

Karolina RAKOWIECKA-ASGARI

WOKÓŁ KOBIETY, HONORU I SEKSUALNOŚCI WE WSPÓŁCZESNYM IRANIE

Przyjmowane przez kobietę role społeczne narażają ją na życie w nieustannym lęku przed utratą dobrego imienia. Występuje tutaj nakładanie się dwóch porządków: kobieta staje się coraz bardziej niezależna, studiuje często z dala od domu rodziców, mieszka i utrzymuje się sama, ale gdyby nie udało jej się uchronić przed utratą honoru, jej niezależność okaże się iluzoryczna. W swoich nowoczesnych rolach jest ona działającą jednostką, natomiast wobec mężczyzny pozostaje tabula rasa – polem przygotowanym dla jego działania.

Seksualność ludów Bliskiego Wschodu nie od dziś stanowi szczególnie obfite źródło stereotypów. Orientalistyczny obraz nienasyconych nałożniczek czekających na kolejnych zdobywców niczym dziewicze ziemie na skolonizowanie¹ został zastąpiony przez inny równie silny stereotyp zakwefionych kobiet poddanych władzy nieokrzesanych, brodatych mężczyzn. Szczególnie sugestywny obraz takiego seksualnego niewolnictwa w warunkach porewolucyjnego Iranu odmalowała Betty Mahmoody w światowym bestsellerze *Tylko razem z córką*². W książce tej opowiada, jak z chwilą wylądowania na rodzinnej ziemi jej mąż, zamerykanizowany, pogodny doktor Mahmoody, przeistacza się w zniewalającego żonę tyrana.

Te skrajne stereotypy odbijają jak w krzywym zwierciadle dwie cechy konstytutywne dla seksualności irańskiej, które współczesnemu człowiekowi Zachodu mogą się wydawać nie do pogodzenia. Afirmatywnemu stosunkowi do seksu towarzyszy obawa, że nieokiełznany popęd zakłóci porządek społeczny. W dzisiejszym Iranie te dwa prądy ścierają się z modernistycznymi koncepcjami seksualności, tworząc szereg równoległych dyskursów toczonych zarówno w obrębie reżimu, jak i w środowiskach opozycyjnych. Widowym wyrazem napięć na tym polu jest zaskakująco zmienna „polityka seksualna”

¹ Zob. I. C. S c h i c k, *Seksualność w Oriencie*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

² Książka doczekała się aż dwóch polskich wydań. Zob. B. M a h m o o d y, *Tylko razem z córką*, tłum. M. Kwiatkowska, Tenten, Warszawa 1992; t a ż, *Tylko razem z córką*, tłum. M. Streszewska, Media Rodzina, Warszawa 2013.

Islamskiej Republiki Iranu³. W ramach tej polityki wprowadzono obowiązek edukacji seksualnej dla par i usankcjonowano procedury in vitro, ale zarazem wyeliminowano z oficjalnego dyskursu homoseksualizm i związki pozamałżeńskie. Poddano także szczególnie wnikliwej kontroli seksualność kobiecą, nadając jej rangę symbolicznego pola zmagania ideologicznych.

Niniejszy artykuł stanowi część szerszej koncepcji badawczej, analizującej różne aspekty seksualności we współczesnym Iranie w szerokiej perspektywie metodologicznej. We wcześniejszej publikacji opierałam się na analizie kognitywnej materiału etnograficznego, wykazując trwałość tradycyjnych metafor strukturalnych i pojęć dominujących w dyskursie dotyczącym ról seksualnych i małżeństwa nawet wśród niezależnych, wykształconych młodych kobiet⁴. Tutaj chciałabym natomiast zapytać o źródła tej zachowawczej postawy, jej zależność od polityki seksualnej obecnego reżimu, tradycji bardzo silnie determinującej irańską koncepcję seksualności oraz zmieniających się realiów życia Irańczyków. Jak się wydaje, mamy tu do czynienia nie z prostym sporem między tradycją a abstrakcyjną nowoczesnością, władzą a opozycją, lecz raczej z wielogłosem. Autorytety, religijne czy świeckie (wśród nich radykalne – zachowawcze i nowoczesne) wyznaczają bieguny tego dyskursu, co wykazała w swoim studium Ziba Mir-Hosseini⁵. Między owymi ekstremami dochodzi do ciągłej negocjacji granic pojęć i zachowań, w której często ważniejszą rolę odgrywają tradycje lokalne, nierzadko o korzeniach starszych niż islam, czy zgoła nieortodoksyjne odczytania tej religii. Takie złożone i płynne wzorce kulturowe stanowią dla badacza wyzwanie metodologiczne. W niniejszym artykule największy nacisk położyłam na analizę źródeł literackich i filmowych, uzupełnioną o szerszy kontekst społeczno-kulturowy.

Punktem wyjścia poniższych rozważań jest Foucaultowska koncepcja seksualności. Nie twierdzę, że można ją bez zastrzeżeń odnieść do warunków irańskich, wydaje się ona jednak inspirującym źródłem aparatu badawczego. W ramach studiów iranistycznych szeroka koncepcja metodologiczna Michela Foucaulta znalazła różne zastosowania: Janet Afary skupiła się w swoich badaniach przede wszystkim na restrykcyjnej polityce i specyficznym dyskursie seksualnym republiki islamskiej⁶, Afsaneh Najmabadi sugestywnie zanalizowała modernizacyjne przemiany koncepcji seksualności⁷, a Farzaneh Milani

³ Zob. J. Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

⁴ Zob. K. Rakowiecka-Asgari, *Małżeństwo oczami młodych Iranek*, „Pomoc Rozwoju” 2014, nr 1, s. 4-12.

⁵ Zob. Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton 1999.

⁶ Zob. Afary, dz. cyt. Zob. też: t a ż, *The Sexual Economy of the Islamic Republic*, „Iranian Studies” 42(2009) nr 1, s. 5-26.

⁷ Zob. A. Najmabadi, *Women with Moustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2005.

pokazała, w jaki sposób patriarchyta uprzedmiotawia kobiecość⁸. Brakuje natomiast – z wyjątkiem badań stricte etnograficznych – studium mechanizmów kontroli zinternalizowanych przez społeczeństwo, owej władzy *par excellence*, definiowanej przez Foucaulta jako zmienna gra stosunków siły w zbiorowości⁹. W tych mechanizmach istotną rolę odgrywają same kobiety jako strażniczki tradycji. Zjawisko to, nie dość obecne w literaturze przedmiotu, nie umknęło natomiast uwadze irańskich twórców. Często przedstawiane zarówno w literaturze pięknej, jak i w kinie, stanowi nierzadko oś konstrukcyjną dzieła, a artyści zmagają się z nim nie tylko na najprostszej płaszczyźnie fabularnej, ale także podejmują próby dywagacji nad różnymi jego aspektami – psychologicznymi i społecznymi, czy symbolicznymi. Analiza tych wielopłaszczyznowych zabiegów zapewnia zatem badaczowi materiał mówiący inaczej – a często więcej – o głębokim kulturowym podłożu problemu niż teksty publicystyczne czy religijne.

EROTYKA I EKONOMIA

Przyjrzyjmy się zatem najważniejszym aspektom kobiecej seksualności w dzisiejszym Iranie. Michel Foucault charakteryzuje różnice między tradycyjnymi sposobami odnoszenia się do cielesności na Wschodzie i na Zachodzie za pomocą opozycji: wschodnia (i starożytna) *ars erotica*–współczesna *scientia sexualis*, w pierwszej widząc sztukę wywodzącą się z doświadczenia przekazywanego z mistrza na ucznia, w drugiej zaś swoisty katalog wymuszonych wyznań¹⁰. Opozycja ta wprawdzie nie oddaje w pełni obecnej sytuacji, lecz wiele mówi o tradycji muzułmańskiej, która w różnych aspektach przypomina zachodnią tradycję antyczną. Podobnie jak w Grecji, w islamie małżeństwo stanowiło tylko szczególną formę relacji erotycznych, która objęcie ochroną prawną zawdzięczała swojej funkcji ekonomicznej¹¹. Właśnie z racji pełnienia takiej funkcji małżeństwo obwarowane było najbardziej rygorystycznymi przepisami dotyczącymi zdrady, zwłaszcza zdrady kobiecej, która mogła prowadzić do zaburzenia linii dziedziczenia. Tradycyjny model społeczeństwa perskiego Afsaneh Najmabadi nazywa homosocjalnym. W społeczeństwie takim żeńska i męska część populacji oddawały się swoim zajęciom, także

⁸ Zob. F. Milani, *Words Not Swords: Iranian Women Writers and the Freedom of Movement*, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 2011.

