

„Wschód będzie tym wszystkim, czym Zachód nie jest” – o japońskich wolnościach i zniewoleniach z perspektywy *queer*

Paulina Szkudlarek

badaczka niezależna

[Artykuł ukazał się wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji artykuły bieżące, [tutaj](#).]

Niniejszy artykuł stanowi próbę ujęcia strategii życiowych i praktyk językowych osób nie heteronormatywnych, funkcjonujących w japońskim społeczeństwie, w perspektywie koncepcji queerowych, a zatem przy nasłwetleniu nie tyle historycznych kontekstów czy genealogii, ile oporu wobec japońskich i zachodnich idei już niehegemonicznych, jednak wciąż służących dominacji opresyjnego patriarchy.

Słowa kluczowe: Japonia, studia queerowe, studia genderowe

Z jednej strony zarówno popularna, jak i tradycyjna kultura japońska (horyzont obyczajowości oraz sztuki), bywa opisywana jako sprzyjająca wolności – i malowniczości – ekspresji płciowej, otwarta na niejednoznaczności, a zatem na nienormatywność. To wyraz swego rodzaju ułudy antropologicznej, że „społeczności, które instytucjonalizują »homoseksualność«, są bardziej egalitarne, mniej hierarchiczne niż społeczeństwa, które tego nie robią, i że w tych ostatnich bardziej podkreślana jest męska dominacja nad kobietami” (Owens 1987: 228)¹. Czy współcześnie, w konsekwencji w pierw kolonializmu, potem globalizacji, represjonowanie homoseksualności i innych zachowań i zjawisk nieheteronormatywnych może być uznane za uniwersalne? Jak jest w przypadku Japonii?

Z drugiej strony przecież wiedza lub orientacja w sposobach organizacji życia społecznego w Japonii podpowiada, że to kraj sztywnych podziałów, poddanych dodatkowo rytualizacji, a więc uczestnicy i uczestniczki życia społecznego będą raczej ofiarami opresji systemowych. Japońskie wzorce społeczno-kulturowe rozrysowane są na zasadach homogeniczności, harmonii, konsensusu i hierarchiczności, szczególnie genderowej. W tytule artykułu przywołałam słowa Michela Foucaulta. Inspirowany mnie cytat brzmi:

Wschód stanowi jeden z podziałów w uniwersalności zachodniego *ratio*: Wschód, myślany jako początek, śniony jako oszałamiające miejsce, skąd biorą się nostalgiczne i obietnicze powroty. Wschód, oddany kolonizatorskiemu rozumowi Zachodu, a zarazem w jakiś sposób nieprzystępny [...]. Wschód będzie tym wszystkim, czym Zachód nie jest. (Foucault 1960/1999: 8)

¹ Autor powołuje się tu na tom *Ritualized Homosexuality in Melanesia* z 1984 roku, dyskutując zarazem z esejem *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex* z 1975 r. (Rubin 2011) i wyrokując: „»represjonowanie« homoseksualności może być mniej powszechne, aniżeli się Rubin zdaje” (Owens 1987: 228).

Samą homoseksualność mężczyzn, homoseksualność rozumianą jako relacje seksualne pomiędzy osobami tej samej płci, w dawnej Japonii (w okresie Tokugawa²) ustabilizowano na trzy sposoby. Pary tworzyli:

- [1] podziwiający kapłan i uczeń, akolita,
- [2] samuraj i młodzieniec,
- [3] *onnagata*³ albo męska prostytutka i klient (Chalmers 2002: 18), co łączy się z funkcjonowaniem stereotypu osoby ze świata rozrywki (Abe 2010: 10).

Trzy powyższe rodzaje związków mówią o *zależności i władzy* (Lunsing i Maree 2004: 99), także patriarchalnej, jako ograniczającej seksualność kobiet do reprodukcji, gdyż tylko do tego kobiety były niezbędne. Relacja supremacji–podporządkowania oparta na hegemonicznej męskości polegała na tym, iż mężczyzna poddawany – z założonej definicji bolesnej – penetracji nie miał czerpać z niej przyjemności, a odwrotnie: bądź zgadzał się ją „wytrwać” zachęcony finansowo, bądź znosił ból z miłości do penetratora (por. Galbraith 2011: 213).

Postrzeganie seksualności historycznie odmienne, niż w świecie zachodnim, zwesternizowało się w Japonii nowożytnej (po Meiji), a kiedy przetłumaczono prace takich seksuologów, jak Richard von Krafft-Ebing, Edward Carpenter, Havelock Ellis, Zygmunt Freud, Magnus Hirschfeld czy Otto Weininger, ich diagnozy dotyczące homoseksualności⁴ (i wtórnie wobec tej ostatniej skonceptualizowanej heteroseksualności) odebrano jako wyjaśniające świat przed Meiji (Robertson 2000: 45).

W niniejszym artykule proponuję namysł nad formami „wolnościowymi” i „zniewalającymi” operującymi w różnych obszarach kultury japońskiej z perspektywy queer. Nadmienię, że dotyczący podobnej problematyki na Zachodzie dorobek queer studies jest już bogaty. Chciałabym uniknąć prezentyzmu. Nie przeprowadzam osobnych badań empirycznych, tylko dążę do weryfikacji pewnych asumpcji dotyczących wybranych reprezentacji i ich dostępnych już interpretacji, świadoma zagrożenia ujęć teoretycznych pozbawionych wyników badań własnych, jakie zdiagnozowała Gayle Rubin (2011) – teksty teoretyczne przemycają cudzą empirię wrywaną z kontekstu, anegdoty, stereotypy, przedsady i inne formy myślowego recydingu. Jednak niejedna cenna poznawczo praca odnosi się do Japonii czy szerzej, Wschodu, jako do świata nierealnego. „Wschód to oczywiście bardzo niejasne pojęcie, jako że jest on równie wyimaginowany, co geograficzny czy historyczny”, napisał Ian Buruma, i zadeklarował: „Będę się [...] zajmował Wschodem wyimaginowanym” (Buruma 2005: 9). Podobną deklarację dał Barthes na początku swego *Imperium znaków*, i dodał: „Celem rozważań o Wschodzie nie są inne symbole, inna metafizyka czy inna mądrość [...]; pojawia się natomiast *możliwość różnicy*, mutacji, rewolucji w symbolicznym systemie własności” (Barthes 2004: 48, wyróżnienie P.S.). Tymczasem okolicznością godną odnotowania jest fakt, iż Japończycy i Japonki nie klasyfikują siebie jako Azjatów i Azjatek (zob. np. lino 2007: 70) – odczuwają swoją wyraźną

² Szogunatu będącego ostatnim stadium japońskiego feudalizmu; przednowoczesne rządy Tokugawa zwane też epoką Edo trwały od przełomu XVII w. po restaurację Meiji (1868).

³ Aktor teatru kabuki wyspecjalizowany (choć współcześnie już nieograniczony do nich obligatoryjnie) w rolach kobiecych.

⁴ Szczególną popularnością cieszyła się *Psychopathia Sexualis* Richarda von Kraffta-Ebinga, w oryginale opublikowana w 1886 roku, w Japonii zaś w 1894. Owo pierwsze wydanie zostało zakazane, a nowy przekład wyszedł w 1913.

odrębność, prawdopodobnie uwarunkowaną historycznie. Przejawia się to w rozmaitych aktach ksenofobicznych.

W kwestii mojego umocowania teoretycznego mam też w pamięci ważną uwagę stosunkowo niedawno wyrażoną przez Tomasza Sikorę i Rafała Majkę: „[T]eorie odmienne, jeśli nie chcą oderwać się od rzeczywistości społecznej i politycznej, powinny nieustannie zastanawiać się, czy nie fetyszyzują własnej, z góry założonej wywrotowości, czy nie uprawiają subwersji dla samej subwersji, tracąc z pola widzenia realną opresję, przemoc i walkę o sprawiedliwość społeczną” (Sikora, Majka 2012: 602).

Wybrane zostały egzemplifikacje najdobitniej – w mojej opinii – pokazujące nieoczywistość japońskich oscylacji między wolnościami i zniewoleniami płciowymi i seksualnymi. Na tym polu międzykulturowe studia gejowsko-lesbijskie (szczególnie jako eksploatacja przeszłości i teraźniejszości form różnorodności seksualnych) ustępują metodologicznie i praktycznie ujęciom queerowym⁵, i to niezależnie od tego, czy omawiane obszary kultury japońskiej mogą być uznane za queerowe *per se*. „Gdy tylko mówisz »queer«, [...] kwestionujesz dokładnie to, co masz na myśli” (za: Giffney, O'Rourke 2009: 1). Problem zostaje pogłębiony w przypadku prób analizy angażującej językowy trójkąt zbudowany z polskiego, japońskiego i angielskiego, co szerszej analizie poddane jest niżej.

