzeniach z rozumieniem przemocy jako narzędzia wzbogacenia się; ulega

1 Nekroempowermentem nazywamy procesy, które przekształcają konteksty i/lub sytuacje podatności i/lub podporządkowania w możliwość działania i samoupełnomocnienia, a zarazem rekonfigurują je za pomocą dystopijnych praktyk i perwersyjnej autoafirmacji osiąganej poprzez praktyki przemocy.

ona globalizacji, ponieważ splata się z tworzeniem form podmiotowości i sprawczości zdeterminowanych przez kapitalistyczne siły kontroli i produkcji.

Jako kobiety, wraz ze wszystkimi innymi podmiotami rozumianymi jako podległe lub odbiegające od heteropatriarchalnych kategorii normalności i funkcjonalności, na przestrzeni dziejów żyłyśmy w *gore* – w ekstremalnej przemocy, zarówno fizycznej, jak i psychicznej, a ostatnio także medialnej, będącej częścią naszego życia codziennego i naszej edukacji. Przemoc to podstawowy element konstrukcji dyskursu (Marugan i Vega 2001; Villaplana 2005) zakładającego, że stan bezbronności i podatności jest związany z oczywistym przeznaczeniem kobiet[2] – oraz tych, które stały się kobietami ze względu na klasę, rasę, zróżnicowanie funkcjonalne lub dysydencję seksualną – i jest czymś w rodzaju odwrotnego przywileju, „piętna, które wrzuca nas w rosyjską ruletkę barbarzyńskich łajdaków" (Liddell 2008). Dlatego tylko my możemy znaleźć odpowiedź na dziką przemoc kapitalizmu *gore*, która przenika szerokie spektrum ciał, niedających się zredukować do sztywnej hierarchii kobiecości i męskości.

Radykalny charakter przemocy umieszcza nas na krawędzi, w transmutacji epoki, która domaga się od nas rewizji klasycznych koncepcji feminizmu, wstrząśnięcia teoriami i ich uaktualnienia. Zaciekłość kapitalizmu *gore* nie pozostawia innego wyjścia niż stworzenie nowych politycznych podmiotów feminizmu, to znaczy „stawania się kobietą rozumianego jako zerwanie z trybem funkcjonowania obecnego społeczeństwa" (Guattari i Rolnik 2006, 100). Podmioty te, którym udaje się zawrzeć sojusze z innymi mniejszościowymi formami stawania się, stanowią odpowiedź na „fallokratyczny tryb produkcji podmiotowości, którego organizującą zasadą jest akumulacja kapitału" (Guattari i Rolnik 2006, 100). W nim zakotwiczony jest kapitalizm *gore* i jego endogeniczne podmioty, czyli ci mężczyźni, którzy starają się spełniać wymogi hegemonicznej męskości. W zamian za legitymizację i przywileje płciowe przyznawane przez kompleks heteropatriarchalny i *macho* muszą wejść w rolę patriarchalnych żywicieli (*machos proveedores*) w systemie ekonomicznym, który zdemontował pojęcie pracy i z każdym dniem czyni zatrudnienie coraz bardziej niepewnym. To z kolei sprawia, że niemal niemożliwe staje się spełnienie tego zapotrzebowania na męskość za pomocą legalnych środków i stawia na horyzoncie możliwość

2 Tworzymy tu paralelę pomiędzy ekspansjonistyczną polityką Stanów Zjednoczonych, opartą na podboju terytorium na mocy bosko-patriarchalnej woli, a okupacją/opresją/destrukcją ciał i aktywności kobiet jako podbitego terytorium należącego do patriarchatu.

ekstremalnych praktyk przemocy jako formy pracy, a także środka męskiej samoafirmacji.

Niemal niemożliwe staje się spełnienie tego zapotrzebowania na męskość za pomocą legalnych środków i stawia na horyzoncie możliwość ekstremalnych praktyk przemocy jako formy pracy, a także środka męskiej samoafirmacji.

W obliczu kapitalizmu *gore* koncepcja transfeminizmu, rozumianego jako artykulacja zarówno myśli, jak i oporu społecznego, jest w stanie zachować pewne założenia walki feministycznej jako niezbędne do uzyskania praw w określonych, zróżnicowanych geopolitycznie przestrzeniach, przy jednoczesnym uwzględnieniu elementu mobilności między płciami, ucieleśnieniami i seksualnościami. To pozwala konstruować lokalne strategie współbrzmiące z deleuzjańską ideą mniejszości, wielości oraz pojedynczości, tworzące sieciową organizację zdolną do „odzyskania [feminizmu] i [teoretycznych i praktycznych] interwencji nieredukowalnych do haseł obrony »kobiet«, »tożsamości«, »wolności« czy »równości«, innymi słowy, do wspólnego wzniecania »żywych rewolucji«" (Preciado 2009).

Przedrostek „trans-" przechodzi przez to, co nazywa, odbijając to i transmutując. Zastosowany do feminizmów tworzy tranzyt, transhumancję w przestrzeni idei, transformację/aktualizację prowadzącą do powstania węzłów epistemologicznych, które mają implikacje na poziomie mikropolitycznym, rozumianym jako procesualna mikropolityka asamblaży, poprzez które tkanka społeczna może działać i zbliżać się do rzeczywistości. Tworzy kontrofensywę przeciwko „siłom społecznym współcześnie zarządzających kapitalizmem, które zrozumiały, że produkcja podmiotowości jest być może ważniejsza niż jakikolwiek inny rodzaj produkcji, bardziej istotna niż ropa i energia" (Guattari i Rolnik 2006, 40).