⁹ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matyszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 83n.

¹⁰ Por. tamże, s. 56n.

¹¹ Por. t e n ż e, *Historia seksualności*, t. 2, *Użytek z przyjemności*, tłum. T. Komendant, s. 282n.

rozrywce i fascynacjom erotycznym, w dwóch paralelnych przestrzeniach¹². Żony nie były postrzegane jako partnerki w jakimkolwiek innym wymiarze niż seksualny, a w przestrzeni męskiej kobiety zastępowali często młodzi chłopcy (pers. amrād, gholam), stając się również przedmiotem romantycznych uczuć¹³.

Bliskość fizyczna między małżonkami afirmowana była nie tylko ze względów prokreacyjnych, lecz – zanim zastąpiła ją w tej roli romantyczna miłość – miała stanowić spoiwo związku¹⁴, co można uznać za przejaw pragmatycznego stosunku islamu do seksualności¹⁵.

Jak dowodzi Najmabadi, dopiero pod wpływem kontaktów z Zachodem – obserwacji zachodniego życia towarzyskiego, fascynacji postacią wykształconej pani domu zdolnej uczestniczyć w salonowej konwersacji, a po trosze także z powodu pogardy okazywanej przez zachodnich gości homoerotyzmowi – ten dwudzielny model społeczny uznano stopniowo za przejaw zacofania i prostactwa, wydobywając kobiety zza zasłon i przydając małżeństwu walorów związku romantycznego¹⁶. Proces ten, rozpoczęty z końcem dziewiętnastego wieku, ukształtował grupę wykształconej młodzieży – która do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku stała się już niemala – postrzegającej seksualność podobnie jak zachodni rówieśnicy¹⁷. Sprzyjała temu polityka dynastii Pahlawich, panującej od roku 1925 do 1979, promująca zmianę wzorców – często jednak tylko powierzchowną, przejawiającą się raczej w zasadach dotyczących stroju (na przykład w zakazie noszenia czadorów wprowadzonym w latach trzydziestych przez Reżę Szaha) niż w głębokim przekształceniu relacji rodzinnych i społecznych, które wymagałoby przemian światopoglądowych, a także stopniowego wprowadzania nowych zapisów prawnych. Postawy tradycjonalistyczne dominowały w większości środowisk, a kolorowe czasopisma, wzorowane na zachodnich, stosowały autocenzurę, uznając wiele tematów podejmowanych za zbyt kontrowersyjne w warunkach irańskich¹⁸.

¹² Por. Najmabadi, dz. cyt., s. 152-155.

¹³ Por. tamże, s. 53-60.

¹⁴ Por. tamże, s. 160. Na temat skrajnego zdominowania kobiet przez mężczyzn w małżeństwach irańsko-muzułmańskich por. W. Flor, *A Social History of Sexual Relations in Iran*, Mage Publishers, Washington 2008, s. 73-84.

¹⁵ Zauważają go na przykład polscy autorzy zajmujący się tym tematem (por. Z. Lew-Starowicz, *Seks w kulturach świata*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1988, s. 39-44). Nawet autorzy sceptycznie nastawieni do islamskich tradycji nie podają tego faktu w wątpliwość (por. Z. Wóbel, *Erotyzm w religiach świata*, Res Humana, Łódź 1990, s. 105-122).

¹⁶ Por. Najmabadi, dz. cyt., s. 157-160.

¹⁷ Zob. Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*.

¹⁸ Por. K. Taltot, *Modernity, Sexuality, and Ideology in Iran: The Life and Legacy of a Popular Female Artist*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 2011, s. 34n.

Rewolucja islamska przywróciła co prawda panowanie szari'atu, cofając zapisy prawne uniezależniające kobietę od męskich członków rodziny¹⁹, ale – paradoksalnie – umożliwiła zarazem modernizację islamskiego dyskursu społecznego, także poprzez dyskurs seksualny²⁰. W latach dziewięćdziesiątych wprowadzaniu wielkiej kampanii na rzecz kontroli urodzin towarzyszyła akcja edukacyjna dotycząca różnych aspektów pożycia małżeńskiego, w tym anty-koncepcji²¹. Rozmiary i sukces tej kampanii postawiły Iran w rzędzie krajów prowadzących nowoczesną edukację seksualną. Akcja ta wpisuje się jednak w szerszy schemat kontroli seksualności w Islamskiej Republice Iranu – kontroli, która wyraża się często przez penalizację zachowań niepożądanych (seksu pozamałżeńskiego czy homoseksualizmu) także poprzez ich przemilczanie lub medykalizację. W tym duchu odmawia się prawa głosu homoseksualistom, ponieważ – jak to wyraził były prezydent Iranu Mahmud Ahmadineżād w czasie wystąpienia na uniwersytecie Columbia – „w Iranie nie mamy homoseksualistów”²². Homoseksualizm, podlegając – podobnie jak w wielu innych współczesnych krajach muzułmańskich – penalizacji, postrzegany bywa jako choroba, objaw transseksualizmu, który leczony jest operacyjnie (Iran znalazł się w czołówce krajów, w których dokonuje się najwięcej takich operacji)²³.

OKIEŁZNANIE SEKSUALNOŚCI

Koncepcja higienizacji seksualności ma w islamie odległe korzenie²⁴. W myśl zaleceń religijnych seksualność wymaga troski i medycznej refleksji, a popędy człowieka traktowane są z powagą i ukierunkowywane tak, by przysparzały energii i nie kolidowały z dobrem wspólnym²⁵. W tym ujęciu najsilniejszym popędem człowieka jest popęd seksualny²⁶, który ograniczyć może

¹⁹ Zob. P. Higgins, *Women in the Islamic Republic of Iran: Legal, Social and Ideological Changes*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 10(1985) nr 3, s. 477-494.

²⁰ Zob. Z. Mir-Hosseini, *Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in Post-revolutionary Iran*, w: *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, red. G. Neshat, L. Beck, University of Illinois Press, Champaign, Illinois, 2004, s. 204-217.

²¹ Zob. Afari, *The Sexual Economy of the Islamic Republic*.

²² Przemówienie prezydenta Mahmuda Ahmadineżāda, Columbia University, 24 IX 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=OD1PnbJwfSw>. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.R.A.

²³ Zob. P. Bachtin, *Między akceptacją a wykluczeniem: Transseksualizm w Islamskiej Republice Iranu*, w: *Queer a islam. Alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich*, red. K. Górak-Sosnowska, Smak Słowa, Sopot 2012, s. 165-181.

²⁴ Na temat higienizacji seksualności w islamie por. Flor, dz. cyt., s. 82-90.

²⁵ Por. M. Ghazali, *Kimjā-je sa'adat*, be kuszesz-e Hosejn Chodjudzān, Elmi Farhangi, Tehrān 1368 (1989), t. 1, s. 6n.

²⁶ Por. M. Aboul-Rauf, *Marriage in Islam*, Exposition Press, New York 1977, s. 16-19.

wyłącznie Bóg – człowiek jest zbyt słaby, by bez boskiej pomocy stawić czoło pożądanemu. Sugestywnej ilustracji tego poglądu dostarcza jeden z toposów sztuki muzułmańskiej – koraniczna wersja dziejów biblijnego Józefa, który nie zdołałby się oprzeć Zulejce, żonie Putyfara, gdyby nie boska ochrona. Pozbawiona jej kobieta musiała ulec porywowi serca:

Ona bardzo go pragnęła
i on też by jej mocno zapragnął,
gdyby nie zobaczył dowodów swego Pana.
Tak się stało,
abyśmy mogli odsunąć od niego zło i niegodziwość.
Zaprawdę, on należy do Naszych szczerych sług!²⁷

Seksualność dopuszczona do domeny publicznej stanowi wielkie zagrożenie dla porządku społecznego. Jak zauważył Sigmund Freud, ze względów ekonomicznych kultura „musi odebrać seksualności duży potencjał energii psychicznej, który sama zużywa”²⁸. Dlatego seksualność należy ująć w karby – zamknąć w strefie intymności, za zasłoną (pers. poszt-e parde)²⁹. Naruszenie tabu seksualnego postrzegane jest w kategoriach naruszania porządku społecznego jako takiego. Termin „gwałt” (pers. tadżāwwoz) desygnuje w języku perskim zarazem napaść seksualną, jak i naruszenie granic państwa oraz wykroczenie poza dopuszczalną normę. To właśnie atrybuty seksualne, siła mężczyzny narzucającego nie swojej kobiecie podległość, siła roli seksualnej per se wyznaczają emocjonalne nacechowanie tego słowa.