Zasadnym jest uczynić jeszcze jedną deklarację. Ujmując to po Seidmanowsku, queer może być w tym momencie punktem, z którego analizuję społeczną dynamikę w dążeniu do odpowiedzi na pytanie, dlaczego właściwie mówić o „gejach i lesbijkach w Japonii”? To pytanie jest niebezpiecznym oskarżeniem o roszczeniowość epistemologiczną i ideową ze strony zachodniej Akademii. To również pytanie ponownie oddelegowujące nas w sferę rozważania uniwersalnego (komunikowanego akademicką angielszczyzną) i lokalnego, petryfikującego przyjęte ustalenia w imię naukowego autorytetu i godzącego się z przygodnością i labilnością, jednak te dwa podziały nie pokrywają się z trzecim: na ujęcia protożsamościowe i queerowe. „W rękach grupy hegemonicznej esencjalizm może być stosowany jako potężne narzędzie dominacji ideologicznej”, pisze Diane Fuss (1989: 32), pokazując, iż w rękach osób podporządkowanych i wykluczanych przyzwolenie na wykorzystywanie modeli esencjalnych umożliwia nie ich wcielenie, a naśladownictwo krytyczne przez to, że zdekontekstualizowane, niekiedy zaś odpowiadające na potrzeby znaczącej części owych osób. Określenia esencjalizujące odrzuca się raczej w świecie, w którym można się cieszyć pewną pulą praw i swobód. Dlatego queerowa (a przynajmniej queerująca) kontestacja społecznych stratyfikacji uporządkowanych logiką narzuconych kategorii tożsamościowych w najmniejszej mierze dotyczy tu krytyki realiów ekonomii neoliberalnej.

Priorytetowe znaczenie ma problematyka translacji. Moje jej ujęcie jest propozycją w głównej mierze odnoszącą się do języka angielskiego ze względu na to, iż obszar anglofoński uznać można za głównego eksportera wiedzy zarówno potocznej (socjokulturowych klisz i szablonów, wszelkiego rodzaju know-how), jak i akademickiej (oferującej eksplikacje tej pierwszej, know-why), jednak czynię też odniesienia do polszczyzny. Poczucie nieadekwatności pojawia się już przy pytaniu

⁵ Przy świadomości, że *queer studies* na obecnym etapie wypracowały już zbyt wiele ujęć teoretycznych, by móc je wszystkie przyswoić, a co dopiero przywołać w krótkim artykule.

o zasadność zamiany zapożyczonego z angielskiego słowa *kuia* (*queer*⁶) na *hentai* – perwert, zbok. Z perspektywy polszczyzny zdaje się to dość adekwatnym przekładem, wszelako postulat wzmocnienia realizowany przez słowo *queer* od czasu, gdy w angielszczyźnie dokonał się jego *reclaiming*, nie jest w kontekście japońskim utrzymany. Określenia *hentai* nie chciały przyjmować jako swojego nieheteronormatywne kobiety, ponieważ konotowało ono męską przemoc wobec kobiet. Z drugiej strony niekiedy w anglojęzycznych publikacjach ekwiwalent *hentai* – *queer* przyjmuje się jako niekontrowersyjny i nie poddaje się namysłowi zasadności jego przyjęcia (np. Ishida, McLelland 2005: 34). Tym samym przekładowi brakuje uwzględnienia czynnika determinującego transgresywność, jakkolwiek przydawanie nadmiernego znaczenia predyspozycji ku (bezcelowej) transgresji jest krytykowane także w badaniach zorientowanych queerowo.

Niebezdiskusyjne okazało się też słowo *okama*, najadekwatniej oddane jako: pedał⁷, a oznaczające naczynie do gotowania czcigodnego ryżu (czyli produktu w kuchni japońskiej najważniejszego). Jako ideogram *okama* składa się z dwóch znaków, *chichi* (tata) oraz *kane* (metal, pieniądz) – tu uruchamiają się konotacje wskazane wyżej (ktoś, kto ma nad młodzieńcem społeczną przewagę analogiczną do przewagi ojca nad synem, płaci młodzieńcowi za zbliżenia seksualne, ten zaś przyjmuje go, jego nasienie, jak naczynie przyjmuje zawartość). Tapuła znaczeniowa powoduje odcinanie się od identyfikacji *okama* ze strony środowisk określanych jako *katai*, czyli ze strony tej frakcji środowisk gejów i lesbijek, która w swoim aktywizmie optuje za normatywną autoregulacją mogącą choćby na drodze wzrostu ogólnospołecznej akceptacji czy politycznego lobbingu stać się narzędziem emancypacji i legitymizacji związków gejowskich oraz lesbijskich w analogii do (małżeństw) heteroseksualnych⁸. *Katai* forsują pogląd, iż *okama* jest zniewagą, ponieważ wciąż przywodzi na myśl zniewieścienie i prostytutkę, jakie powiązано z tym słowem w Japonii Edo. To podejście koegzystuje z głosami zachęcającymi do jego przyjmowania jako określenia zakorzenionego w japońskiej, nie zaś zapożyczonej tradycji kulturowej. Zarazem kontrowersje budzą także zapożyczenia wzbogacające japońską leksykę od kilkudziesięciu lat. Określenie *gei* bywa piętnowane nie jako anglicyzm, a poprzez nieodpowiadające środowisku odwołanie do grupy *gei bōi*, transwestytów występujących w lokalach rozrywkowych w okresie powojennym. Zapominana bywa wieloaspektowość zjawiska, choćby fakt, iż to wielbiciel transwestytów działających w przemyśle rozrywkowym (od *onnagata* po *drag queens*) w latach 1950. określali się mianem grupy badaczy w zakresie teatrologii i wydawali czasopismo oficjalnie skupionym na krytyce teatralnej, realnie zaś będące organem homofilnym, umykającym poprzez swoje sprofilowanie artystyczne oskarżeniom o obsceniczość.

⁶ To przykład praktyki „relatynizacji”: procesu zapisywania pojęć w *rōmaji* poprzez retranskrypcję słów z alfabetu łacińskiego na katakanę, i dalej z katakany na alfabet łaciński, stąd z *queer* otrzymujemy *kuia*, z *lesbian* – *rezubian*, z *pride march* – *puraido mōchi*, czy z *real gay* – *riaru gei* (por. niżej). Niekiedy takie zabiegi adaptacyjne nazywane są językiem Japlish.

⁷ Niekiedy, szczególnie młodzi geje odmawiają używania słowa *okama* jako autoodniesienia, uważając je za masochistyczne – nie dokonał się dotąd jego *reclaiming* (Abe 2010: 121), podobnie jak polskie słowo pedał nie zostało w pełni odzyskane jako afirmatywne (np. zarówno *pedał*, jak i *okama*, są używane jako obelgi przez dzieci niekoniecznie homofobiczne w sposób świadomy).

⁸ Krytycznie o analogicznych dążeniach polskich aktywistów do systemowej akomodacji liberalnie i konserwatywnie postrzeganych ludzi nieheteroseksualnych por. np. Majka 2008-2009.

To jednak dygresja. Porzucając ją podkreślę: trudno o w pełni skuteczny *reclaiming* – odzyskiwane słowa wywołują spory. Aktywiści – *katai* proponują słowo *homo* jako najbardziej adekwatne, najmniej dotkliwie dla ludzi dostrzegających cień dyskryminacji w alternatywnych: *okama* i *gei* (por. Lunsing 2005: 87). Nie oczekujemy jednak konsensusu w tej sprawie. *Katai* uzasadniają wyższość określenia *homo* tym, iż jest to jasna opozycja wobec hetero. Z kolei takie ustanowienie relacji binarnej trudno pogodzić z krytyką wskazującą na przemilczanie czy wykluczanie praktyk antytożsamościowych, destabilizujących normatywną wizję, bliższych temu, co nazwałabym praktykami queer.