Podmioty transfeminizmu można rozumieć jako rodzaj kłirowej wielości, która poprzez performatywną materializację zdołała rozwinąć g-lokalną sprawczość. Jej zadaniem jest dalsze rozwijanie kategorii i praktyk performatywnych, które osiągają formy sprawczości niedające się zestandaryzować ani jako wyraz absolutnej prawdy, ani jako nieomylne działania i które mogą być stosowane w różnych kontekstach w sposób zdeterytorializowany. Ze względu na swoje intersekcjonalne usytuowanie[3] kłirowe podmioty odgrywają fundamentalną rolę w „konfrontacji ze współczesnymi sposobami fabrykowania podmiotowości w planetar-

3 Intersekcjonalność jest narzędziem analizy w pracy rzeczniczej i politycznej, które odnosi się do wielokrotnej dyskryminacji i pomaga nam zrozumieć, jak różne konfiguracje tożsamości wpływają na dostęp do praw i szans. Aby zgłębić ten termin, polecamy literaturę Kimberlé W. Crenshaw. Jeśli chodzi o transwersalność, która prowadzi do tworzenia wielu tożsamości mogących ucieleśniać opresję i przywileje jednocześnie, polecamy prace Glorii Anzaldúa, Cheli Sandoval, Cherríe Moragi, a przede wszystkim antologię *Este Puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco: Ism Press, 1988.

nej skali" (Guattari i Rolnik 2006, 43). Uwidoczniają przyczyny i konsekwencje przemocy fizycznej, nie pozwalając zredukować jej do zjawiska medialnego, w którym sposób naświetlania problemu ogranicza się do „walki o publiczność i liczbę nakładów podtrzymujących siły ekonomiczne, które utrzymują główne media" (Marugán i Vega 2001, 17). Taka walka ukrywa bowiem rzeczywisty problem mający swoje źródło w „produkcji i reprodukcji przemocy wobec kobiet [i w ogóle wobec ciał] jako społecznego zjawiska produkcji dyskursywnej [i produkcji bogactwa]" (Marugán i Vega 2001, 17).

W tym miejscu należy zauważyć, że „kłirowy i postkolonialny transfeminizm dystansuje się od tego, co Jackie Alexander i Chandra Talpade Mohanty nazywają »feminizmem wolnorynkowym«, który od biowładzy przejął postulaty nadzoru oraz represji i domaga się ich stosowania (cenzury, karania, kryminalizacji…) w imię i dla ochrony »kobiet«" (Preciado 2009). Proponuje zamiast tego feministyczne dyskursy i praktyki skontaktowane z rzeczywistością i zdystansowane od politycznej poprawności, która dezaktywuje sprawczość, oraz od polityki mydlenia oczu realizowanej przez pewne rzekomo feministyczne instytucje, które pod tym hasłem ukrywają praktyki wypracowane w ramach najbardziej zaciekłego neoliberalizmu.

Transfeminizm pamięta o historycznym dziedzictwie ruchu feministycznego ostatnich dwóch stuleci, ale wzywa do przedstawienia nowych teoretyzacji rzeczywistości społecznej i kondycji kobiet w jej obrębie. Poprzez „kobiety" zaś rozumieć należy nie tylko osoby przypisane do tej płci, ale także różne formy ucieleśnienia i płciowej dysydencji. Nowe koncepcje muszą rozwijać się w tym samym tempie i rytmie, co obecne czasy, a także uwzględniać specyficzne uwarunkowania ekonomiczne podmiotów w ramach międzynarodowego prekariatu pracowniczego (i egzystencjalnego).

W świetle powyżej opisanych uwarunkowań uderza fakt, że wysiłki na rzecz tworzenia sieci społeczno-politycznych nie wzrosły, że sojusze genderowe nie rozkwitają w obliczu miażdżącego systemu hiperkonsumpcji i kapitalizmu *gore*. Istnieje jednak konkretna przyczyna takiego stanu rzeczy: patriarchalny lęk przed utratą przywilejów, utratą władzy, czy też to, co eufemistycznie można nazwać obawą przed zniewieścieniem społeczeństwa. Konieczne jest, aby asamblaże podmiotów, które starają się zaproponować krytykę i opór wobec dominującego systemu, przeszły przez stany świadomości bycia kobietą, bycia czarnym, bycia tubylcem, bycia migrantem, bycia prekariuszem, zamiast reifikować swoją przynależność do jednej płci lub grupy społecznej, aby odgraniczyć się w ramach walki sektorowej; musimy pracować nad oporem

jako procesem, który jest powiązany z innymi procesami stawania się mniejszością.

W tym kontekście konieczne jest dokonanie przeglądu i przeformułowanie narzucanych przez systemy dominacji wymogów hegemonicznej męskości, które w naszym przypadku odnosimy do kapitalizmu *gore*. Istnieje bowiem paralela między nim a hegemoniczną męskością, na którą „składa się konstelacja wartości, przekonań, postaw i zachowań, w ramach których dąży się do zdobycia władzy i autorytetu nad osobami uważanymi za słabsze" (Varela 2005, 322).