Rujnujący ład społeczny tadżāwwoz stanowi zarazem przejaw siły wojennej. Stając się stroną pasywną w akcie seksualnym, mężczyzna pozbawia się męskości, „kastruje”³⁰. Męskość (pers. mardānegi) ma w irańskiej tradycji szerokie konotacje: oznacza bohaterstwo (pers. dżawānmardi), szlachetność stojącą w opozycji do kobiecości, podstępności, plotkarstwa czy słabości (pers. zanānegi)³¹. Dlatego też największą obelgą dla mężczyzny jest nazwać go podobnym kobiecie (pers. zan-sefat). W porównaniu z polskim byciem „jak baba” perskie określenie oznacza – oprócz słabeusza – także krętacza. Homoseksualista – dorosły mężczyzna zachowujący się jak kobieta (poddanie się innemu mężczyźnie jest miarą klęski) – sam czyni z siebie istotę pokrętną i upadłą.

²⁷ *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, sura XII, „Józef”, w. 24, s. 282.

²⁸ S. F r e u d, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 51.

²⁹ Zob. F. M e r n i s s i, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Society*, Wiley, New York 1975.

³⁰ F l o o r, dz. cyt., s. 184.

³¹ Zob. F. M i l a n i, hasło „Gender Relations”, *Encyclopaedia Iranica*, t. 10, London 2001, cz. 4, s. 405-411, <http://www.iranicaonline.org/articles/gender-relations-i>.

W kulturze irańskiej uważa się, że rodzina wymaga ochrony przed nieokreślaną żądzą. Jak twierdzi Foucault, „podstawową funkcją urządzenia związku jest utrzymanie homeostazy organizmu społecznego, stąd uprzywilejowanie jej zespolenia z prawem, a także nacisk położony na reprodukcję”³². Prawnie usankcjonowanej żonie należy się zatem szacunek jako matce dzieci. Znany w Iranie hadis mówi, że „raj jest pod stopami matek”³³. Właśnie rola matki stanowi źródło szczególnego szacunku dla żony, którą islam uznaje – pomimo jej licznych słabości – za pełnoprawną wyznawczynię. Współczesne utożsamienie kobiety-żony-matki z kochanką przy jednoczesnym ograniczeniu wszelkich form erotyzmu pozamałżeńskiego doprowadziło do szczególnego zagęszczenia ról w małżeństwie, jakiego nie znał okres klasyczny³⁴. Artystyczny odbłask tego procesu odnajdujemy w wybitnej krótkiej powieści Huszanga Golsziriego *Szāzde Ehtedzāb* [„Księżę Ehtedzāb”]. Tytułowy książę zdaje się dosłownie traktować dwoistość kobiety jako z jednej strony przedmiotu pożądania, a z drugiej jako żony-matki, platonicznie wielbiąc swoją narzeczoną, a seksualnie realizując się w relacji ze służącą, której każe się malować i ubierać jak kuzynka-naręczona. W ten sposób znajduje równowagę między własnym pożądaniem a szacunkiem do przyszłej żony³⁵.

Ceremonia ślubna otwiera przed małżonkami całkiem nowy, intymny świat. Wraz z nią dziewczyna (pers. dohtar) staje się kobietą (pers. zan). W uświęconej przestrzeni małżeństwa ograniczenia znikają. Seks małżeński ma przynosić radość, satysfakcję i wzmacniać więź między żoną a mężem. Oboje winni osiągnąć zadowolenie, stawiając sobie za cel usatysfakcjonowanie współmałżonka. W dzisiejszym Iranie mówi się o tym otwarciu, nie uciekając przed dyskusowaniem szczegółów pożycia małżeńskiego. Najbardziej dosadny jest pod tym względem nurt tradycjonalistyczny, reprezentowany także przez wpływowych polityków. Obficie operuje się w nim terminologią seksualną, precyzyjnie formułując zalecenia dotyczące obowiązków małżeńskich³⁶. Zgodnie z prawidłowością zauważoną przez Michela Foucaulta, sterowanie dyskursem seksualności także w Iranie nie oznacza prohibicji³⁷. Techniki władzy polegają na opanowywaniu tej przestrzeni tematycznej za pomocą własnej siatki pojęć, w tym wypadku pochodzących z tradycji szyickiej. Foucault tak charakteryzował techniki tego rodzaju: „Nie należy dokonywać binarnego podziału na to, co się mówi, i to, czego się nie mówi; należałoby natomiast określić różne metody przemilcza-

³² Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 96.

³³ Mahomet, *Mądrości proroka. Wybór hadisów*, tłum. J. Danecki, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000, s. 83. Por. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 96.

³⁴ Por. Najmabadi, dz. cyt., s. 97-131.

³⁵ Por. H. Golsziri, *Szāzde Ehtedzāb*, Enteszārāt-e Nilufar, Tehrān 1379 (2001), s. 60n.

³⁶ Zob. Mir-Hosseini, dz. cyt.

³⁷ Por. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 31.

nia, usytuowanie tych, którym wolno, i którym nie wolno się wypowiadać, dopuszczalne typy dyskursu lub wymagane formy dyskrecji dla jednych i drugich. Nie mamy do czynienia z jednorodnym milczeniem, lecz z wielością przemilczeń stanowiących nieodłączną część strategii, które tworzą podstawę dyskursów i je przenikają³⁸. W ramach systemu irańskiego władza państwowa dysponuje skutecznymi środkami upowszechniania własnej siatki pojęć z jednej strony przez ich propagowanie nie tylko w meczecie, ale także w najważniejszych mediach, z drugiej zaś – przez cenzurę. Ta ostatnia ogranicza tematykę seksualną w sztuce, zmuszając twórców do sięgania do aluzji i mowy ezopowej. Najpoważniejszym bodaj tabu są stosunki pozamałżeńskie; romans, niezależnie od tego, czy rzeczywiście został zalegalizowany, nazywany jest często w mediach małżeństwem czasowym (pers. sighe). Tłumaczenia literatury zachodniej są poddawane cenzurze obyczajowej, podobnie jak filmy, w których – na przykład – operując kadrem, ukrywa się niestosowny dekolt heroiny. Życie seksualne małżonków może być natomiast omawiane w najdrobniejszych szczegółach w głównym nurcie medialnym, pod warunkiem zachowania odpowiedniej terminologii. Znany kaznodzieja, hodżat-ol-eslām Hosejn Dehnawi, w wielogodzinnych wykładach dla par małżeńskich, a także w wywiadach telewizyjnych, roztrząsa zagadnienia etyczne na równi z trudnościami medycznymi związanymi z seksem, jak przedwczesna ejakulacja czy oziębłość seksualna³⁹. Porady medyczne mieszają się z ludowymi zabobonami przez wieki usankcjonowanymi przez różne autorytety religijne, a dotyczącymi przede wszystkim warunków, w jakich może dojść do poczęcia (niektóre pozycje seksualne mają na przykład powodować różne schorzenia płodu). Jeśli jednak małżonkowie kochają się bez intencji poczęcia potomka, ograniczają ich jedynie wymogi higieny osobistej i konieczność ukrycia się przed światem zewnętrznym. Nie jest zakazane (pers. harām) oglądanie wzajemnie swojej nagości, niedopuszczalna jest natomiast pornografia, którą postrzega się jako naruszenie intymności⁴⁰. Kaznodzieja podkreśla też konieczność wzajemności: mężczyzna winien jest żonie pełną satysfakcją seksualną. W podobnym duchu szycyicy duchowni wciąż przypominają, że Mahomet możliwość zadowolenia wszystkich żon uczynił warunkiem wielożeństwa, a sam otaczał swoje żony czułością, starając się sprawiedliwie dzielić między nie swój czas⁴¹.

³⁸ Tamże.

³⁹ Zob. np. wypowiedzi Hosejna Dehnawiego, <https://www.youtube.com/watch?v=oNy6H-fzvfk>; <https://www.youtube.com/watch?v=VynXew7TuG4>

⁴⁰ Zob. przemówienie Hosejna Dehnawiego, Centrum Kultury Nur, jesień 2013: <https://www.youtube.com/watch?v=4k-b1NPOMfg>, https://www.youtube.com/watch?v=MsU6VrD_pRI_, <https://www.youtube.com/watch?v=SjTdtXBk4wI>

⁴¹ Por. *Koran*, sura IV, „Kobiety”, w. 3, s. 92n. Por. W. W al t h e r, *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, tłum. C.S.V Salt, Markus Wiener Publishing, Princeton–New York 1993, s. 57.