Okama bywa interpretowany jako etymologizacja genezy gejostwa: wedle tej „tezy”, chłopiec wychowywał się za blisko kuchni, tj. przy matce, i nie rozwinął w sobie umiejętności realizowania męskiej roli. Z tego też powodu japońska homofobia budząca moralną panikę na podstawie zagrożenia, jakie obecność gejów i lesbijek miałaby nieść dzieciom, nie posiłkuje się figurą geja jako rzekomego pedofilskiego deprawatora małych i młodych chłopców, a raczej wskazuje na lesbijkę jako złą kobietę: niezdolną do przekazania dziecku prawidłowych wzorców społecznych ról płciowych (por. Calhoun 1998: 230). Gradacja genderowa potwierdzona jest w zestawieniu słów *okama* z *o-nabe*, gdzie to drugie określa garnek służący do przygotowywania potraw innych, niż ryżowe (np. *miso*), a zarazem lesbijkę. Podobnie jak żaden produkt nie jest ważniejszy, niż ryż gotowany w *okama*, i jak w kuchennej hierarchii *o-nabe* usytuowane jest niżej, tak mężczyzna (choćby zniewieściały) góruje nad kobietą, choćby zmaskulinizowaną. Warto jednak uzupełnić, iż jakkolwiek oba określenia rozpoczynają się honoryfikatorem (*o-*) konotującym wielkość, ważność, czcigodność, w kontekstach homofobicznych używane są prześmiewczo, sarkastycznie i pogardliwie (por. Cherry 1987: 115). Ponadto słowo *okama* datowane jest na epokę Edo, zaś *o-nabe* odnoszące się do nienormatywności kobiet weszło w uzus dopiero w latach 1970. Byłybyśmy w błędzie przyjmując, iż w związku z ukuciem diady *okama–o-nabe* drugie z tych słów funkcjonowało uprzednio wyłącznie w słowniku kulinariów. Do wcześniejszych znaczeń *o-nabe* należy np. również panienka służąca (Lunsing 2005: 81).

Emancypacji, widzialności, budowaniu identyfikacji zbiorowej oraz odebraniu monopolu na mówienie o odmieńcach medialnym „ekspertom” najbardziej sprzyja internet. To konstatacja banalna, że internet jako analogiczny kamień milowy pojawił się i przysłużył polskiemu środowiskom LGBT, jednak w kontekście światowym sprawa nie jest oczywista. Cytowany przez Marka McLellanda Kadoya, autor Nettorajfu („Net life”), przekonywał w 2003 roku „dla gejów najbardziej rewolucyjnym wydarzeniem dwudziestego wieku nie było Stonewall [...], ale narodziny internetu” (za: McLelland 2005: 105). Główne wyzwanie przez osoby wykorzystujące komunikację internetową rzucone zostało dyktatowi mediów głównonurtowych do tej pory narzucających i kontrolujących reprezentacje. Słyszalny zaczął być głos *tōjisha* – ludzi rzeczywiście noszących brzemień represji i ostracyzmu, jeśli nie pośledniego statusu prawnego, doświadczających dyskryminacji osobiście w toku życia, i gotowych dzielić się narracjami intymnymi na płaszczyźnie zbliżonej do Plummerowskiego opowiadania „historii seksualnych” bądź do paradygmatu *standpoint theory* (por. McLelland 2009)⁹.

⁹ Rzecz jasna poza osobami o nienormatywnej seksualności czy ekspresji genderowej publiczne wystąpienia polegające na próbach narratywizacji swoich doświadczeń podejmują np. osoby zgwałcone, chorujące, pozbawione obywatelstwa, ofiary katastrof i inne podmioty dążące do zyskania sprawczości. Wszystkie takie podmioty mogą być uciszane w imię ochrony statycznego społecznego porządku niechętnego odstępstw.

Przejdę niniejszym do rekonstrukcji zagadnienia praktyk tekstualnych budujących konglomerat przedstawień japońskich nienormatywności. Logika reprezentacji artystycznych czy medialnych, będąca w dużej mierze rekwizytornią rutynowych chwytów dyskursywnych, zwykle przeciwstawiana jest dociekaniem nad adekwatnymi środkami wypowiedzenia własnego oglądu rzeczywistości przez każdą z jednostek reprezentowanych. Jaką wiedzę dają nam, i jakie zastrzeżenia budzą dostępne w japońskiej kulturze popularnej reprezentacje nieheteroseksualności? Odpowiedź na to pytanie obarczona jest świadomością, iż dla osób nieposługujących się językiem japońskim częstokroć za reprezentatywne uchodzi to, co dostępne w przekładach.

Dobrze na Zachodzie widocznym i chętnie opisywanym aspektem tej kultury jest popularność narracji (głównie mangowych) *yaoi* skoncentrowanych na uczuciowych i cielesnych relacjach męsko-męskich. Szybko zauważono, że nie jest to element emancypacji gejów ani droga powiększania ich społecznej widoczności. To jedna z form głównonurtowej reprezentacji mężczyzn homoseksualnych, jednak aktywiści środowisk gejowskich (*riaru gei*) często oburzają się, że konwencje *yaoi* nijak się mają do ich realnego życia i realnych problemów, są tylko samolubną adaptacją gejostwa, by służyło dziewczęcej ekscytacji (by nie powiedzieć: *masturbatory fantasy*; Abe 2010: 19)¹⁰. Ogniskowanie się na relacjach romansowych pomiędzy androgynicznymi mężczyznami (Galbraith 2011: 212), może być raczej odczytane w konwencji tradycji zwanej *asobi*, gry w wykraczanie poza reguły codzienności.

Skąd oskarżenie o hołdowanie dziewczęcym gustom? *Yaoi* przeznaczone jest dla kobiet, często tworzone przez kobiety. Fenomen ten pochodzi od *okoge*, dziewcząt i kobiet fascynujących się homoseksualnością mężczyzn (*fag hags*). Pojęcie oznacza... ryż, który podczas gotowania przywiera do ścianki naczynia przeznaczonego wyłącznie do jego przygotowania, *okama*) (Buckley 2000: 218). Obecnie wobec kobiet i dziewcząt będących *aktywnymi* fankami *yaoi* stosowane jest określenie *fujoshi*. *Fujoshi* mogą nigdy nie przejawiać publicznie swego niezadowolenia z realiów norm genderowych, ale warunkiem uczestnictwa w fandomie jest ogólna świadomość funkcjonowania czegoś takiego, jak homoseksualność. Matthew Thorn przekonuje jednak, że ta świadomość jest na poziomie abstrakcji. Bezpośredni kontakt z osobami homoseksualnymi, *riaru gei*, osłabiałby wręcz przyjemność z *yaoi*. „[E]kscytacja [...] wynika z poczucia łamania tabu. Co więcej, otwarte wprowadzenie wymiaru politycznego w narrację romansową jest dla wielu czytelniczek zniechęcające” (Thorn 2004: 180). Bardziej akceptowalne zdają się być wątki przemocowe (np. sceny gwałtu), prawdopodobnie dlatego, iż odbiorczynie nie są w pozycji tych gwałconych, napastowanych, molestowanych: zyskują jednocześnie perspektywę agresora i widza, voyeura. Zarazem elementy gejowskie w mangach (lecz i w prozie) *shōjo*¹¹ to narzędzie pozwalające dziewczętom (ja preferuję określenie: odbiorczyniom) kontrolować tę straszną rzecz zwaną seksem „w oddaleniu od ich własnych ciał”, od ich cielesności (za: Thorn 2004: 179). Komiksowe i beletrystyczne *dekorum shōjo* wpłynęło na to, iż „kobiety stały się kreatorkami i admiratorkami stawianego w opozycji do seksu piękna fizycznego [mężczyzn], w kontekście zupełnie odrębnym od życia małżeńskiego i rodzinnego” (Aoyama 2009: 195).

¹⁰ Ten sam wniosek: Thorn 2004: 177.

¹¹ Określenie gatunku kierowanego do dziewcząt (np. *shōjo manga*) za pomocą samego słowa „dziewczyna”, „dziewczęce”.

„Fantazja jest queerowa” – napisał Patrick W. Galbraith i zadeklarował: „używam tego terminu zgodnie z euroamerykańską teorią queer, by prowizorycznie i ostrożnie ująć nieujmowalną płynność występującą poza normatywnymi paradygmatami” (Galbraith 2011: 216). Fantazja *yaoi* jest też bezproduktywna, w sensie koncepcji futuryzmu reprodukcyjnego Lee Edelmana (2004 i 2012). W przyjętej przeze mnie optyce *yaoi* nie przyczynia się do transgresji, nie jest swoistym oporem społecznym działającym poprzez otwarcie na seksualności nienormatywne, a służy eskapizmowi. Ten zaś ma się skończyć, gdy kobieta się statkuje, porzuca marzenie o neutralnej płci, przestaje być *shōjo*.

Obok *yaoi* istnieje też konwencja „miłości między dziewczętami”, *yuri*, warunkująca akceptację mangowego lesbianizmu – zaryzykuję tezę, że ma to swoje źródło w interpretacjach seksuologii sprzed wieku. W toku adaptacji zachodnich koncepcji do japońskiego, zmieniającego się wówczas uniwersum społecznego¹² zrodził się pogląd o istnieniu opozycji pomiędzy dwoma formami kobiecej homoseksualności. Pierwsza miała być stała, *shin*, druga: przejściowa, *kari*. *Kari* to przystłowiowa faza rozwojowa („To tylko taka faza, na pewno jej przejdzie”), okres duchowego hedonizmu, coś typowego dla japońskich *shōjo*¹³, natomiast *shin* skojarzono ze światem zachodu i maskulinizacją kobiet – lesbijek „nieuleczalnych” (Robertson 2000: 57).