Niemożliwe jest stawianie realnego oporu wobec systemu gospodarczego, w którym żyjemy – opierającego swoją władzę na spotęgowanej przemocy – bez zakwestionowania męskości. Męskość ta przekształca się bowiem także w realną przemoc na męskim ciele, co widać w gospodarce przestępczej i rynku rozlewu krwi, gdzie zmarli zasilają szeregi tego systemu albo jako towar, albo jako skutki uboczne kapitalizmu *gore*.

Pytanie o tworzenie nowych podmiotów politycznych konstruowanych przez transfeminizm otwiera na nowo debatę o potrzebie, zasadności i wyzwaniu dla męskich podmiotów rozważenia innych konfiguracji i warunków, w jakich tworzą swoje męskie tożsamości – tak, by były w stanie nie tylko je urzeczywistnić, ale i stworzyć za ich pomocą dyskurs oporu[4].

Taka konstrukcja teoretyczno-praktyczna musi uwzględnić perspektywę feministyczną i pracę dekonstrukcji – a także narzędzia konceptualne, które stworzyły feminizmy – aby przemyśleć na nowo podmiot kobiecy i zdecentralizować go poprzez zwrot w kierunku tego, co niehegemoniczne, niepredeterminowane przez biologię. Skoro nie rodzimy się kobietami, ale się nimi stajemy, to czas przenieść to pytanie w pole męskości, aby zdecentralizować ją i silniej ugruntować w realiach i w aktach wcielania się w poszczególne męskości. Te z kolei dowodzą, że nie rodzimy się mężczyznami, ale możemy się nimi stać poprzez proces, który w każdej chwili można zmodyfikować.

Wiadomo, że ktoś posiadający władzę i legitymizację raczej nie zrezygnuje ze swoich przywilejów. Należy jednak zakwestionować cichy komfort, w którym rozwija się uwikłana w patriarchat męskość. Niepewne warunki ekonomiczne i egzystencjalne, w jakich toczy się życie codzienne na całej planecie, powodują, że obietnice przywilejów należ-

4 Podkreślamy, że odnosimy się przede wszystkim do rewizji męskości włączonej w realia latynoamerykańskie i nie ignorujemy faktu, że istnieją już pewne formy konfrontacji z tą męskością w przestrzeniach niepodzielających dyktatu kapitalistycznej i maskulinistycznej władzy lub jej nieposłusznych, formy zdolne odpiąć się w sposób krytyczny od dominującej tożsamości. Te praktyki nie są jednak wystarczająco widoczne.

nych mężczyznom ze względu na ich status płciowy wkrótce nie będą już dłużej spełniane przez system męskiej dominacji.

Jest zatem nieuchronne i niezwykle ważne, aby mężczyźni zdekonstruowali hegemoniczny model męskości, który ogranicza zdecydowaną większość kobiet i mężczyzn, a jednocześnie aby odcięli się od milczącego, biernego współuczestnictwa w hegemonicznej męskości. Prędzej czy później skończy się ono ich wchłonięciem i wpisaniem w logikę krzywdy spowodowanej przekształcaniem pierwszego świata w trzeci i stawaniem się kobietami przez podporządkowane podmioty żarłocznej gospodarki.

Wreszcie kapitalizm *gore*, jako wynik globalizacji, pokazuje nam dystopie systemu, ale wskazuje też, że „[t]o współczesne podmioty społeczne są przerośnięte. Wymiar społecznego etycznego »ja« znajduje się w centrum nieporządku" (Villaplana 2008, 63). Oznacza to, że szczeliny systemu wskazują kierunki, którymi podmioty opierające swoją egzystencjalną kondycję na ponownym wynalezieniu sprawczości poprzez krytykę, nieprzystosowanie i nieposłuszeństwo wytyczają ścieżki możliwych ucieczek od systemu; wytyczają sposoby działania, które go naruszają i pozwalają nam żyć w walce oraz skutecznym mikropolitycznym oporze.

Wykaz literatury

Guattari, Felix, i Rolnik, Suely. 2006. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Tłum. Florencia Gómez. Madrid: Traficantes de Sueños.

Liddell, Angélica. 2008. *3ra. desobediencia. Yo no soy bonita ni lo quiero ser* (Performance), La Casa Encendida, 23 maja.

Marugán, Pintos, i Vega, Solís. 2001. „El cuerpo contrapuesto. Discursos feministas sobre la violencia contra las mujeres". W *Violencia de género y sociedad: una cuestión de poder*, red. Bernárdez. Madrid: Ayuntamiento de Madrid.

Preciado, Paul B. 2009. „Transfeminismos y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica". *artecontexto* 21.

Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo Gore*, Barcelona: Melusina.

Varela, Nuria. 2005. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

Villaplana, Virginia. 2005. „Argumentos de no-ficción: género, representación y formas de violencia". W *Cárcel de Amor. Relatos culturales sobre la violencia de género*, red. Virginia Villaplana i Berta Sichel. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.

Villaplana, Virginia. 2008. *Zona de intensidades*. Madrid: Aconcagua Publish.

SAYAK VALENCIA – pochodząca z Tijuany poetka, performerka, eseistka. Uzyskała doktorat z filozofii, teorii i krytyki feministycznej na Universidad Complutense de Madrid, jest profesorką w El Colegio de la Frontera Norte w Tijuanie (Meksyk). Autorka książek *Capitalismo Gore* (ang. *Gore Capitalism*, MIT Press 2018), za którą otrzymała nagrodę Estado Critico, oraz *Adrift's Book* (Badajoz: Aristas Martínez, 2012), oraz dwóch tomów poezji. Prowadzi wykłady i seminaria na temat kapitalizmu *gore*, transfeminizmu, feminizmu *chicano*, feminizmu postkolonialnego, sztuki i teorii queer/*Cuir*.