HONOR (NĀMUS)

W irańskiej tradycji ludowej satysfakcja kobiety nie zajmuje tak istotnego miejsca, jak jej (podkreślana także w islamie) dyspozycyjność seksualna. Gwałt małżeński stanowi tabu ze względu na przekonanie, że powinnością żony jest seksualne zaspokojenie męża⁴². Zgoła inaczej wygląda sprawa pozostałych form agresji seksualnej. Kobieta należy do obszaru nāmus – honoru, najbardziej intymnej własności mężczyzny, której żadnemu innemu mężczyźnie naruszyć nie wolno.

Według tradycji irańskiej seksualność kobieca powinna zostać rozbudzona przez męża i zwracać się wyłącznie ku niemu. Jeśli odpowiednio nią pokieruje, uczyni żonę całkowicie zależną⁴³, co jest tym istotniejsze, że – zgodnie z tradycją – pożądlivość kobiety wielokrotnie przewyższa pożądlivość mężczyzny⁴⁴. Dlatego za idealną kandydatkę na żonę uważana była dziewczyna „o zamkniętych oczach i uszach” (pers. czasm o gusz baste), która zawdzięczała odkrycie świata właśnie mężowi. Tradycyjna struktura rodziny, istnienie kobiecej części domu (pers. andaruni), gdzie matki, teściowe i ciotki pilnowały czci młodych kobiet, sprzyjała zachowaniu siły pożądania pod kontrolą. Rozbudzona seksualność kobiety w tym ujęciu ma charakter znacznie bardziej totalny niż seksualność mężczyzny. Wybitny poeta współczesny Ahmad Szāmlu porównuje seksualne role kobiety i mężczyzny odpowiednio do pieśni i słowa⁴⁵ – mężczyzna bywa podmiotem seksualnym, kobieta jest nim nieustająco. Jej ciało to „odwieczna tajemnica” natury. Mistyczna czy wręcz organiczna więź kobiety z bezgraniczną potencją przyrody stanowi jeden z toposów współczesnej literatury perskiej⁴⁶. Już w literaturze klasycznej kobieca seksualność jawi się jako nienasycona – nie bez powodu właśnie kobiety są bohaterkami mistyczno-moralizatorskiej paraboli Moulāny Dżalāl-od-dina Rumiego, w której pożądanie skłania je do spółkowania z osłem, a namiętność tak pozbawia rozumu, że jedna z nich, nie zadbawszy o odpowiednie zabezpieczenia, umiera wskutek

⁴² O tym obowiązku przypominają dzisiejszym Irancom takie autorytety religijne, jak kolejni najwyżsi przywódcy – imam Chomejni i ajatollah Chāmeneji. Zob. R a k o w i e c k a - A s g a r i, dz. cyt.

⁴³ Zob. H. S h a h i d i a n, hasło „Gender Relations: II. In the Islamic Republic”, *Encyclopaedia Iranica*, t. 10, cz. 4, s. 411-418, <http://www.iranicaonline.org/articles/gender-relations-ii>.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. A. S z ā m l u, *Sorud barā-je sepās o porsesz* [„Pieśń dziękczynno-pytajna”], w: Az āhu va ajine. Madzmu’-e-je asz’ār-e āszeghāne, Sāzemān-e enteszārāt-e aszrafi, Tehrān 1346 (1967), s. 195n.

⁴⁶ Zob. A. K r a s n o w o l s k a, *Rediscovery of Nature in Iranian Post-Revolutionary Literature*, w: *Iran: Questions et connaissances*, t. 3, *Cultures et sociétés contemporaines*, red. B. Hourcade, Peeters Publishers, Paris 2003, s. 141-150.

stosunku⁴⁷. Kobieca seksualność niesie z sobą niepokromione emocje, które zakłócają prawidłowe funkcjonowanie tego, co najbardziej chronione – rodziny. Pożądliwość Zulejki niemal rozbiła małżeństwo, a odrzucona – obróciła się w zemstę przeciw wstrzemięźliwemu Józefowi. Nie inaczej w eposie *Szāhnāme* namiętność macochy, Sudābe, skłóciła młodego księcia Sijāwusza z ojcem i doprowadziła do trwającej pokoleniami serii nieszczęść⁴⁸.

Seksualność kobiety jest zatem naturalnym źródłem obaw⁴⁹. Uwikłanie kobiety w fizjologię i cykliczność plasuje ją na granicy między światem ludzkim a naturą. Jeszcze przed islamizacją Iranu, kiedy panującą religią był zoroastryzm, kobieta miesiączkująca postrzegana była jako nieczysta i należało ją izolować. Do dziś irańscy zaratusztrianie obawiają się, że obecność kobiety w trakcie menstruacji przy świętym źródleku może prowadzić do jego wyschnięcia⁵⁰. Nie ma to nic wspólnego ze stosunkiem do kobiet i seksualności, na ogół w zoroastryzmie bardzo pozytywnym (święte źródleko Czak Czak miało według legendy pojawić się w miejscu, gdzie ściana rozstała się, by dać schronienie sasanidzkiej księżniczce uciekającej przed arabskim pościgiem), wiele natomiast ze szczególnym postrzeganiem związku kobiety z naturą – zależna od swojej cielesności kobieta nie jest nigdy do końca panią swojego losu. W stanie czystości rytualnej, tak ważnej zarówno w zoroastryzmie, jak w islamie, kobieta może być pełnoprawnym członkiem społeczności; skalana, zaczyna jej jednak zagrażać i zbiorowość musi poddać to zagrożenie kontroli. W tym sensie Foucaultowskie zaliczenie ciała kobiecego do „najważniejszych czynników urzędzenia seksualności”⁵¹ w pełni odpowiada warunkom irańskim.

Dla kobiety zbrukanej nie ma powrotu do społeczności – jest tak zapewne z powodu prymatu roli społecznej nad osobą. Gdy seksualność doprowadza do naruszenia granic sfery publicznej, granic tabu, wszyscy, którzy w tym uczestniczą, zostają zdyskredytowani. Również w takich przypadkach obowiązują jednak podwójne standardy: chociaż w niektórych środowiskach dopuszcza się podejmowanie współżycia przedmałżeńskiego, to od kandydatki na żonę oczekuje się dziewictwa⁵².

⁴⁷ Por. Dż. M o u l a w i (R u m i), *Masnawi-je ma'nawi*, red. A. Sorusz, Elmi wa Farhangi, Tehrān 1378, t. 2, ks. 5, s. 1333-1429.

⁴⁸ Por. A. K r a s n o w o l s k a, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, Universitas, Kraków 1998, s. 103n.

⁴⁹ Por. J. D e l u m e a u, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII wiek*, tłum. A. Szymanowski, Pax, Warszawa 1986, s. 287-324.

⁵⁰ Autorka była świadkiem takiej sytuacji w Czak Czak niedaleko Jazdu w czerwcu 2002 roku.

⁵¹ F o u c a u l t, *Historia seksualności*, t. 1, s. 97.

⁵² Nawet zbuntowane przeciwko podobnym normom obyczajowym młode kobiety obawiają się ujawnienia przedmałżeńskiego życia seksualnego przed rodziną (zob. P. M a h d a v i, „*But What if Someone Sees Me?*”: *Women, Risk and the Aftershocks of Iran's Sexual Revolution*, „*Journal of Middle East Women Studies*” 5(2009) nr 2, s. 1-22.

Nawet obrona przeciwko agresorowi nie przywraca ofierze czci: w filmie *Dwie kobiety*⁵³ (pers. *Do zan*) Tahmineh Milāni dziewczyna prześladowana przez natrętnego adoratora zostaje przez rodzinę zmuszona do zawarcia niechcianego małżeństwa, w którym staje się własnością męża każącemu jej latami płacić za nie swoje winy. Bohaterka książki *Kobiety bez mężczyzn* Szahrnusz Pārsipur wpada w rozpacz – nie z powodu upokorzenia i cierpienia związanego z gwałtem, ale z obawy, że utraciwszy dziewictwo, nigdy nie znajdzie męża: „O ja nieszczęsna, byłam dziewicą. W końcu też chcę wyjść za mąż. A teraz co mam zrobić z tą hańbą, jak ją odkupić?”⁵⁴. Utrata dziewictwa nie jest bowiem czymś, co można ukryć – stanowi rodzaj wyroku. Jednocześnie gwałt jest tematem tabu – również w sztuce. Za jego zbyt dosadne przedstawienie *Kobiety bez mężczyzn* objęto zapisem cenzuralnym, a ich autorkę aresztowano. Jak w przypadku wielu drażliwych tematów, granice wolności wypowiedzi wyznacza tu sposób przedstawiania i język wypowiedzi.