Cały ten ciekawy splot uwarunkowań i trybów interpretacji rezonuje z zachodnim ujęciem przejmowania przez siły rynku queerowej ikonografii (por. Wilton 2009: 514). Problem polega na tym, że taka akomodacja nienormatywności do głównonurtowej konsumpcji popularno-artystycznej jako najszerzej funkcjonująca logika reprezentacji tym bardziej potęguje sytuację, w której lesbijki są „odcięte od swojej przeszłości i marginalizowane w teraźniejszości” (Wieringa 2007: 40). Zauważmy wszelako, że zacytowane spostrzeżenie nie może być obronione w ramach splotu paradygmatycznego znanego jako podejścia queerowe. Z tego też powodu poszukiwanie i analiza reprezentacji musi ustąpić namysłowi nad sprawczością umożliwiającą na drodze doświadczeń tyle różnorodnych, co przygodnych. Sprawczość jest kolejnym wielopłaszczyznowym pojęciem, ponieważ często dotyczy starań nakierowanych na emancypację i implementację takiego pakietu praw dla osób LGBT, jaki w krajach zachodnich (od Kanady przez Hiszpanię po Finlandię) odczytywany jest jako normatywny, budujący tzw. homomatrix. Dotyczy też refleksyjnego definiowania i redefiniowania częściowych i doraźnych autodeskrypcji, pochodnej praktyk performatywnych jako procesów zasadniczo nieuchwytnych w rozciągniętych w czasie i skrępowanych standardami akademiickimi rozpraw teoretycznych. Samoświadomość podmiotowa, niezbędna przy zabiegach subwersywnego posługiwania się wybieranymi formami językowymi, w moim przekonaniu nie wiąże się – po Butlerowsku – z powtarzaniem, cytowaniem z puli tego, co intersubiektywnie zrozumiałe i inteligibilne, ani nawet z daleko posuniętą resemantyzacją. Na czym zatem zdaje się polegać waga wywrotowej mowy?

¹² Do przekształceń (częściowo zgodnych z ówczesnym światowym *zeitgeistem*) tych należą zarówno urbanizacja czy – szerzej – postępująca we wszystkich obszarach życia westernizacja, ale także wzrost militarizmu, zatem czynniki sprzyjające podejmowaniu przez kobiety pracy zawodowej i społeczny klimat przyzwolenia na względną samodzielność kobiet (np. widoczność kobiet w miejscach publicznych) utrzymywanych przez rodziny pochodzenia współwystępowały z tendencjami odwrotnymi.

¹³ Pogląd nieograniczający się do Japonii – o „nieważności” homoerotycznych doświadczeń nastolatków jako fazy eksperymentów por. np. Wilton 2004: 82-83, 98.

Aby odpowiedzieć na to pytanie wbrew moim pierwotnym intencjom będę akcentować *różnice językowe* wynikające ze stosowania pewnych form frazeologicznych, konstrukcji, które określają pozycję jednostki w sieci złożonych relacji. Na podstawie analiz języka Japonii przypisuje się uporczywy esencjalizm, antagonizujący kobiety i mężczyzn jako grupy opozycyjne, w swoich szeregach nieodróżniane, nieewoluujące. Jednak zbyt często wskazuje się na preskryptywne standardy, np. w nauce języka stawia się na wersję konformistyczną, przeciętną, nie na regionalizmy czy slangi. Przez to osobie poznającej japoński jako język obcy może się zdawać, że w tym kraju poprzez język wskazuje się w gotową społeczną rolę i utożsamia się mowę z hegemoniczną ideologią (w myśl zdyskwalifikowanego już dawno przekonania, że „hetero” to nie tylko norma, ile oryginał, a „homo” to nie tylko dewiacja, ale i imitacja; por. Jagose 2005: 85). Niekoniecznie jednak tak musi być. Język japoński, język wysokiego kontekstu, pozwala na znaczne niuansowanie noszące cechy subwersji i kompletnie destabilizujące podmiot mówiący. Przede wszystkim możliwą do stosowania strategią jest budowanie słowami (i partykułami) odpowiedniej w danych okolicznościach społecznej osoby (Jackson, Liu i Woo 2008: 6). To niejako spełnia, powiedziałabym: z nadatkiem jeden z postulatów Davida Halperina, dotyczący queerowej relacyjności i różnicowania w odniesieniu do normy (Halperin 1995: 2), nie zaś do bi-opozycji w *normy obrębie*. Bogactwo języka pozwala na stwarzanie alternatywnych ideologii płciowych – i ich strategicznej czytelności (w kontraście do tych zabiegów postrzegam np. forsowane przez kolektyw UFA niehierarchizujące płci kulturowych „formy queerowe” pisane z podkreślnikiem, por. Weseli 2010, czy anglojęzyczny zaimek „ze” jako nieczytelne bez wyjaśnienia i uzasadnienia wyboru ich stosowania).

Często – nadal – przyjmuje się, że życie społeczne jest ustrukturyzowane na wzór języka. „Gdy tylko pozbędziemy się założenia heteroseksualności lub prostej opozycji hetero-homo, zróżnicowanie zachowań seksualnych przestaje być wytłumaczalne (*intelligible*) w terminach modeli binarnych” (Rubin w: Butler 2011: 284). Zarazem język japoński rzeczywiście ma leksykę i składnię podzieloną na rodzaj męski i rodzaj żeński, odpowiednio: *otoko-kotoba* i *onna-kotoba*.

Według Wima Lunsinga i Claire Maree stereotypy dotyczące zgenderyzowanego, choć negocjowalnego stosowania normatywnych form językowych są tak rozpowszechnione, że geje i lesbijki (osoby, których doświadczenia wymykają się przemożnemu wpływowi standardów normatywnych) mają do wyboru dwie strategie, stosowane naprzemiennie: zgodzić się na zastane wyobrażenia „zmaskulinizowanej lezby” i „zniewieściałego geja”, albo zdając się na normatywne wzorce językowe pozostawać niewidzialnymi dla osób postronnych (Lunsing i Maree 2004: 94). Trudno mi się z tym sądem zgodzić – liczne przykłady dowodzą, że opcji jest znacznie więcej. Lesbijki, w zależności od okoliczności używają wszystkich możliwych w języku japońskim zaimków osobowych, form *ja* (Abe 2004: 218). Formy te to:

- uznawane za właściwe dla kobiet, jednak w gruncie rzeczy genderowo neutralne, grzeczne *watashi*;
- neutralne *jibun* (Abe 2004: 219);
- *ore* – potocznie uważane za męskie, bardzo bezpośrednie i aroganckie, oddające relację nadrzędności/podległości, ale bogate w rozmaite odcienie niuansujące miejsce danej osoby w hierarchii społecznej niezależnie bądź względnie niezależnie od preferencji psychoseksualnych owego kogoś. Zatem na przykład z użyciem *ore* może rozmawiać pozbawiony pozycji

społecznej mężczyzna z innym mężczyzną też jej pozbawionym, w mowie lesbijek jest to natomiast wyraz środowiskowej solidarności, podczas gdy uczennica (nastolatka), niezależnie od swoich preferencji seksualnych, mówiąc *ore* demonstruje swój nonkonformizm. Podobne do *ore* konotacje uruchamia użycie *boku* – jest również forma stosowana w sytuacji wzburzenia, gdy chce się dać pokaz (fałszywej, pozornej) władzy nad rozmówczynią, która jest osobą bardzo dobrze znaną (Abe 2004: 209). *Boku* przynależy do mowy osób nieco młodszych, podczas gdy *ore* zdaje się nie nieść pokoleniowych restrykcji. Aoyama Tomoko utrzymuje, że dziewczyna (by doprecyzować: osoba identyfikująca się z rodzajem żeńskim i cisgenderowa) mogłaby mówić o sobie *boku* tylko w żartach (Aoyama 2005: 62 w przypisie);

- rezygnacja z zaimka osobowego, mówienie o sobie po imieniu (Lunsing i Maree 2004: 104), co jest gestem uważanym za infantylny.

Lista ta nie wyczerpuje wachlarza możliwości, jednak wymienione przykłady mają specyficzny status. Poza mówieniem o sobie po imieniu formy powyższe nie mają, w odróżnieniu od niewymienionych – jako nieadekwatnych – *atashi* czy *uchi*, posmaku „dziewczyńskiego”, nie niosą autodegradacji w uzależnionych od konfiguracji płciowej czy wiekowej rozmówczyń i rozmówców kontekstach społecznych stratyfikacji. Warto zatem pamiętać o tym, co zanotowała Jennifer Robertson: „Płeć, gender i seksualność mogą być potocznie postrzegane jako nierozdzielne [*irreducibly joined*], ale mimo to pozostają uwarunkowaniami sytuacyjnymi, nie zaś ustalonymi trwale” (Robertson 2000: 43).