Dane adresowe:
El Colegio de la Frontera Norte
Carretera escénica Tijuana – Ensenada, km 18.5
San Antonio del Mar, 22560
Tijuana, Baja California, México
email: mvalencia@colef.mx

Cytowanie:
Valencia, Sayak. 2023. „Transfeminizm(y) i kapitalizm *gore*." Tłum. Maria Dębińska. *Praktyka Teoretyczna* 47(1): 125–132.
DOI: 10.19195/prt.2023.1.6

Author: Sayak Valencia
Title: Transfeminism and *gore* capitalism
Abstract: Valencia is the author of the concept of *gore* capitalism based on a diagnosis of male violence as the *modus operandi* of capitalism in its current phase (Valencia 2010); in many parts of the world, gendered violence is one of the primary tools of capital accumulation. In this text, she relates this concept to transfeminism and argues for the liberation of masculinity from its toxic and destructive love affair with capitalism. Since no one is born a man only becomes one, he can always become differently, outside the framework set by the hegemonic pattern of masculinity.
Keywords: gore capitalism, transfeminism, masculinity, necropolitics

LUCÍA EGAÑA ROJAS
Przełożyła: MARIA DĘBIŃSKA

Technofeminizm. Zapiski na temat transfeministycznej technologii (wersja 3.0)[1]

Lucía Egaña przedstawia wizję transfeministycznego przejęcia kapitalistycznych technologii poprzez ich ponowne powiązanie z cielesnym doświadczeniem. Władza operuje na ciałach, zatem pytanie o transfeministyczną technologię to pytanie o dysydenckie formy ucieleśnienia. Według Egañii to one mogą przekształcić naszą relację z technologią przez wprowadzenie do niej błędów i zakłóceń. Dlatego postuluje otwieranie kodów – komputerowych i kulturowych – i ich ponowne użycie do tworzenia oddolnych, nieopatentowanych i dysydenckich form technoucieleśnienia.

Słowa kluczowe: transfeminizm, technologia, ucieleśnienie

1 Inna wersja tego tekstu została odczytana na konferencji *Post-Op* w marcu 2013 roku (Barcelona). Mechanika jego ponownego wykorzystania działa jak otwarte oprogramowanie: niektóre części są zachowywane w stanie nienaruszonym, inne są modyfikowane. Będzie to w pewnym sensie ta sama mechanika feminizmu i wielu współczesnych form oporu, które nieustannie wykorzystują ponownie, zmieniają, dodają lub usuwają jakieś frazy kodu. Krótko mówiąc, i ku przestrodze, nie ma w tym tekście nic oryginalnego.

> root@root: Mówię z prekarności maszyn, ze zmienionego stanu błędu. Mówię jako pracownica pisząca porno kody, jako wyrzutek. Mówię ze smartfona, który kupiłam za pierwszą wypłatę prostytutki; piszę listy miłosne w Open Office do hakerów, których nie znam. Rozmawiam na wideoczacie, używam anglicyzmów i używam ich źle. Technologia i nauka to słowa wyciągnięte pochopnie z tej samej definicji w słowniku. Mówię tym językiem zapośredniczonym przez komputer i słowniki on-line. Słownik on-line wychodzi z moich ust. Technofilia i technofobia to dwie siły walczące w moim wnętrzu. Są jak bakterie w pochwie, niebezpieczeństwo tkwi w zachwianiu ich równowagi (w takich przypadkach stosuję zastrzyki z kefiru w celu neutralizacji). Wypowiadam się jako *spamer*, *streamer*, *bloger* i *switcher*[2].

Margarita Padilla wspomina, jak po raz pierwszy zapragnęła zostać hakerką. Po konferencji, która ją zafascynowała, fantazjuje, że w następnym roku wygłosi na niej referat, po czym wraca do domu i widzi brudny korytarz. Wtedy myśli: „Jeśli dostanę się do GNOME, kto będzie zamiatał korytarz?"[3].

Pisanie jest trudne w obliczu udomowienia i jarzma wielozadaniowości, i to nie tylko z powodu wywłaszczenia z narzędzi pisania[4], ale także przez ich jednoznaczną, poprawną definicję. Ortografia, metodologia, kategoria i porządek. Dykcja i naukowość. Wyłączne oddanie się czemuś, specjalizacja i profesjonalizm. Pod prysznicem myślę o pisaniu jako technologii dyskursywnego utrwalania (nie widziałam jeszcze wywiadu z Padillą). Jakie byłyby metody dyskursywnego utrwalania transfeminizmu? Mydło. Pismo transfeministyczne obejmowałoby, oprócz tekstów, blogi, performanse, aktualizacje statusów, zadrapania i tatuaże, rozdarcia waginalne (rozdarcia protetyczne). „Pismo jest przede wszystkim technologią cyborgów, wygrawerowanymi powierzchniami końca XX wieku. Polityka cyborgów jest walką o język i walką przeciwko doskonałej komunikacji, przeciw kodowi, który miałby rzekomo doskonale

2 Fragment wykorzystany ponownie z tekstu „PornoObreros del código", który napisałam na wystawę „La categoría del porno" w Biblioteca de Santiago (czerwiec 2012, Santiago de Chile).