Nawet jeśli nie ma wątpliwości co do niewinności ofiary, jak w przypadku młodziutkiej ofiary zbiorowego gwałtu żołnierzy w innej powieści Pārsipur, *Tuba i znaczenie nocy*, gwałt pozostaje hańbą, którą należy ukrywać nawet za cenę życia. Nie wątpi o tym wuj dziewczynki, który decyduje się zabić ukochaną siostrzenicę, żeby ocalić jej cześć⁵⁵. Sytuacja ta ujawnia w całej rozciągłości bezsilność jednostek, które rola społeczna prowadzi w sposób przypominający działanie fatum w greckiej tragedii – przeznaczenie (pers. *ghazā*) także w Iranie uważane jest za nieuniknione. Zbrukanie dziewczyny wymusza reakcję na wuju, który przecież broni tyle swojego, ile jej honoru: „Co mogłem zrobić? – spytał mirza – Cóż ja nieszczęsny mogłem zrobić? Co ja bym ludziom powiedział?”⁵⁶. Pierwszym zamiarem wuja było wygnanie dziewczyny, ale: „Co może spotkać dziewczynę z bękartem w brzuchu? Czy ktoś by się z nią ożenił? Który mężczyzna byłby gotów przygarnąć cudze nieślubne dziecko, na dodatek dziecko kilku ojców? To szczyt bękartstwa”⁵⁷. W przełomowych momentach, kiedy porządek społeczny zostaje naruszony, człowiek traci takiej społeczności cechy indywidualne i staje się niejako obrazem zbrukania. Tuba, pani domu, która bez wahania zostaje współniczką wuja, pomagając w ukryciu ciała i zatuszowaniu zdarzenia, myśli o tym w charakterystyczny dla siebie, wręcz naiwnie radykalny sposób: „Żywa dziewczyna z nieślubnym dzieckiem w brzuchu jest odrażająca i nieczysta. Ta sama dziewczyna, tak uśmiercona, może zostać zaliczona w poczet świętych”⁵⁸. Ujawnienie tajemnicy zbezczesci bowiem

⁵³ Iran, 1999, scenariusz i reż. T. Milani.

⁵⁴ S. P a r s i p u r, *Kobiety bez mężczyzn*, tłum. A. Farhadi, Claroscuro, Warszawa 2010, s. 92.

⁵⁵ T a ż, *Tuba i znaczenie nocy*, tłum. A. Krasnowolska, Oficyna Literacka, Kraków 2012, s. 197n.

⁵⁶ Tamże, s. 196.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 198.

pamięć zmarłej⁵⁹. Odkąd Tuba przyjmuje na barki rolę strażniczki, przeistacza się w starą kobietę – funkcja reprodukcyjna, która przez lata wyznaczała tok jej życia, ustępuje miejsca doglądaniu nāmus, pilnowaniu, by nikt – poznawszy straszną tajemnicę domu – nie splamił pamięci siostrzenicy. Dla tej roli Tuba obumiera jako kobieta i jako matka, przestając się interesować także własną córką. Kiedy więc ta odkrywa, że jest w ciąży z aresztowanym ukochanym, nie ma przy niej matki; nie ma jej również, kiedy dziewczyna dramatycznie przeżywa aborcję i spowodowaną przez nią bezpłodność⁶⁰. Spętani tradycyjnymi rolami ludzie nie budują głębokich relacji.

MASKI

W kulturze Iranu seksualność człowieka może się w pełni realizować wyłącznie w sferze intymnej. W sferze publicznej wyraża się ona poprzez konwencjonalne role – maski, których widowym przejawem jest hidżab. Niektórzy badacze dopatrują się wręcz w zasłonie hamulca procesów indywidualizacji społeczeństwa, stanowiących podstawy jego nowoczesności⁶¹. Świat zewnętrzny nadal jest w istocie światem męskim, po dziś dzień konstytuują go pozostałości homosocjalnych ram. Kobiety mają tam wstęp do pewnego stopnia incognito – w maskach-zasłonach. Głośny śmiech czy ekstrawaganckie zachowanie na ulicy piętnuje się już u dziewczynek. Ogranicza to formy demonstracji złożonej indywidualności kobiety i paradoksalnie sprawia, że jej seksualna tożsamość zostaje wyeksponowana, a linia podziału społeczeństwa według płci jest wyraźniejsza niż w społeczeństwach zachodnich, zwłaszcza dzisiejszych. Towarzyszy temu stałe napięcie, objawiające się w zaczepkach pod adresem samotnych kobiet w przestrzeni wspólnej – mimo że kobiety aktywnie uczestniczą w życiu publicznym, nie tylko na ulicach czy placach, ale na uniwersytetach, gdzie stanowią ponad połowę studentów, a także w instytucjach państwowych wszystkich szczebli. Hidżab ma zapewnić kobiecie poczucie godności i bezpieczeństwa⁶², zarazem jednak napiętnowuje ją, sprawiając, że stale przebywa w przestrzeni wydzielonej. Zasłona jest jednak zaledwie symbolem głębszego ograniczenia zakorzenionego w strukturze społecznej. Kobieta, nawet uwolniona z przestrzeni zamkniętej, nadal pozostaje częścią

⁵⁹ Por. tamże, s. 203.

⁶⁰ Por. tamże, s. 266-288.

⁶¹ Por. T a l a t t o f, dz. cyt., s. 231n.

⁶² Por. przemówienie ajatollaha Alego Chāmenejego z okazji dnia kobiet w roku 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=AZ-nSZ-XO10>.

nāmus. Jej niewłaściwe zachowanie oznacza utratę twarzy (pers. āberu-rizi)⁶³, przed czym chroni ją tylko symboliczna zasłona wstydlivosti (pers. effat).

Spośród kilku perskich określeń honoru warto przywołać słowo „hejsijat”, wywodzące się nieprzypadkowo od „hejs”, które oznacza miejsce, pozycję. W społeczeństwie o silnych tradycjach klanowych pozycja jednostki jest zawsze wyznaczana przez szerszy kontekst rodzinny. To przynależność do rodziny czyni człowieka godnym szacunku, a honor stanowi jej wspólny dorobek, ale też może stać się wspólną stratą. Interes rodziny ma wartość nadrzędną, z którą nie może się równać znaczenie partykularnych interesów jednostki. Doskonałą ilustracją takiego systemu wartości stanowi historia opowiedziana w filmie *Lejla*⁶⁴ Dariusza Mehrdżuja. Młode, szczęśliwe małżeństwo dowiaduje się, że nie może mieć dzieci. „Winna” okazuje się żona. Właśnie pojęcie winy – a nie wspólnego nieszczęścia – okazuje się kluczowe dla dalszego rozwoju wypadków. Bohaterka ukrywa skrzątnie swój dyshonor przed własną rodziną. Nie decyduje się też na zapłodnienie in vitro – w Iranie szeroko praktykowane – obawiając się, że procedury medyczne wyrządzą szkodę jej małżeństwu. Ulega jednak naleganiom teściowej i godzi się na ponowny ożenek męża. Rezā, mąż Lejli, to jedyny syn swoich rodziców, a dziecko syna, gwarant ciągłości rodu, jest w irańskiej rodzinie szczególnie oczekiwane. Druga żona ma zatem zapewnić potomka, a wraz z nim przetrwanie klanu. Teściowa zachęca Lejlę do zgody na takie rozwiązanie, powołując się na dobro jej męża. Związek frazeologiczny, którym posługuje się w rozmowie z synową, jest znaczący sam w sobie: „Rezā del-esz baczce michād” (w literalnym przekładzie: „serce Rezy chce dziecka”) – sugeruje, jakby chciała dziecka społeczna część Rezy, a nie on sam. To znamienne, ponieważ sam Reza uparcie powtarza, że małżeństwo z Lejlą jest dla niego ważniejsze niż potomstwo. Poświęcając się dla dobra rodziny – bo tym de facto jest dobro męża, o którym mówi teściowa, mężczyzna bowiem cierpi w nowej roli nie mniej niż jego żona – Lejla ma szansę zdjąć z siebie hańbę (pers. nang) bezpłodności. Trzeba pamiętać, że udowodnienie bezpłodności współmałżonka jest jednym z przypadków, w których nawet kobieta może wystąpić o rozwód. Prawo udziela jej tego przywileju wyłącznie w wypadku szczególnie drastycznego naruszenia obowiązków małżeńskich przez męża: poza bezpłodnością naruszeniem takim może być uzależnienie, porzucenie rodziny czy zawarcie drugiego małżeństwa bez zgody pierwszej żony⁶⁵. W *Divorce Iranian Style*⁶⁶, dokumentalnym filmie

⁶³ Zob. M. Z a b o r o w s k a, *A Contribution to the Study of the Persian Concept Āberu*, „Hemispheres” 29(2014) nr 1, s. 113-125.

⁶⁴ Iran, 1997, scenariusz M. Ansarij(ā)n, D. Mehrdżuj, reż. D. Mehrdżuj.