Inaczej, niż chciałaby Butler (w *Gender Trouble*), kategoria gender służy nie tylko heteroseksizmowi – działa przeciw niemu! Władza słowna „powinna być rozumiana jako interakcja negocjowana na drodze wymuszania albo oporu” uczestników dyskursu, tych mających przewagę i tych podporządkowanych – „nieważne, jak zdefiniujemy władzę, dostępne środki wywierania wpływu i oporu wobec niego są zwrotne, podobne” – i w interesujących mnie przypadkach przede wszystkim werbalne (Abe 2010: 34).

Tym samym można postawić pytanie, czy odstępstwa od puryzmu rozumianego w kategoriach przekładalności oraz dydaktyki języka japońskiego (obcokrajowcy zwykle uczą się mowy normatywnej) to strategie dyskursywne odpowiadające na potrzeby już ukształtowanego podmiotu, jednostki identyfikującej się raczej na marginesie, niż w obrębie dominującej kultury. Przyjmuje się bowiem, że w świecie zachodnim queerowe idiolekty wytwarzane są przez osoby niezdolne do komunikowania swego pożądanego, do oddania swej doraźnej lub trwalszej autonarracji w obrębie leksyki i gramatyki zastanej (por. np. Hale 1996: 118). „[W] języku japońskim, zatrząsienie przyrostków funkcjonalnych i złożoność form enklitycznych wymaga, by podmiot wypowiedzi wyodrębnił się powoli poprzez ciąg [...] opóźnień i nacisków, których ostateczna trójwymiarowość [...] tworzy z podmiotu wielką pustą powłokę słowa, a nie pełne jądro, które kieruje naszymi zdaniem z zewnątrz i z góry [...] [jest to] forma rozcieńczenia, wykrwawienia się podmiotu w mowie rozdrobionej, pokawałkowanej, rozszczepionej aż po pustkę” (Barthes 2004: 53, wyróżnienie P.S.).

Hideko Abe silnie akcentuje kontekstualność nie tylko mowy, konkretnych doraźnych strategii stosowanych mniej czy bardziej odruchowo w wypowiedziach słownych, ale i stosowanych form zapisu. Formy osobowe czy partykuły pisane katakaną są jak literowanie, podkreślanie celowego, prze-myślanego użycia. Przykład: grzeczne, oficjalne użycie zaimka „ja” może równie dobrze brzmieć *watashi* bądź *atashi*. Wśród osób heteronormatywnych *atashi* jest wersją nieco mniej formalną, niż *watashi*, jednak – jak zostało to wyjaśnione w innym miejscu – używaną jedynie przez kobiety. Gdy pojawia się w narracji osób nieheteronormatywnych, współcześnie zapisywane w katakanie (znakami używanymi do zapożyczeń, do dźwiękonaśladownictwa) konotuje przynależność do grupy definiowanej przez seksualność, gejowsko ukierunkowane pożądanie. Użycie dawniej powszechnej formy zapisu, w hiraganie, to sposób wyrażania „ja” przez męskie prostytutki oraz osoby trans-genderowe (m/k).

Nieheteronormatywni mężczyźni niekiedy używają mowy kobiet, *onna-kotoba*. Poprzez to lub poprzez trzymanie się form odbieranych jako męskie mówiący manipulują znaczeniami i intencjami, i negocjują swoją rolę, pozycję i to wszystko, co wiąże się z płciowością, seksualnością oraz pożądaniem (Abe 2010: 97). Używają mowy kobiet, *onna-kotoba*, zarazem jednak jej nie używają, dokonując przesunięcia zauważalnego w użyciu katakany w zapisie: *o-nē-kotoba*. *Onna-kotoba* jest „zwykłą” praktyką lingwistyczną [cis]kobiet, a *gejowska o-nē-kotoba* to coś kampowego o charakterze performatywno-parodystycznym. Po pierwsze, mężczyzna nieheteronormatywny mówiący *o-nē-kotoba* odgrywa swoją podległość (Abe 2010: 98), po drugie, bawi się kontrastem pomiędzy mową a swoim zauważalnym męskim genderem (Abe 2010: 100). Po trzecie, w *o-nē-kotoba* mężczyzna może łatwo i bezkarnie obrażać rozmówcę. Kobięce formy wypowiedzi konotują bezradność, nie mogą zagrozić, a zatem sprawiają, że znaczenia słów – w innych okolicznościach niedopuszczalnych – są mniej ostre. Człowiek obrażany w *o-nē-kotoba* zachowuje twarz, ponieważ obraza nie ma mocy, zarazem jednak z semantycznego punktu widzenia akt obrazy się dokonał, zatem obrażający nie chybił celu (Abe 2010: 116). Zatem *o-nē-kotoba* jest w obszarze japońszczyzny czymś niebywałym – to język braku odpowiedzialności za słowo, zarówno w kontekstach społecznych (np. W dialogu, jak to podałam w przykładzie), jak i w zakresie *reclaimingu*. Np. W *o-nē-kotoba* możliwe jest użycie wprawdzie zrozumiałego w świecie zachodnim, jednak uważanego za nieprzyzwoite określenia *hentai* – perwert, zbok, jako gejowskiego autoodniesienia. Zwykle zresztą słowo *hentai* uważane jest za najbardziej adekwatne tłumaczenie słowa *queer*, konotując perwersję, obsceniczność zarówno w homofobicznym, jak i subwersywnym wymiarze. Subwersja jest nierzadko kampowa, frywolna, „przegięta”, mająca tym samym wymiar krytyki jednocześnie arogancji intelektualistów i aktywistów nawołujących do zachowywania godności i rezygnacji z feminizacji, oraz potocznej moralności każącej oddawać się ciężkiej pracy i nie wyróżniać się („siedzieć cicho”) (por. Aoyama 2009: 200).

Z innej jednak strony również heteroseksualista może używać *o-nē-kotoba* odruchowo, by nie powiedzieć, naturalnie, np. jeśli dany młodzieniec bądź mężczyzna był chłopcem socjalizowanym wśród dziewczynek i kobiet.

Lesbijki mówiące w *o-nē-kotoba* mogą robić to dla okazania solidarności z gejami, albo dla parodiowania mowy kobiet, szczególnie mieszczących się w schemacie roli *ryōsai kenbo* (dobrej, rozsądnej żony i matki), czyli specyficznie kobiecej wersji *shakajin*, osoby będącej produktywnym

członkiem bądź produktywną członkinią społeczeństwa. Niespełniające tej definicji lesbijki w Japonii funkcjonują zatem na trzech socjopoziomach. [1] w kontekstach rodzinnych, zawodowych, sąsiedzkich, towarzyskich (z wyłączeniem środowisk lesbijskich) będą to osoby niezamężne, stare panny. [2] w przekazach medialnych, zwłaszcza dbających w pewnej mierze o neutralność aksjologiczną, albo czujących zobowiązanie do spełniania kryteriów zachodnich kryteriów poprawności politycznej lesbijka będzie przedstawicielką mniejszości seksualnej. [3] Oczywiście może też być osobą (w ogóle) widzialną, nieprzezroczystą (Khor, Kamano 2008: 161).

Choć związki niemałżeńskie oraz samotne macierzyństwo są nadal bardzo źle postrzegane (por. Raymo i in. 2014, Shirahase i Raymo 2014), kobiety później lub wcale nie wychodzą za mąż (żyją z rodzicami, i bardzo się z nimi liczą, przynależą do rodzinnego rejestru ojca, czyli księgi metrykalnej), co na pierwszym z wymienionych poziomów pomaga lesbijkom w *passingu*, w uchodzeniu za heteroseksualistki. Wpierw zadałam sobie pytanie: czy lesbijki chcą wtopienia w heteroseksualną większość (*passing as straight*)? Blok przeanalizowanych przeze mnie tekstów skłania do uznania, iż w wielkiej mierze chcą. Widzialność społeczną zmniejsza też brak medialnej reprezentacji – nie ma lesbijek-celebrytek, odwrotnie aniżeli w przypadku gejów czy transgenderystów m/f. Często heteroseksualne *fujoshi* nazywają siebie lesbijkami. Mnożę zatem pytania; dlaczego? bo mają fantazje o świecie homoseksualnym? Bo nie boją się z tej prostej przyczyny, iż lesbijkami nie są? Wedle Patricka W. Galbraitha raczej po to, by wyrazić głęboką „intymność z osobami tej samej płci” (Galbraith 2011: 214).