3 Cytuję tylko częściowo zredagowany materiał, wywiad Lelacoders z Margaritą Padillą [programistką i aktywistką na rzecz wolnego Internetu, przyp. tłum.].

4 Ada Lovelace pisze w umowie z Charlesem Babbage'em w 1843 roku: „Czy możesz się zobowiązać do oddania swojego umysłu w całości i niepodzielnie, jako głównego przedmiotu, w którym żadne zaangażowanie nie może przeszkadzać, do rozważenia wszystkich tych spraw, w których będę czasami potrzebowała Twojej intelektualnej pomocy i nadzoru, i czy możesz obiecać, że nie będziesz się mazgaił i spieszył, ani też nie będziesz się mylił i pozwalał na wprowadzanie zamieszania i błędów do dokumentów itp.?" (Plant 1998, 8).

tłumaczyć wszelki znaczenia, czyli przeciwo podstawowemu dogmatowi fallogocentryzmu" (Haraway 2003, 81). „Pisanie staje się uprzywilejowanym stołem operacyjnym do interwencji w anatomię płciowo-politycznych znaczeń ciała, dążących do wywołania zwarcia w technologiach produkcji fikcji somatycznych, które wstrząśnie instytucjami państwa, Kościoła, kapitału, nauki i jej przemysłów"[5].

Potoczna definicja technologii zakłada, że istnieje podział między środowiskiem a tym, kto posiada lub tworzy technologię, różnica między naturalnym a sztucznym. Antagonizm między tymi dwiema stronami, walka o władzę. Potoczna definicja technologii zakłada naukowe uporządkowanie wytworzonej wiedzy, postępową wizję zorientowaną na technologiczną industrializację podporządkowaną celom kapitału. W swoim cielesnym zastosowaniu zarezerwowana jest dla organów pracy przemysłowej, zastępując na przykład odciętą rękę robotnika ręką mechaniczną, którą może dalej pracować.

W 1984 roku Audre Lorde wygłasza wykład na New York University, potępiając sposób, w jaki technologia rasy i orientacji seksualnej skonstruowała jej jedyną możliwość istnienia w dyskursie. Mówi: „Narzędzia pana nigdy nie zdemontują domu pana" (Lorde 2015). „Narzędzia" odnoszą się do klasyfikacji „feministka, lesbijka i czarna", która w ramach feminizmu (wypływając z zasadniczo dobrej intencji nadania widoczności jej wyjątkowej kondycji) wytworzyła kategoryczny podział, wykluczający ją z możliwości odniesienia się do innych sfer życia, niebędących tymi, do których miała dostęp jako lesbijka i czarna feministka. Jej natura została odcięta przez techno-scyzoryk, przez pierdnięcie w korytarzu, przez mydło w akademickim programie wzmacniania feministycznej widzialności, bo „wszyscy jesteśmy konstytuowani (obsługiwani) przez bardzo precyzyjne technologie społeczne, które definiują nas w kategoriach płci, klasy społecznej, rasy"[6].

Czym mogłaby być transfeministyczna technologia, jaka byłaby jej definicja, jej zastosowanie? Jak możemy mówić o technologii, kiedy wiemy już, że społeczna konstrukcja płci, seksu i praktyki jest zaprogramowana przez zamknięte kody i że nawet kiedy je otwieramy, wyzwalamy i ujawniamy, duże ich porcje zostają ponownie zamknięte przez najdzikszą industrializację, pragnienie małżeństwa, modę, szpitale i więzienia?

5 Valeria Flores, „Industrias del cuerpo. Ficciones feministas, fábulas epistemológicas y políticas del desacato", referat wygłoszony podczas Tercer Circuito Disidencia Sexual „No hay Respeto", zorganizowanego przez Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual, Santiago de Chile, w czerwcu 2011; http://www.bibliotecafragmentada.org/industrias-del-cuerpo (dostęp: kwiecień 2023).

6 postporno.blogspot.com.es, dostęp: marzec 2013.

Artefakty i moce

W kręgach technologicznych walka kogutów jest praktyką tak powszechną, że znaturalizowaną (podobnie jak fascynacja jej wynikami). W walce kogutów nie liczy się to, co robisz ze swoim kutasem, ale jego rozmiar i to, jak długo jest twardy. Skuteczność i obecność. Szybkość. Do tej konkurencji nie kwalifikuje się nic, co nie jest kutasem i „mięsem" (nic, co nie jest gadżetem, artefaktem, gizmo, maszyną, nic, co nie ma układu scalonego, CPU, kodu komputerowego). Upełnomocnienie wydaje się, w tym wyścigu, tożsame z ego. W walce kogutów nie uczestniczą procesy, obserwacje, narracje i zmysły. Jest to dynamika reifikująca i materialna, stanowiąca do pewnego stopnia także aberracyjny esencjalizm technologiczny[7]. Walka kogutów to, jak sama nazwa wskazuje, parada zreifikowanych możliwości, w której ostatecznie zwyciężyłby jeden z wystawionych (a tu możliwość „zwycięstwa" zwiększają najnowocześniejsze urządzenia, dostęp do własności prywatnej i bardzo poprawna relacja z tradycyjnymi definicjami technologii).