⁶⁵ Zob. Z. M i r - H o s s e i n i, M. S h a k i, J. W a k i n, „Family law. III. In Modern Persia”, *Encyclopaedia Iranica*, t. 9, London 1999, cz. 2, s. 184-196, <http://www.iranicaonline.org/articles/family-law#iii>.

⁶⁶ Iran, 1998, scenariusz Z. Mir-Hosseini, reż. K. Longinotto, Z. Mir-Hosseini.

Kim Longinotto i Ziby Mir-Hosseini nakręconym w sądzie rodzinnym, bohater, oskarżany przez żonę o bezpłodność spokojny urzędnik, mając udać się na badania, ulega histerii – jego najbardziej intymny sekret zostaje ujawniony przed rodziną i obcymi.

W *Lejli* adwokatem trwałości rodziny jest teściowa. Jednak gdyby sama młoda kobieta nie nosiła w sobie poczucia winy i lęku przed porzuceniem przez męża, nie uległaby przecież jej namowom. Presja kulturowa jest tak silna, że niezależne od rodziny, szczęśliwe młode małżeństwo z klasy średniej poddaje się anachronicznemu, budzącemu ich głębokie obrzydzenie rytuałowi, który zupełnie nie przystaje do sposobu życia, jaki wybrali. Trudno o lepszą ilustrację zasady immanencji władzy w pojęciu Foucaultowskim: „Wydaje mi się, że władzę należy przede wszystkim traktować jako wielość stosunków siły immanentnych dziedzinie, w której się zawiązują i której organizację stanowią; grę, która w drodze ustawicznych walk i starć przekształca je, umacnia, odwraca [...]. Władza jest wszędzie – nie dlatego, że wszystko obejmuje, ale dlatego, że zewsząd się wyłania”⁶⁷.

Płodność, zwłaszcza płodność kobieca, jest w kulturze irańskiej wyjątkowo natarczywie kontrolowana. Młodą kobietę postrzega się przede wszystkim przez pryzmat jej funkcji reprodukcyjnej⁶⁸, a jej płodność wymaga szczególnej ochrony, ponieważ właśnie z nią wiąże się zapewnienie przetrwania rodu. Dopiero kiedy okres reprodukcyjny kobiety dobiegnie końca, zyskuje ona – jak matka w *Lejli* – posłuch w rodzinie. Nawet w eposie *Szāhnāme* – w którym kobiety cieszą się szczególną estymą – w ważnym schemacie fabularnym związanym z ożywaniem w potomku-mścicielu niesprawiedliwie zabitego bohatera, kobieta to nieledwie naczynie, gleba, na której wyrasta syn. Jeśli żona zmarłego bohatera urodzi córkę, dopiero syn owej córki będzie mógł dokończyć dzieło swego dziadka⁶⁹.

To, że opresja nie musi pochodzić od mężczyzn, lecz jest immanentną cechą pewnego ładu, zostało wyraźnie uwidocznione w powieści *Kuli kenār-e ātasz*⁷⁰ [„Cyganka przy ogniu”] Moniru Rawānipur. Tytułowa cyganka wędruje ze swoim taborem po południowym Iranie. Co wieczór tańczy dla odwiedzających obozowisko obcych mężczyzn, którzy słono płacą ojcu dziewczyny za pokazy. Zdawać by się mogło, że nie obowiązują tu islamskie rygory obyczajowe. W tym pozornie wolnym, beztroskim świecie instytucja honoru rodziny okazuje się jednak nie mniej nienaruszalna, chociaż nie broni jej cza-

⁶⁷ Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 83n.

⁶⁸ Zob. P. Vieille, *Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics*, w: *Women in the Muslim World*, red. L. Beck, N. Keddie, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 1975, s. 451-472.

⁶⁹ Por. Krasnowolska, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology*, s. 104-106.

⁷⁰ Zob. M. Rawānipur, *Kuli kenār-e ātasz*, Nasr-e Markaz, Tehrān 1380 (2001).

dor. Kiedy dziewczyna oddaje się jednemu z widzów, sama stawia się poza plemieniem. Początkowa gwałtowna reakcja ojca ma jasne podłoże emocjonalne i ekonomiczne – małżeństwo pilnie strzeżonej dziewicy miało być dla niego nadzwyczaj intratne, a skompromitowana córka nie przyniesie mu korzyści. „Koncepcja honoru i dziedzictwa jest centralna dla dziewictwa: honor polega na dawaniu i przyjmowaniu jedynie dóbr czystych rytualnie. Utrata dziewictwa to obraza honoru, nieodwracalna jego utrata”⁷¹. Ojciec wybucha strasznym gniewem, później jednak, zdjęty litością, byłby gotów wybaczyć córce zarówno stratę finansową (co właściwie czyni, pozostawiając porzucanej przez tabor dziewczynie swoje pieniądze), jak i ujmę na honorze, która właśnie jego dotknęła najgłębiej. I ostatecznie to nie on postanawia wygnąć córkę:

Odgłos płaczu ojca poniósł się dokoła. Przykucnął przy Ajine, przycisnął twarz do jej splątanych włosów, wciągając w nozdrza zapach warkocza dziewczyny.

– Zhańbiłaś plemię i jeszcze wracasz?

Głos był głosem Nituk, cień, cieniem kobiet i mężczyzn z plemienia, którzy cicho ich otoczyli:

– Nasłuchaliśmy się od przyjezdnych o twoich czynaniach.

Nituk złapała Ajine za włosy i pociągnęła ją ku sobie. Bezradny ojciec wznosił ręce do kierowcy i powiedział łamiącym się głosem:

– Bądź dla niej dobry, bądź łaskawy. Plemię nie pozwala...

– Nituk, pozwól mi zostać psem plemienia – krzyżała Ajine, całując Nituk po rękach i nogach, podczas gdy stara kobieta pchała ją w stronę ciężarówki⁷².

O ostatecznym porzuceniu dziewczyny decyduje społeczność, której głosem nie jest mężczyzna, lecz stara kobieta. Ona właśnie nie pozwala Ajine powrócić do taboru, nawet – czy raczej tym bardziej – po dramatycznych upokorzeniach i gwałtach, jakie spotykają ją podczas tułaczki w mieście⁷³. Sprzeniewierzywszy się niepisanemu prawu plemienia, dziewczyna skazuje się nieodwołalnie na banicję, nie inaczej niż spotkana przez nią na wygnaniu kobieta, którą mieszkańcy rodzinnej wsi próbowali spalić za naruszenie obyczaju. Nakaz, któremu nie poddała się owa kobieta, wydaje się mieć przede wszystkim znaczenie symboliczne – młodym dziewczętom każe się ścinać włosy, a ta, wyjątkowo piękna i pewna siebie, nie chciała pozwolić odebrać sobie tego atrybutu kobiecości. W tym miejscu – jak i w wielu innych – Rawānipur opowiada o seksualności zawołowanym językiem. Włosy oznaczają władzę, jaką daje kobiecie atrakcyjność seksualna, stanowią przejaw seksualności zakłócającej porządek wsi. Dziewczęta mają oddawać swoje włosy tajemniczemu „wybawcy” (pers. *ne-dzāt dehande*) zamkniętemu w pobliskiej wieży. „Co to za wybawca, który

⁷¹ *Vieille*, dz. cyt., p. 454.

⁷² *Rawānipur*, dz. cyt., s. 73.

⁷³ Por. tamże, s. 71-73.

sam siebie nie umie wybawić?”⁷⁴ – zapytała dziewczyna i jeszcze tej samej nocy utraciła włosy, urodę i poczucie władzy nad mężczyznami. Właśnie oni przyszli po nią w ponurej procesji – w której brał udział nawet kochanek dziewczyny – przywiązali ją do muła i podpallili. Buntując się wobec swojej roli społecznej, kobieta stała się bowiem niczym muł – bezużyteczna dla społeczności, symbolicznie bezpłodna. Imperatyw społeczny oddziałł tak silnie, że ofiara ostatecznie dokończyła dzieła oprawców przez samospalenie⁷⁵.

Foucault twierdził, że „stosunki władzy mają zarazem charakter intencjonalny i niesubiektywny”⁷⁶. Rawānipur pokazuje dramat jednostki wobec nieubłaganych konsekwencji naruszenia tabu seksualnego i utraty honoru. Zniszczony, samotny ojciec czy samoniszcząca się samotna dziewczyna nie mogą odwrócić działania mechanizmu, którego trybami mimowolnie zostali: „W końcu kto mnie wyrzucił z plemienia? Ojciec? Nie, on się tylko bał plemienia, jego prawa, prawa, które ustanowili zmarli”⁷⁷. Tradycja otrzymuje zatem twarz nieubłaganych, bo bezpostaciowych zmarłych, trzymających żywych w żelaznym uścisku.