Intymność taka przynależy cieszącej się pośrednim, by nie powiedzieć: liminalnym, statusem *shōjo*. To – by użyć anachronicznego określenia, panienka, czyli dziewczyna, jeszcze-nie-kobieta, która dotąd nie wyszła z ram statusu córki zobligowanej wobec swoich rodziców. Prawdziwa kobieta to bowiem żona i matka, a *shōjo* to okres w życiu pomiędzy rozpoczęciem dojrzewania i ślubem – nigdziejszy kontekst konotował niedojrzałość takiej niezakotwiczonej społecznie osoby niezależnie od jej metrykalnego wieku. *Shōjo* jest terminem zapisywanym w *kanji*, o polu semantycznym częściowo pokrywającym się ze słowami: dziewczica, panienka z dobrego domu, posłuszna córka, uczennica (nie ma tu jednak mowy o synonimiczności). Ów zhipostazowany konstrukt skonceptualizowany ok. 1990 roku uwidocznił się szczególnie w czasach poprzedzających zaangażowanie Japonii w drugą wojnę światową¹⁴. Szersze możliwości ku temu, by (młoda) kobieta wkraczała w sferę publiczną (zarówno dosłownie, np. poprzez flaneryzm, jak i metaforycznie, w walce o swobody obywatelskie, w tym prawo wyborcze) spowodowały, że *shōjo* powiązano z konsumpcjonizmem. Rzeczywiście, do takiej partycypacji w – głównie miejskich – realiach niezbędne były pewne wolne środki finansowe, pozyskiwane od rodziny bądź samodzielnie zarabiane. Z upływem dekad w zależności od sytuacji *shōjo* przypisywano deprawację (np. Z powodu wyboru przez nią miejskiego stylu życia), doświadczenie lesbijskie czy brak doświadczenia heteroseksualnych (technicznie postrzegane dziewictwo, w najbardziej zaś życzeniowym wariacie: seksualne nieuświadomienie) (Robertson 1996/2005: 198, Aoyama 2005: 52-54). Konsumpcjonizm stawał się też coraz bardziej wpływowym aspektem statusu *shōjo*, szczególnie odkąd popularność zyskała w przeważającej mierze wizualna konwencja *kawaii* (czyli faworyzowanie i uznawanie za pożądane tego, co milusie, urocze, delikatne, bezbronne i zwykle infantylnie). *Shōjo* trudniej było postrzegać jako niezależną, a przynajmniej unie-

¹⁴ Chodzi tu o schyłkową epokę Taishō oraz wczesną Shōwa.

zależniącą się, niekonformistyczną *atarashi onna* (przedwojenną „nową kobietę”): stawała się kapryśną lolitką, której kokardy trzepotały jak skrzydła motyla przysiadającego na kwiecie (Aoyama 2005:54).

Współcześnie kobieca nieheteronormatywność jest wciąż problematyczna i wymykająca się kwalifikacjom. Co jest społecznym konformizmem, a co świadomie wybieranymi strategiami subwersywnymi, nieprzystającymi do wciąż nakładany na japońskie realia okcydentalny podział na L, G, B i T? Często biseksualność kobiet to nie wybór ani nie otwartość na relacje niedefiniujące genderowo zaangażowanych osób, tylko rezygnacja, zdanie się na okoliczności (Khor, Kamano 2008: 167). Ponadto warto wskazać na:

- współmieszkanie jako zwiększające widzialność;
- rodziny pochodzenia akceptujące wspólne życie stałej pary, ale nadal nalegające na małżeństwo;
- występowanie autohomofobii, i szeroki zakres zgody na normy społeczne;
- postrzeganie transgresywnych kobiet jako groźniejszych niż transgresywni mężczyźni.

Opisane trzy stopnie społecznego funkcjonowania lesbijek dają wyraz ewolucji, jakiej od czasu ukonstytuowania się przeszła figura lesbijki. W okresie przedwojennym mogła stanowić synonim niezależnej intelektualistki, japońskiej odpowiedniczki brytyjskiej Blue Stocking Society. Bywała widziana jako nieatrakcyjna, źle ubrana, ponura pedantka, jak też dandyska–estetyka należąca do *atarashii onna*, „nowych kobiet” mających odwagę, by zachowywać się równie swobodnie, jak mężczyzna – i niekiedy przyjmować męski wizerunek. Z kolei bohaterki wczesnej powieści Tanizakiego Jun'ichirō *Manji* (1928-1930/1994), kochanki Sonoko i Mitsuko, są w konwencjonalny sposób pięknymi kobietami i preferują zwyczajowe japońskie stroje. Zaproponowany trójpodział zdaje się być odpowiedzią na powojenną, nacechowaną homofobicznie erotyzację lesbinizmu, której *Manji* stanowi pewnego rodzaju zapowiedź. Powieść bowiem to ciąg zwierzeń Sonoko przed zaufanym przyjacielem, wielkim pisarzem, identyfikowalnym z samym Tanizakim.

Gwoli krytycznego uzupełnienia – jak wspomniałam, dla Zachodu reprezentatywne jest to, co jest dostępne. W interesującej mnie tematyce dominują np. nazwiska Yoshimoto Banany oraz Murakami Harukiego. Szczególnie chętnie komentowaną jest nieobszerna powieść *Kuchnia* (Yoshimoto 1988/2004), na kartach której wyraz znajdują liczne wskazane przeze mnie wcześniej trendy kulturowe. Główna bohaterka, Mikage, przeżywa fascynację matką swego przyjaciela, Yuichiego, transkobietą w przeszłości funkcjonującą jako ojciec Yuichiego, noszącą wówczas imię Miwa. Intrygująca niejednoznacznością postać Eriko niesie pewien ładunek dydaktyczny, przemycany w dialogach pary przyjaciół, później zaś w wypowiedziach samej Eriko. Zestawmy kilka cytatów. Na wątpliwość Mikage, czy matka Yuichiego realnie nosi imię Eriko, syn odpowiedział: „Skądże! *Naprawdę* ma na imię Yūji” (Yoshimoto 1988/2004: 16, wyróżnienie P.S.). „Ale zorientowałaś się? – mówił dalej, jakby na siłę powstrzymując się od śmiechu. – *Że jest mężczyzną?*” (tamże, 15, wyróżnienie P.S.).

Zastanawia podkreślanie „prawdziwości” pierwotnego statusu transgenderystki. Niewykluczone, iż to uzasadnione ze strony syna pamiętającego ojca, jednak biorąc pod uwagę strategię wzmacniającą i uznającą wybraną identyfikację należy wskazać, iż operacje uzgadniania płci zaczęto w Japonii wykonywać dopiero dekadę po publikacji *Kuchni* (Nagai 2012: 415), zaś fakt tego opóźnienia sprawił, iż wielu potencjalnie zainteresowanym osobom musiało przestać zależeć na pełnej tranzycji. Brak nam danych o Eriko. Yuichi mówi jedynie, iż poddała się ona operacji „twarzy i wszystkiego” (Yoshimoto 1988/2004: 17), i mimo ultrakobiecego wizerunku Mikage uporczywie dopatruje się w bohaterce śladów męskości „Ona, będąca jednocześnie *nim*, uśmiechnęła się. Był to nieśmiały uśmiech przypominający nowojorskich *gejów*, których widuje się w telewizji” (tamże, 21, wyróżnienie P.S.). Erika nie ma wątpliwości co do swojej przynależności genderowej, którą wszakże wyjaśnia niejako z zaświatów, w treści listu zostawionego synowi i odczytanego przezeń po jej tragicznej śmierci. „Staram się napisać ten list językiem mężczyzny, ale czuję się skrępowana i jakoś mi nie wychodzi [...] Myślałam, może gdzieś w środku jestem jeszcze mężczyzną, *prawdziwym sobą*, mimo że od dawna stałam się kobietą, a kobieta to tylko rola, którą gram. Lecz tak nie jest, ciałem i duszą jestem już kobietą” (49). Wyraźnie usiłuje wypełnić coś na kształt ojcowskiego obowiązku, wystosować „męskie” przesłanie, jednak staranie jest daremne. Przesłanie alternatywne, niewyrażone eksplicitnie, sprowadzić można do zachęty, by w sferze emocjonalności i intymności nie bać się irracjonalności (nietożsamej rzecz jasna z ignorancją), albowiem do sfery tej nie odnosi się do nakaz niepopadania w sprzeczności. Totalizujące i esencjalizujące sprzeczności nie mają racji bytu, ustępują stronniczości i cząstkowości.