„Walki kogutów" nie są metodologią uczenia się czegoś, ale służą jedynie podziwianiu rzeczy. Jest to dynamika oparta na posiadaniu i publicznym uznaniu („patrzcie, jaki mój gadżet jest urodziwy"), dlatego to właśnie ta scena opisuje rodzaj pierwotnego i hegemonicznego stanu w dystopijnych powieściach *science fiction*. Precedens, który uzasadnia pojawienie się nowych postaci cyborgów, wyemancypowanych maszyn i wielokrotnych zwarć, które dadzą początek nowemu gatunkowi dowódców techno-szumowin (*technoScum*).

Chmura

Technologia kapitalizmu jest nastawiona na stopniowy zanik autonomii i samostanowienia. Współczesne interfejsy i systemy operacyjne funkcjonują jak czarne skrzynki dla zachodzących w nich procesów. Internet wizualizowany jest jako „chmura", a podłączone do niego urządzenia, poprzez niewidzialne i niematerialne sieci, transmitują łatwo kategoryzowalne i zawsze uporządkowane performanse tożsamościowe.

7 W 2012 roku podczas LabSurLab 2012 w Quito, przy stole poświęconym tematowi płci i technologii, niektóre koleżanki z CORPANP (Corporación de Productores Audiovisuales de las Nacionalidades y Pueblos) przekonywały, że ich wiedza technologiczna ma tysiące lat. Chodziło o umiejętność obserwacji biegu rzek i cykli księżyca, aby wiedzieć, kiedy sadzić, chodziło o słuchanie ziemi i koordynowanie rytmów życiowych. Oczywiście, ten rodzaj technologii nie kwalifikował się do „walki kutasów".

Kapitalizm produkuje seryjnie, potrzebuje powtórzeń, bo potrzebuje (i produkuje) przyzwyczajenia i fabryki. Jedyną różnicą między jednym artykułem a drugim jest jego numer seryjny, który paradoksalnie jest tym, co czyni go „oryginalnym". W kapitalizmie możliwość działania nadana jest przez konsumpcję, a wolność przekłada się na możliwość wyboru z ograniczonej gamy produktów, z alternatyw.

Antykapitalistyczna technologia nie ma numerów seryjnych ani fabryk, ani eufemizmu chmury[8]. Antykapitalistyczna technologia nie znajduje się ani w chmurze, ani na taśmie montażowej w Chinach, ponieważ jest – między innymi – w zbuntowanej cipie, która opiera się podpasce jako paradygmatowi kastrującej homogenizacji (i tu technologie zapachu proponowane przez Evax są jednym z narzędzi przemysłu).

Antykapitalistyczna technologia będzie transfeministyczna, bo nie będzie w chmurach, bo kiedy kod zostanie otwarty, ukaże się cały brud jego pisania, ukażą się błędy, ukaże się finezyjna inżynieria monogamii jako produkcji winy, ukażą się chińskie zamki, rentgen i domyślne ustawienia. W kulturze dominującej domyślnym systemem operacyjnym jest Windows, domyślną seksualnością jest biały, monogamiczny i pojedynczy rodzic, a przyzwyczajenie jest niszą rynkową. Kiedy kody zostaną otwarte, żadna z tych rzeczy nie będzie już wiarygodna, bo wyda się tak „oryginalna", że aż nudna. Powtarzanie to znużenie. Transfeministyczna technologia opiera się na niepowtarzalności drobnego gestu, na łucie szczęścia i przypadku.

Analfabeta

Czy możemy sobie wyobrazić kogoś, kto był analfabetą w technologiach wytwarzania płci? Kogoś, kto nadużywałby urządzeń, źle wymawiał tożsamość, kogoś, kto nigdy by się nie uczył? Według światowych statystyk analfabetyzm jest cechą charakterystyczną ubóstwa. Istnieje związek między analfabetyzmem, niskim dostępem do technologii i populacjami zmarginalizowanymi (które na mapie wyglądają na największe).

Czy możemy sobie wyobrazić kogoś, kto był analfabetą w technologiach wytwarzania płci?

Transfeministyczna technologia będzie cenić analfabetyzm za brak produktywnej funkcji w przemyśle, jako furtkę do niemożliwych do wyobrażenia ścieżek produktywności i prędkości, jako formę oporu. Afazja, zamiast chorobą, stanie się ścieżką rozwoju nowych języków.

8 Hasło kampanii reklamowej podpasek Evax z 1999 roku brzmiało: „Czym pachną chmury?". Spot reklamowy na stronie: http://www.youtube.com/watch?v=d-p8FxFS1_M (dostęp: maj 2023).

Tradycyjne metodologie nastawione są na odcieleśnione poszukiwanie wyników, gdzie to, co się bada, jest obiektem, na który nakłada się pytania i hipotezy w wyścigu, który zakończy się zniszczeniem tego, co w badanej rzeczy pozostało z życia. W ten sposób życie prywatne, doświadczenie, ciało muszą zostać wyłączone z badań (i działań technologicznych), aby mogły zostać utrzymane zamknięte klauzule abiektu, zamknięte kody konstrukcji podmiotowości.

> Metodologia queer to w pewnym sensie metodologia padlinożerna, wykorzystująca różne metody do zbierania i wytwarzania informacji o podmiotach, które zostały celowo lub przypadkowo wykluczone z tradycyjnych badań nad ludzkim zachowaniem. Metodologia queer próbuje łączyć metody, które często wydają się ze sobą sprzeczne, i odrzuca akademicką presję na dyscyplinarną spójność (Halberstam 1998, 13).