NAŁOŻENIE PORZĄDKÓW

Najwyżsi przywódcy Iranu, ajatollahowie Chomejni i Chāmeneji, chętnie zwracają się w swoich przemówieniach do kobiet. Zmuszanie do publicznego występowania bez hidżabu w przedrewolucyjnym Iranie i świecie zachodnim nazywają upokorzeniem, podkreślając bohaterstwo kobiet, które przystąpiły do rewolucjonistów⁷⁸. Publiczne odsłanianie Chomejni porównuje do stręczycielstwa⁷⁹. Przymus noszenia hidżabu ma zatem chronić kobiety przed utratą czci i stanowić namiastkę dawnej kontroli przestrzennej⁸⁰.

W pierwszych latach po rewolucji Chomejni wydawał się zresztą skłaniać ku przywróceniu wszystkich mechanizmów tradycyjnego płciowego podziału społeczeństwa. Ciężkie straty poniesione w wojnie z Irakiem zmusiły jednak władze Iranu do liberalizacji przepisów dotyczących kobiet i dopuszczenia ich do przestrzeni publicznej. Przyjmowane przez kobietę role społeczne narażają ją na życie w nieustannym lęku przed utratą dobrego imienia. Występuje tutaj

⁷⁴ Tamże, s. 91.

⁷⁵ Por. tamże, s. 122-126.

⁷⁶ Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, *Wola wiedzy*, s. 85.

⁷⁷ Rawānipur, s. 141.

⁷⁸ Zob. *Didgāhhā-je emām Chomejni rādže be zanān*, <http://www.imam-khomeini.com/web1/persian/showitem.aspx?cid=954&pid=1039> (strona internetowa założyciela Islamskiej Republiki Iranu). Zob. też: Przemówienie ajatollaha Chāmenejiego do kobiet.

⁷⁹ Zob. *Didgāhhā-je emām Chomejni rādže be zanān*.

⁸⁰ Zob. Milani, dz. cyt.

nakładanie się dwóch porządków: kobieta staje się coraz bardziej niezależna, studiuje często z dala od domu rodziców, mieszka i utrzymuje się sama, ale gdyby nie udało jej się uchronić przed utratą honoru, jej niezależność okaże się iluzoryczna. Bez względu na to, czy ponosi odpowiedzialność za naruszenie tabu, czy też na przykład doszło do gwałtu (choćby symbolicznego), kobieta, która znalazła się w niejednoznacznej sytuacji, zostaje zhańbiona⁸¹. W swoich nowoczesnych rolach jest ona działającą jednostką, natomiast wobec mężczyzny pozostaje tabula rasa – polem przygotowanym dla jego działania. Poza-mażeńska realizacja kobiecej seksualności stanowi całkowite tabu, ponieważ stwarza bezpośrednie zagrożenie dla honoru. Zaburza nie tyle rolę kobiety (ta w istocie zawsze jest w tradycji irańskiej pasywna), ile rolę mężczyzny – obnaża i ukazuje światu jego niezdolność panowania nad dorobkiem i chronienia go. Można odnieść wrażenie, że takie ujęcie sprawy bliższe jest tradycji ludowej niż zaleceniom Mahometa. Sam Prorok miał przebaczyć Aiszy, swojej ulubionej żonie, pozostanie w niewyjaśnionych okolicznościach za karawaną z obcym mężczyzną⁸². Etnografowie badający seksualność irańskiej wsi zwracali natomiast uwagę na przekonanie o pasywności kobiety, której powinnością jest jedynie odpowiadanie na męski zew – to mężczyzna budzi kobiecą seksualność⁸³, a odpowiednia reakcja kobiety jest potwierdzeniem męskości partnera. Nawet w wypadku gwałtu ofiara bezwolnie poddająca się oprawcy, nie daje mu satysfakcji – jak w powieści Szahrnusz Parsipur *Kobiety bez mężczyzn*, gdzie spośród dwóch gwałcicieli satysfakcję seksualną osiąga ten, któremu ofiara się opierała⁸⁴.

Nāmus wymaga strażnika. Rodzina pozbawiona opiekuna (pers. sarparast) traci szacunek swojej społeczności. Dzieje się tak na przykład w powieści *Dżā-je chāli-je Salucz*⁸⁵ [„Puste miejsce Salucz”] Mahmuda Doulatābadiego, gdzie pod nieobecność ojca rodzina, mimo posiadania dwóch dorastających synów, rozpada się, traci szacunek we wsi i zmuszona jest szukać oparcia we właścicielu lokalnej łaźni, który w zamian za rękę niedojrzałej dziewczynki oferuje swoją opiekę. Grozę sytuacji wydobywa dramatyczna scena, w której owa dziewczynka – Hādżar – bezskutecznie dobija się do drzwi matki, uciekając w noc poślubną przed bezdusznym mężem. Nie zostaje wpuszczona – znajduje się już bowiem całkowicie pod jego władzą⁸⁶.

⁸¹ Por. Rakowiecka - Asgari, dz. cyt., s. 10.

⁸² Por. Walther, dz. cyt., s. 62-64.

⁸³ Por. Vieille, dz. cyt., p. 456.

⁸⁴ Por. Parsipur, *Kobiety bez mężczyzn*, s. 76.

⁸⁵ Zob. M. Doulatābadi, *Dżā-je chāli-je Salucz*, Czeszme wa farhang-e mo'āser, Tehrān 1380 (2001).

⁸⁶ Por. tamże, s. 154.

W innych, miejskich warunkach podobnego odrzucenia przez społeczeństwo doświadcza bohaterka filmu *Man Tarāne 15 sāl dāram*⁸⁷ [„Jestem Tarāne, mam 15 lat”] Rasula Sadrāmeli, półsierota, której ojciec odbywa karę więzienia. Oświadcza się jej syn kupca handlującego dywanami, co rodzi nadzieję na opiekę „dobrej rodziny”. Teściowa wykorzystuje jednak naiwność dziewczyny, namawiając ją na zawarcie małżeństwa czasowego, które nie zapewnia jej ochrony prawnej⁸⁸. Przy infantylnym mężu, którego zmuszona jest wyciągać z aresztu obyczajowego (został bowiem przyłapany z inną kobietą), Tarāne traci niewinność. Kiedy już po rozstaniu z nim odkrywa, że jest w ciąży, natrafia na mur pogardy i potępienia. Głosem rodziny jest teściowa, która nie szczędzi Tarāne oskarżeń o rozwiązłość i oszustwo. Starsza kobieta staje bezwarunkowo w obronie honoru syna, znęcając się nad „przybłędą”. Postawa Tarāne walczącej w sądzie o uznanie ojcostwa, by w końcu zrezygnować z wpisania nazwiska byłego męża do aktu urodzenia dziecka, jest dla tej tradycyjnej kobiety niepojęta. Tymczasem Tarāne należy do pokolenia znośnie poszerzającego granice swojej niezależności od tradycji. Działa pomimo przyjętych norm, pozostawiona sama sobie przyjmuje pełną odpowiedzialność za życie swoje i dziecka. Tradycja może uznać jej prawa jako żony bądź potępić ją jako jawnogrzesznicę; ona jednak wymusza uznanie siebie za działający podmiot. Jej postawa przywodzi na myśl historię przedstawioną we wspomnianym już filmie *Divorce Iranian Style*, kiedy równolatka filmowej Tarāne, Zibā, rozwodzi się z dwukrotnie starszym Bahmānem. Ponieważ to ona jest inicjatorką zakończenia nieudanego małżeństwa, mąż nie chce jej wypłacić подарunku ślubnego (pers. mehrije), będącego zabezpieczeniem dla kobiety w razie rozstania. Małżonkowie spotykają się w domu rodziców Ziby, a negocjacje toczy w zasadzie – jak przyjęło się czynić w takich sytuacjach – starszyzna obu rodzin. Zibā jest jedyną kobietą obecną przy rozmowach, jej matka przysłuchuje się wszystkiemu z kuchni. Rodzina dziewczyny jest tak zawstydzona sytuacją, że Zibā w końcu sama przejmuje inicjatywę – pomimo dochodzących z kuchni okrzyków matki, która próbuje ją uspokoić. Tymczasem mehrije formalnie jej się należy, mogła go zażądać nawet zaraz po ślubie, a za rozpad małżeństwa też trudno winić nieletnią dziewczynę, namówioną na zamążpójście przez rodzinę. Zrozpaczona Zibā powołuje się na wypełnione przez siebie powinności seksualne – pyta: „Czy nie byłam dziewczyną?” – jakby to ostatecznie one miały rozstrzygnąć o jej prawie do pieniędzy. Sam fakt, że Zibā wystąpiła o rozwód, jest jednak dla rodziny ujmą znacznie większą niż nieudane małżeństwo, którego tajemnice udało się ukryć przed światem.