Na tym nie kończy się potencjał powieści. Tytułowa kuchnia to przykład seksualizacji przestrzeni uprzednio nacechowanej raczej płciowo, aniżeli seksualnie. Udany związek Mikage i Yuichiego skupiony jest nie na sypialni, a kuchni, co stanowi formę dyskusji z normami genderowymi odsyłającymi kobietę właśnie tam. Mikage daleka jest od roli „matki gastronomicznej”, odwrotnie: poprzez gotowanie dokonuje emancypacji zawodowej. Erotyzacja może dotyczyć też seksualizowanie maszyn. Gwoli ilustracji¹⁵, w powieści *Sputnik Sweetheart* (Murakami 1999/2003) umieszczona jest scena, w której po niezbyt udanym zbliżeniu narratora, młodego nauczyciela, z przygodną partnerką, para ta toczy dialog o prowadzeniu samochodu w długiej podróży, co służy bohaterowi za pomoc, by przy drugim stosunku dać kobiecie lepszą satysfakcję. Kobieta metaforycznie objaśnia, z jakim kierowcą lepiej jechać: „[kierowca] [d]obry czy zły, zręczny czy niezręczny – to nieważne. Ważne, by umieć się skoncentrować. Zachować spokój, być wyczulonym na to, co się dzieje dokoła” (Murakami 1999/2003: 53). Czynię to odwołanie ze względu na ogromną światową popularność Murakamiego, bezzasadnie łączoną z przekonaniem, iż jego proza raczej odzwierciedla „prawdziwą japońskość”, aniżeli stanowi wyraz jednostkowej ekspresji artystycznej i fenomenowi medialnego. *Sputnik Sweetheart* jest w niniejszym kontekście o tyle istotną książką, iż Murakami opisał w niej perypetie wspomnianego młodego nauczyciela zakochanego bez wzajemności w darzącej go przyjaźnią i zaufaniem rówieśniczce, Sumire. Kobieta, a właściwie *shōjo*, przeżywa fascynację dystyngo-

¹⁵ Technologicznie ukierunkowane parafille, a przynajmniej fetysze są, jak się zdaje, nierzadkie, by wspomnieć też gigantyczne np. obsługiwane przez kobiety w strojach militarnych fem-bots, tańczące kabaretowo dla klientów restauracji (Waugh 2012). Niekiedy erotyzacja i seksualizacja ociera się o „błuźniercze” queerowe zawłaszczanie symboli narodowych. Niech przykładami tu będzie chryzantema (o 16 płatkach to herb cesarski i niekiedy używany jako narodowy) widziana jako odbyt chłopięcy (ściśnione płatki tego kwiatu przyniosły takie skojarzenie), czy słynna „fala Hokusai” (drzeworyt *Wielka fala w Kanagawa*) jako podległy, pasywny kochanek zalewany falą namiętności.

waną, znacznie od siebie starszą businesswoman o imieniu Miu. Zakochana w gruncie rzeczy Sumire również nie zyskuje wzajemności, a jedynie przyjaźń i zaufanie, a trójka postaci zaczyna wikłać się emocjonalnie w sposób skazujący na podsycanie tęsknot, marzeń, a niemogący dać spełnienia. Fabularnym uzasadnieniem tego stanu rzeczy jest traumatyczne, lecz przedstawione w konwencji onirycznej przeszłe doświadczenie Miu.

Prezentowany wywód celowo jest efemeryczny, by nie powiedzieć: chaotyczny. Formę taką wymusza określenie tematyki jako niepomiernie bogatej i różnorodnej, każącej dla każdego przykładu szukać kontrprzykładu, a nade wszystko swą dynamiką i rozproszeniem zniechęcającej do wysuwania wniosków. „O ile polityczne interwencje mniejszości tożsamościowych – w tym również tych, którzy dążą do substancjalizacji tożsamości lesbijskich, gejowskich i biseksualnych – mogą przyjmować adekwatnie opozycyjną formę, oferując dominującemu porządkowi uspokajająco symetryczny, choć odwrócony, obraz jego własnej, pozornie spójnej, tożsamości, teoria queer stoi w opozycji do każdej takiej opozycyjnej logiki, a jej właściwe zadanie stanowi niekończące się wywłaszczanie wszelkiej właściwości. Odmienność nie może nigdy ustanowić autentycznej, substancjalnej tożsamości, a jedynie strukturalną pozycję determinowaną przez imperatyw figuracji” (Edelman 2012: 701). W połączenie japońskich i zachodnich pojęć dotyczących osób LGBT i queerowych starałam się jednak zachować minimalną, niezbędną dla intersubiektywności przekazu koherencję. Umożliwiło to, jak ufam, wskazywanie na różnice i podobieństwa między tradycyjnymi polami znaczeń, mutacje znaczeń pod wpływem globalizacji i nowych mediów (dokonywanie kulturowej interpretacji), tworzenie sensownej, znaczącej, choć niestabilnej syntezy „tamtejszego” oraz globalnie dominującego zachodniego, por. Wilton 2004: 25).

Z jednej zatem strony w przywołanych przykładach używałam zrodzonych w świecie okcydentalnym określeń konotujących kategorie tożsamościowe, z drugiej starałam się pokazać, że w kontekście japońskim są one nierealizowane i nierealizowalne ze względu na okoliczności socjokulturowe. Import z angielszczyzny nie jest zapożyczeniem poprzez nałożenie gotowego słowa na japoński koncept bądź praktykę będącym najbliższym obcojęzycznym i obcokulturowym odpowiednikiem. Zauważalne jest pewne dążenie do przylegalności, homologiczności zestawu pojęciowego oferowanego przez zachodnią mechanikę substancjalizacji LGBT, jednak proliferacja jest na tyle daleko posunięta, że efekt można interpretować jako queerowy.

[1] W efekcie zespolenia, będącego zarazem starciem dwóch kontekstów (zachodniego z japońskim) wytwarzane są narracje seksualności queerowych. Nie powstają one, by stać się nowymi formami seksualności do dodania do aktualnych, a jeśli się tak dzieje, to z powodów niequeerowego, zwykle rynkowego przechwycenia, jednak dla osób współtworzących te narracje i tworzących siebie w nich to efekt niezależony z góry. Zdarza się jednak, że legitymizują go np. poprzez swoją medialną obecność (MacCormack 2009: 118). Nawet wtedy jednak widoczny jest pewien aspekt... by nie powiedzieć *pozytywny* i pozostać w obszarze negatywizmu queerowego, powiem: pożądany. To nie tylko opór wobec norm i dyrektyw społecznie obowiązujących, ale „kreatywna konstrukcja alternatywnych sposobów życia” (Halperin 1995: 81) i czynienie ich widocznymi.

[2] Biorąc elementy do wytwarzania [auto]narracji z porządku tradycyjnego i porządku zapożyczonego osoby, do których doświadczeń odnosiłam się w moich przykładach, dokonują deteryto-

rializacji w znaczeniu wysuniętym przez Patricię MacCormack: „zmieniają terytoria, w których powstają znaczenia określonych tożsamości” (MacCormack 2009: 120). Mówię o tożsamościach w sensie strategicznym, ale i preskryptywnym, narzuconym. To tożsamości bez esencji, w terminach Barthesa – japońskie znaki puste, tożsamości utkane z norm, np. językowych.

Bibliografia

- Abe, Hideko, 2004. *Lesbian Bar Talk in Shinjuku, Tokyo*. W: (red.) Okamoto, Shigeko i Janet S. Shibamoto Smith. *Japanese Language, Gender, and Ideology. Cultural Models and Real People*. Oxford – New York Oxford University Press, s. 205-221.
- - -. 2010. *Queer Japanese. Gender and Sexual Identities Through Linguistic Practices*, New York: Palgrave Macmillan.
- Aoyama, Tomoko. 2005. *Transgendering Shōjo Shōsetsu. Girls' Inter-text/sex-uality*. W: (red.) McLelland, Mark i Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan*. London – New York: Routledge, s. 49-64.
- - -. 2009. *Male Homosexuality as Treated by Japanese Women Writers*. W: (red.) McCormack, Gavan i Sugimoto, Yoshio. *The Japanese Trajectory: Modernization and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 186-204.
- Barthes, Roland. 1970/2004. *Imperium znaków*. Tłum. Adam Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Buckey, Sandra. 2000. *Sexing the Kitchen. Okoge and Other Tales of Contemporary Japan*. W: (red.) Patton, Cindy i Sánchez-Eppler, Benigno. *Queer Diasporas*, Durham – London: Durham University Press, s. 215-244.
- Buruma, Ian. 2000/2005. *Wstęp*. W: tegoż. *Misjonarz i libertyn. Eros i dyplomacja. Polityka na Wschodzie i Zachodzie*. Tłum. Piotr Rosne. Kraków: Universitas, s. 9-18.
- Butler, Judith. 1994/2011. *Sexual Traffic. Interview with Gayle Rubin*. W: *Devotions. A Gayle Rubin Reader*. London Durham: Duke University Press, s. 276-309.
- Calhoun, Cheshire. 1998. *Taking Seriously Dual Systems and Sex*. „Hypatia” Vol. 13, No. 1, s. 224-231.
- Chalmers, Sharon. 2002. *Emerging Lesbian Voices from Japan*. London – New York: Routledge.
- Cherry, Kittredge. 1987. *Womansword. What Japanese Words Say about Women*. Tokyo – New York: Kodansha International.
- Edelman, Lee. 2004. *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham – London: Duke University Press, s. 1-32. W języku polskim fragment: 2012. *Przyszłość to dziecinne mrzonki*. Tłum. Tomasz Sikora. W: (red.) Gajewska, Agnieszka. *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 675-711.
- Foucault, Michel. 1960/1999. *Przedmowa*. W: tegoż. *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 5-14.
- Fuss, Diane. 1989. *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*. New York – London: Routledge.
- Galbraith, Patrick W. 2011. *Fujoshi: Fantasy Play and Transgressive Intimacy among „Rotten Girls” in Contemporary Japan*. „Signs”, Vol. 37, No. 1, Autumn, s. 219-240.