Transfeministyczny stosunek do technologii nie może czynić niewidoczną przestrzeni podmiotowości i ciała, gdyż to właśnie te elementy znajdują się w centrum struktur władzy i hierarchizacji. Technotransfeminizm będzie poszukiwał języka i sposobów uczenia się, które nie wybielają technologii, ale trwale sprawiają, że działają one w sposób, w jaki nie powinny działać, lub pozwalają uzyskać efekty, które dekonstruują pierwotną machinę systemu. Seria nieuregulowanych rozpoznań, prawdopodobnie nieakceptowanych przez naukę. Zaraźliwa pedagogika działająca poprzez inkarnację, antypedagogika, bo nigdy nie zostałaby za taką uznana, bo działa z biografią i życiem i dlatego, że ta antypedagogika staje się jednym z najpotężniejszych narzędzi generowania sieci oporu, zarażania się subiektywnością i porzucania staroświeckiej koncepcji „ja".

Skoro Foucault ponad trzydzieści lat temu zostawił nam skrzynkę z narzędziami, z której do dziś korzystamy, to po co nam siedmiordzeniowy komputer i po jaką pizdę prostytuowałam się dla smartfona?

Geologia, ciało i materia

Skoro Foucault ponad trzydzieści lat temu zostawił nam skrzynkę z narzędziami, z której do dziś korzystamy, to po co nam siedmiordzeniowy komputer i po jaką pizdę prostytuowałam się dla smartfona? Jak stwierdza Gayle Rubin: „W czasie geologicznym teraźniejszość to mgnienie oka. (…) infrastruktury wiedzy wymagają trwałych przestrzeni fizycznych i struktur organizacyjnych" (Rubin 2011, 355). Czy będą to hacklaby, biblioteki, czy ciała? Poszukujemy źródeł, kodu, nie tylko wewnątrz oprogramowania, ale także w historii, w narzuconych maszynach, w kulturowych ortopediach i instytucjonalnym wymazywaniu.

Technologia potrzebuje pamięci, musi znać pochodzenie każdej blizny. Potrzebuje mostów, tłumaczek, archiwistek. Niech balast dokumentacji opuści sfeminizowaną orbitę opieki, aby zaprojektować nowe formy pamięci i działania. Ciało ma pamięć, nie trzeba iść dalej, transfeministyczna technologia nosi w swoim ciele uwięzienie Angeli Davis, polowanie na czarownice, kobiety trans zabite na każdej granicy i w swoich domach. Technotransfeministyczne ciało zna niesprawiedliwość i blizny, zna prekarność maszyn i żyje z nią (i ma je w sobie). Zrozumieć ciało cyborga jako ciało naznaczone, przecięte przez walkę klasową, ksenofobię i rasizm.

Technologia jest materialna. Nie jest abstrakcją. W Dolinie Krzemowej mnóstwo wysokoprzepustowego pasma przelatuje nad miękkimi dachami sweatshopów. Technologia to rzecz geologiczna, pełna warstw, które nakładają się na siebie, tworząc strukturalne wzory z kataklizmów, blizn i złotego deszczu. Wmówiono nam, że technologia to oprogramowanie, niematerialne, nienamacalne, ale „zjada kod i umiera (…). Jesteśmy wypadkiem, który zdarzył się w twoim systemie, kiedy spałeś. A kiedy się obudzisz, zakończymy twoje cyfrowe złudzenia, porywając twoje nieskazitelne oprogramowanie”[9]. Trzeba nie tylko obronić historię, ale i odzyskać pamięć. Szukać metod propagacji i utrwalania cyborgicznych wirusowości[10], bo cyborg to nie tylko estetyka, ale przede wszystkim bolesne doświadczenie technologicznej materialności.

Cyborg to nie tylko estetyka, ale przede wszystkim bolesne doświadczenie technologicznej materialności.

Strach

Transfeministyczna technologia poszukuje przestrzeni bezpieczeństwa, które teoretycznie zostały już stworzone na imprezach, spotkaniach i afterach. Transfeministyczna technologia będzie również dążyć do przezwyciężenia bezbronności w publicznej przestrzeni technomachiny Internetu. Google nie jest bezpieczną przestrzenią. Jego serwery są wpisane na listę narzędzi heteropatriarchalnego dyskursu, zamknięte w pancernej szafie.

9 VNS Matrix: Manifiesto de la Zorra/Mutante, www.estudiosonline.net/texts/vns_matrix.html, dostęp: maj 2013.

10 I rzeczywiście, jeśli świadomość cyborgów ma być uważana za coś całkowicie odrębnego od tego, co odtwarza dominujący globalny porządek, to powinna zostać rozwinięta z serii technologii, które razem składają się na metodologię uciskanych, metodologię, która może zaoferować nam kierunki przetrwania i oporu w transnarodowych warunkach kulturowych Pierwszego Świata. Ta opozycyjna świadomość „cyborgiczna” została również określona takimi terminami, jak „świadomość metyska”, „usytuowane podmiotowości”, *mujerismo* i „świadomość zróżnicowana” (Sandoval 2004, 96).