⁸⁷ Iran, 2002, scenariusz K. Partowi, R. Sadrāmeli, reż. R. Sadrāmeli.

⁸⁸ Por. P. N i e c h c i a ł, *Szyckie małżeństwa czasowe w Iranie jako alternatywa dla „zachodniej rozwiązłości seksualnej”*, „Ex Nihilo” 2010, nr 1(3), s. 84-112.

Wszelkie naruszenia porządku w sferze seksualnej należą do najgłębiej skrywanych sekretów. Jeśli dochodzi do nich w obrębie rodziny, najlepiej o nich nie mówić – cnotą dziewczyny jest jej milczenie. W filmie *His, dochtarhā farjād nemizanand*⁸⁹ [„Cii! Dziewczynki nie krzyczą”] Parwān Derachszande młoda kobieta zostaje skazana na powieszenie za zabójstwo pedofila – którego ofiarą padła przed laty – ponieważ rodzice dzieci przez niego skrzywdzonych nie godzą się, by ich córki ujawniły swoją hańbę. O takich tajemnicach nie należy mówić nawet w rodzinie – jakby nie istniały, dopóki nie zostaną nazwane. W *Parande-je man*⁹⁰ [„Moim ptaku”], powieści Fariby Wafi, rodzina starannie ukrywa pedofilskie skłonności wujka i nawet mąż głównej bohaterki nie chce po latach słuchać jej zwierzeń. Narracja powieści prowadzona jest w taki sposób, żeby nie nazwać wprost źródeł traumy doznanej przez kobietę w dzieciństwie. Do tego stopnia trudno jej nauczyć się mówić o tym, co nauczono ją ukrywać, że walczy ze sobą, zanim nakaże córce krzyczeć, gdyby ktoś próbował ją obmacywać. W końcu decyduje się na to, czego jej „własna matka nigdy dla niej nie zrobiła, choć powinna była”, tłumacząc dziewczynce: „Widzisz, jeśli siedzisz cicho, stajesz się jeszcze gorsza niż lalka bez baterii, bez serca. Można z tobą zrobić wszystko, bo nikt się nie dowie”⁹¹. Tradycyjne wychowanie dziewczyny polega na przemianianiu jej w „sejf” (pers. sandugħche), w którym bezpiecznie spoczywają najciemniejsze tajemnice rodziny⁹².

W *Sawuszun* Simin Dāneszwar, pierwszej powieści kobiecej w Iranie, wydanej w roku 1969, spotykamy zdrażaną żonę, znoszącą nawet takie upokorzenia, jak przyprowadzanie prostytutek do domu. Kiedy jednak młodzianka służąca zachodzi w ciążę, zgwałcona przez znenawidzonego męża bohaterki (a może jej syna), dostrzega ona w dziewczynie rywalkę, burzycielkę miru domowego. Znęca się nad nią i przymusza do aborcji: „Mówiła: Pójdę na posterunek, złożę skargę i wszystkich was skompromituję. Ta wieśniaczka, metr pięć w kapeluszu, wszystkie rozумы pozjadała. Powiedziałam, dam ci, ile chcesz, tylko stąd zniknij. Ale liczyła na to przeklęte nasienie w swoim brzuchu. Mówiła: dziecko jest wasze, ma prawo do majątku. W końcu złałam ją na kwaśne jabłko. No i, chwalić Boga, pokrwawiła, pokrwawiła, a pani doktor wyciągnęła jej tego bękarta z brzucha”⁹³. Dopiero zmazawszy plamę z honoru rodziny, bohaterka powieści otacza służącą opieką i sumiennie wywiązuje się z podjętych wobec niej zobowiązań⁹⁴. W tradycji irańskiej powinność wobec wspólnoty i jej honoru z zasady plasuje

⁸⁹ Iran, 2013, scenariusz M. Bahrami, P. Derachszande, reż. P. Derachszande.

⁹⁰ Zob. F. W a f i, *Parande-je man*, Naszr-e Markaz, Tehrān 1381 (2002).

⁹¹ Tamże, s. 23n.

⁹² Por. tamże, s. 25n.

⁹³ S. D ā n e s z w a r, *Sawuszun*, Chorazmi, Tehrān 1377 (1998), s. 93.

⁹⁴ Por. tamże, s. 91-93.

się na pierwszym miejscu i nie pozostawia miejsca na zindywidualizowane reakcje, takie jak litość.

*

Dyskurs dotyczący seksualności kobiecej w dzisiejszym Iranie nie jest żadną miarą jednolity. Obok szyizmu – najbardziej tradycjonalistycznego w obrębie tej tradycji – pojawiły się nowe głosy i wyobrażenia o rolach związanych z płcią. Rozwija się także coraz bardziej zróżnicowany nurt modernistyczny, czerpiący często z doświadczeń zachodnich. Sytuację komplikuje upolitycznienie seksualności przez rządzących, którzy w zależności od zmieniających się potrzeb polityczno-ekonomicznych akcentują różne aspekty seksualnej tożsamości kobiet. Dodatkowo rewolucja i urbanizacja zaburzyły tradycyjny podział na grupy społeczne i etniczne, prowadząc do wymieszania utrwalonych wzorców.

Te paralelne dyskursy niejednokrotnie odwołują się do lęku, jaki wywołuje seksualność kobieca postrzegana jako zagrożenie dla porządku społecznego i honoru rodziny, ze względu na silny potencjał perswazyjny podobnych obaw. Tłamszenie seksualności kobiecej jest zatem w istocie przejawem absolutnej władzy państwa nad obywatelem. Prawo państwowe, choć oparte na szariacie i często bardzo zachowawcze, jest zarazem dostosowywane do zmian i potrzeb społecznych – za którymi wciąż nie nadąża. Władza narzucająca normy seksualności nie utożsamia się jednak w całości z władzą państwową, lecz jest raczej – jak to podkreślał Michel Foucault – immanentna wobec tradycji. Ukazuje to wyraźnie przypadek Iranu, gdzie jednostka została zdominowana przez tradycyjne zależności w ramach wciąż trwałych wspólnot rodzinnych. Władza tego rodzaju jest znacznie mniej podatna na zmiany niż rządy i prawa państwowe. Analizując teksty publicystyczne czy moralitety religijno-polityczne, nie uda się prześledzić tych splątanych form zależności. Stanowią one natomiast niewyczerpany materiał dla irańskich twórców, którzy nie tylko odmalowują typy ludzkie i sytuacje znane sobie z rzeczywistości społecznej, lecz także poszukują ich ukrytych źródeł, symbolizując i dialogizując tworzące je zależności i pojęcia. Dokonywana przez nich analiza problemów kobiecej seksualności pokazuje wyraźnie, że nakładane na nią ograniczenia wynikają najczęściej ze schematów kulturowych, które tworzyły się, gdy kobieta przebywała na ogół w wyznaczonej przestrzeni, w warunkach wspólnot w znacznej mierze homosocjalnych. Obawa przed nieprzewidywalnością seksualności kobiecej wynika z jej powiązania z kluczowymi dla tradycyjnej kultury perskiej pojęciami honoru i pozycji społecznej. Jak pisał Freud: „Kultura zachowuje się wobec seksualności niczym plemię lub warstwa ludności,

która podporządkowała sobie gwoźli wyzysku inne plemię lub inną warstwę ludności”⁹⁵.

Za przedmiot rozważań posłużył w tym artykule zaledwie ułamek literackich studiów różnych aspektów seksualności kobiecej – tych szczególnie znanych, typowych czy wyjątkowo ciekawych warsztatowo (udało się przy tym ująć tu także książki tłumaczone już na język polski). Badania na tym polu powinny być kontynuowane z uwagi na socjologiczną wartość takich literackich poszukiwań. Należy też zaznaczyć, że artykuł przedstawiający chwiejny i złożony stan świadomości siłą rzeczy wymaga przedstawienia wielu wątków, a decydując się na publikację w czasopiśmie o nieorientalistycznym profilu, musiałam zarazem dodatkowo wyjaśniać kontekst kulturowy. Jeśli prowadziło to do uproszczeń w wywodzie, są one ceną za możliwość podjęcia dyskusji w szerszym gronie naukowym – co tym istotniejsze, że w polskim dyskursie filozoficzno-socjologicznym Iran nie jest dotąd wystarczająco obecny.

⁹⁵ F r e u d, dz. cyt., s. 51.