- Giffney, Noreen i Michael O'Rourke. 2009. *Introducion. The 'q' Word*. W: (red.) Giffney, Noreen i O'Rourke, Michael. *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 1-13.
- Halberstam, Jack. 2012. *Gaga Feminism. Sex, Sender, and the End of Normal*. Boston: Beacon Press.
- Hale, Jacob. 1996. *Are Lesbians Women?* „Hypatia” Vol. 11, No. 2, s. 94-121.
- Halperin, David. 1995. *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.
- Iino, Yuriko 2007. *The Politics of „Disregarding”. Addressing Zainichi Issues Within the Lesbian Community in Japan*. „Journal of Lesbian Studies” Vol. 10, No. 3-4, s. 65-85.
- Ishida, Hitoshi, Mark McLelland, Murakami Takamori. 2005. *The Origins of „Queer Studies” in Postwar Japan*. W: (red.) McLelland, Mark i Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan*. London – New York: Routledge, 33-48.
- Jackson, Stevi, Liu Jieyu i Woo Juhyun. 2008. *Introduction. Reflections on Gender, Modernity and East Asian Sexualities*. W: Jackson, Stevi, Liu Jieyu i Woo Juhyun (red.). *East Asian Sexualities. Modernity, Gender and New Sexual Cultures*. London New York: Zed Books, 1-30.
- Jagose, Annemarie. 1996/2005. *Queer Theory. An Introducion*. New York: New York University Press.
- Khor, Diana i Saori Kamano. 2008. *'How Did You Two Meet?' Lesbian Partnerships in Present-day Japan*. W: (red.) Jackson, Stevi, Jieyu, Liu i Juhyun, Woo. *East Asian Sexualities. Modernity, Gender and New Sexual Cultures*. London New York: Zed Books, s. 161-177.
- Lunsing, Wim i Claire Marea. 2004. *Shifting Speakers: Negotiating Reference in Relation to Sexuality and Gender*. W: (red.) Okamoto, Shigeko i Shibamoto Smith, Janet S. *Japanese Language, Gender, and Ideology. Cultural Models and Real People*. Oxford: New York: Oxford University Press, s. 92-109.
- Lunsing, Wim. 2005. *The Politics of Okama and Onabe: Uses and Abuses of Terminology Regarding Homosexuality and Transgender*. W: (red.) McLelland, Mark i Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan*. London New York: Routledge, s. 81-95.
- MacCormack, Patricia. 2009. *Queer Posthumanism: Cyborgs, Animals, Monsters, Perverts*. W: (red.) Giffney, Noreen i O'Rourke, Michael. *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*. Farnham Burlington: Ashgate, s. 111-126.
- Majka, Rafał. 2008-2009. *Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce a polityka „queer”*. W: „Interalia” 3.
- McLelland, Mark. 2009. *The Role of the 'Tōjisha' in Current Debates about Sexual Minority Rights in Japan*. „Japanese Studies” Vol. 29, Issue 2, s. 193-207.
- Mitsuhashi, Junko. 2006. *The Transgender World in Contemporary Japan. The Male to Female Cross-dressers' Community in Shinjuku*. „Inter-Asia Cultural Studies” Vol. 7, No. 2, 202-227.
- Murakami, Fuminobu. 2005. *Postmodern, Feminist and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Culture. A Reading of Murakami Haruki, Yoshimoto Banana, Yoshimoto Takaaki and Karatani Kōjin*. Oxon New York: Routledge.
- Murakami, Harunki. 1999/2003. *Sputnik Sweetheart*. Tłum. (z ang.) Aldona Moźdzysłska. Warszawa: Muza.

- Nagai, Atsushi. 2012. *Editorial Comment to Status of Sex Reassignment Surgery for Gender Identity Disorder in Japan*. „International Journal of Urology” Vol. 19 Issue 5, s. 415.
- Owens, Craig. 1987/2003. *Outlaws: Gay Men in Feminism*. W: (red.) Jardine, Alice i Smith, Paul. *Men in Feminism*. London: Routledge, s. 219-232.
- Peichen, Wu. 2007. *Performing Gender along the Lesbian Continuum: The Politics of Sexual Identity in the Seitô Society*. W: (red.) Wieringa, Saskia E., Blackwood, Evelyn i Bhaiya, Abha. *Women's Sexualities and Masculinities in a Globalizing Asia*. New York: Palgrave Macmillan, s. 77-99.
- Raymo James M., Hyunjoon Park, Miho Iwasawa, Yanfei Zhou. 2014. *Single Motherhood, Living Arrangements, and Time With Children in Japan*. „Journal of Marriage and Family” Vol. 76, Issue 4, s. 843-861.
- Robertson, Jennifer. 1996/2005. *Yoshiya Nobuko: Out and Outspoken in Practice and Prose*. W: (red.) Robertson, Jennifer. *Same-Sex Cultures and Sexualities: An Anthropological Reader*. Maldon Oxford: Blackwell Publishing, s. 196-211.
- - -. 2000. *Dying to Tell: Sexuality and Suicide in Imperial Japan*. W: (red.) Patton, Cindy i Sánchez-Eppler, Benigno. *Queer Diasporas*. Durham London: Durham University Press, s. 217-241.
- Rubin, Gayle. 1975/2011. *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. W: Deviations. A Gayle Rubin Reader*. London Durham: Duke University Press, s. 33-65.
- Shimizu, Akiko. 2007. *Scandalous Equivocation a Note on the Politics of Queer Self-naming*. „Inter-Asia Cultural Studies” Vol. 8, No. 4, s. 503-516.
- Shirahase, Sawako i James Raymo. 2014. *Single Mothers and Poverty in Japan: The Role of Intergenerational Coresidence*. „Social Force” Vol. 93, Issue 1, s. 545-569.
- Sikora, Tomasz i Rafał Majka. 2012. *Teorie odmienne*. W: (red.) Gajewska, Agnieszka. *Teorie wyrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 577-582.
- Tanizaki, Jun'ichirō. 1928-1930/1994. *Quicksand (Manji)*. Tłum. Howard Hibbett. London: Random House.
- Thorn, Matthew. 2004. *Girls and Women Getting Out of Hand. The Pleasure and Politics of Japan's Amateur Comics Community*. W: (red.) Kelly, William W. *Fanning the Flames. Fans and Consumer Culture in Contemporary Japan*. Albany: State University of New York Press, s. 169-187.
- Wagh, Rob. 2012. *She's Electric: Japanese Robot Bar Tempts Customers with Giant, Scantily Clad Dancing Robots – Controlled by REAL Women*. „Mail Online” 24 lipca. <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2178136/Japanese-robot-bar-tempts-customers-creepy-fem-bots--controlled-actual-women.html#ixzz2THEJqHeo>; dostęp: 30.09.2013.
- Weseli, Agnieszka. 2010. *UFA to tao*. „Interalia” 5.
- Wieringa, Saskia E. 2007. *Silence, Sin, and the System: Women's Same-Sex Practices in Japan*. W: (red.) Wieringa, Saskia E., Blackwood, Evelyn i Bhaiya, Abha. *Women's Sexualities and Masculinities in a Globalizing Asia*. New York: Palgrave Macmillan, s. 23-45.

Wilton, Tamsin. 2004. *Sexual (Dis)Orientation. Gender, Sex, Desire and Self-fashioning*. New York: Palgrave Macmillan.

- - -. 2009. *All Foucault and No Knickers. Assessing Claims for a Queer-Political Erotics*. W: (red.) Giffney, Noreen i O'Rourke, Michael. *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 507-521.

Yoshimoto, Banana. 1988/2004. *Kuchnia*. Tłum. Anna Zielińska-Elliott. Warszawa: PIW.