Możemy do nich wejść i wyjść (a najczęściej zostaniemy z nich wypchnięte bez wyjaśnienia), bo w pewnym sensie zawsze żyłyśmy w niebezpiecznych przestrzeniach, zakładając zbiorowe i afektywne fortece ochronne. Ale domagam się transfeministycznej technologii, która generuje swoje własne przestrzenie bezpieczeństwa, w mieście i w sieci. Domagam się wolnych, nieocenzurowanych serwerów, gdzie nie ma potrzeby maskowania treści czy autocenzurowania[11] filmów. Żądam, abyśmy się zorganizowały, żeby to osiągnąć.

Transfeministyczna technologia nie boi się ani maszyn, ani samodzielnej eksploracji ciała, poznania tego, co jest w środku, w szyjce macicy i poza nią. Transfeministyczna technologia będzie zbiorowym i systematycznym ćwiczeniem z pozbywania się strachu, poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, jak przewody (kulturowe lub maszynowe) są połączone wewnątrz szarych skrzynek, które są ciałami lub laptopami. W latach osiemdziesiątych Sandy Stone zrobiła swój własny komputer, a następnie go zaprogramowała. Transfeministyczna technologia będzie kpić z zaprogramowanej dezaktualizacji ciała, aby zaprogramować dezaktualizację płci, i w ten sposób będzie dotykać maszyn, ponownie używać komponentów, wiedzieć, jak otworzyć laptopa, lub znać rozkosze odbytu.

Proszę, abyśmy zbadały technologie rzemieślnicze, nieopatentowane, technologie błędów, hakowania, technologie dysydenckie, niskoprofilowe. Technologie społeczne, technologie abiektalnych rodzajów i kontrkultury. Jak desperacki krzyk rozświetlony przez LED Haraway, proszę, byśmy bez obaw wydobywały kody pisma, byśmy otwierały maszyny i nigdy więcej nie roniły łez nad martwym komputerem.

(Mam już modem między nogami)[12]

Wykaz literatury

Halberstam, Jack. 1998. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.

Haraway, Donna J. 2003. "Manifest cyborgów: nauka, technologia i femi-

11 Sugestywny jest fragment wywiadu z Pierem Paolem Pasolinim na kanale Rai (bez podanej daty), w którym mówi on o mediach masowych, nawiązując właśnie do faktu, że w ramach systemu telewizyjnego istnieje ukryta autocenzura, którą on sam stosuje w momencie, gdy wypowiada się w tym kontekście, a także hierarchiczna relacja skonstruowana przez sam system. Zob. Pasolini sulla television di massa [wywiad], Rai, Włochy (bez podania roku), http://www.youtube.com/watch?v=FCMlx0pkiOM (dostęp: marzec 2013).

12 VNS Matrix, 1996.

nizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych". Tłum. Ewa Majewska i Sławomir Królak, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1(3): 49-87.
Lorde, Audre. 2015. „Narzędzia pana nigdy nie rozmontują pańskiego domu". W *Siostra outsiderka. Eseje i przemówienia*. Tłum. Barbara Szelewa. Warszawa: Czarna Owca.
Plant, Sadie. 1998. *Zeros + Ones: Digital Women + the New Technoculture*. London: Fourth Estate.
Rubin, Gayle. 2011. *Deviations. A Gayle Rubin Reader*. Durham: Duke University Press.
Sandoval, Chela. 2004. „Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos". W *Otras Inapropiables*, red. bell hooks. Madrid: Traficantes de Sueños.

LUCÍA EGAÑA ROJAS – pracuje w dziedzinie sztuki, estetyki i filmu dokumentalnego, ma doktorat z komunikacji audiowizualnej. Bada kwestie związane z feminizmem i transfeminizmem, reprezentacją, postpornografią, technologią i wolnym oprogramowaniem. Rozwija procesy pedagogiczne w środowiskach instytucjonalnych i nieformalnych, a jej prace były prezentowane między innymi w Meksyku, Urugwaju, Chile, Niemczech, Hiszpanii, Francji, Norwegii, Ekwadorze, Kolumbii. Wydała książki: *Enciclopedia del amor en los tiempos del porno* (Cuarto propio, 2014) oraz *Atrincheradas en la carne. Lecturas en torno a las prácticas postpornográficas* (Bellaterra, 2017), *"Acá soy la que se fue". Sudaka Voices in Fortress Europe* (ticking editions, 2019) wraz z Caroline Betemps oraz *A Strange Cartography* (Metales Pesados, 2021) we współpracy z Pauliną Varas.

Dane adresowe:
https://luciaegana.net
email: hola@luciaegana.net

Cytowanie:
Egaña Rojas, Lucía. 2023. „Technofeminizm. Zapiski na temat transfeministycznej technologii (wersja 3.0)." Tłum. Maria Dębińska. *Praktyka Teoretyczna* 47(1): 133–142.
DOI: 10.19195/prt.2023.1.7

Author: Lucía Egaña Rojas
Title: Technofeminism. Notes on transfeminist technology (version 3.0)
Abstract: Lucía Egaña presents a vision of transfeminist takeover of capitalist technologies through their reconnection with bodily experience. Power operates on bodies, so the question of transfeminist technology is a question of dissident forms of embodiment. According to Egaña, through them we can transform our relationship with technology by introducing errors and disruptions into it. She argues for opening up codes—computer and cultural—and reusing them to create bottom-up, non-patentable and dissident forms of techno-embodiment.
Keywords: transfeminism, technology, embodiment