



# Rozumienie i znaczenie honoru oraz *pudeur* w muzułmańskich społecznościach Maghrebu

Ewa Linek  <https://orcid.org/0000-0002-0253-0270>

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki  
Uniwersytet Łódzki  
e-mail: ewa.linek@uni.lodz.pl

## Abstract

### Understanding and Importance of Honour and *Pudeur* in Muslim Communities of the Maghreb

This article introduces the concepts of honour and *pudeur* in the Maghreb – an area whose culture was shaped mainly by three factors: the tribal traditions of the indigenous Berber people, the customs of the Arabs who arrived there in the seventh century, and Islam. Two complementary principles mentioned in the title are among the most important regulators of all aspects of the lives of traditional Maghreb communities: social, family, individual and personal. The author tries to define both concepts, which, despite their apparent obviousness, turns out to not be an easy task. She examines the reasons for their high position in the system of values of societies living in the western part of North Africa and the ubiquitous manifestations of their impact that are visible in, for example, local customs, rituals, social structure and the organisation of space. She also explores the selected, individual consequences of living under constant pressure from the community which controls the lives of its members.

**Keywords:** honour, *pudeur*, the Maghreb, masculinity, tribalism

**Słowa kluczowe:** honor, *pudeur*, Maghreb, męskość, plemienność

Honor jest istotnym elementem tradycyjnego systemu wartości społeczeństw zamieszkujących Maghreb<sup>1</sup> – zarówno arabskich, jak i berberskich. Pozycja, jaką

---

<sup>1</sup> Nazwa Maghreb (arab. *Al-Mağrib*, „zachód”) może być używana dwojako: w rozumieniu szerszym, i wówczas obejmuje obszar ciągnący się wzdłuż północnego wybrzeża Afryki od Sahary Zachodniej (niekiedy również uwzględnianej w obrębie pojęcia) aż do zachodniej granicy Egiptu, tj. Mauretanię, Maroko, Algierię, Tunezję i Libię. W niniejszym artykule Maghreb rozumiany jest zaś w równie

w nich zajmował, była dawniej także do pewnego stopnia podobna i u innych ludów zamieszkujących tereny wokół Morza Śródziemnego, co świadczy o przedmuzułmańskim pochodzeniu tego pojęcia oraz o jego ścisłym związku z plemienną strukturą ówczesnych społeczności – o czym poniżej.

Wyjaśnienie znaczenia tego pojęcia nie jest proste i wymaga zrozumienia wielu aspektów kultury tej części Afryki Północnej, z którymi honor wiąże się nierzadko subtelnie, choć jednocześnie nierozzerwalnie. To on często decyduje o konieczności podejmowania określonych działań i niemożności podejmowania innych, sytuujących się w obszarze tabu. Tradycyjnie honor stanowi zarówno właściwość każdego pojedynczego mężczyzny, jak i całej jego rodziny, gdyż z tą ostatnią mężczyzna czuje się nierozzerwalnie związany. Jego honor jest zatem określany również w ścisłej relacji do kobiet pozostających z nim w stosunku bliskiego pokrewieństwa i tym samym będących pod jego opieką<sup>2</sup>. Mężczyzna więc z jednej strony odpowiada za ochronę czci swoich żon, córek, matek, kuzynek przed agresją zarówno fizyczną, jak i werbalną<sup>3</sup>, z drugiej zaś ponosi konsekwencje ich działania, jeśli wykracza ono poza ustalone normy. Stąd u mężczyzn potrzeba nieustannej kontroli nad postępowaniem kobiet, ich relacjami z pozostałymi członkami wspólnoty i innych wspólnot, a także ich cielesnością i seksualnością. Potrzeba ta wypływa zarówno z głębokiego wewnętrznego przekonania jednostki, jak i z wywieranej nań presji grupowej, pod wpływem której jednostka interioryzuje zasady logiki honoru<sup>4</sup>.

Struktura, organizacja i warunki życia społeczności arabskich, zanim te pojawiły się w Afryce Północnej w VIII wieku oraz zamieszkujących tam rdzennych ludów berberskich były pod wieloma względami bardzo podobne. Jedne i drugie społeczeństwa składały się z plemion, pomiędzy którymi najczęściej panowała wzajemna wrogość wynikająca z trudnych warunków życia na zamieszkiwanych terenach i w konsekwencji z ograniczonej dostępności podstawowych dóbr zapewniających

---

powszechnie stosowanym znaczeniu węższym – nazwa odnosi się tutaj się jedynie do Maroka, Algierii i Tunezji.

<sup>2</sup> Joseph Chelhod wprost określa kobietę jako „byt, w którym krystalizuje się honor wspólnoty”. Por. J. Chelhod, *Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe*, „L’Homme” 1965, t. 5, nr 3–4, s. 3–4 („Etudes sur la parenté”), s. 172; Hassan Jamsheer z kolei zauważa, że „Zasadnicze znaczenie więzów pokrewieństwa dla społeczności plemiennnej sprawiało zmuszało jej członków do niezwykle starannego wyboru osoby, która miała stać się ich przyszłą żoną. W związku z tym ochrona kobiet była kwestią honoru, zaś szacunek dla nich – zwyczajową normą”. Por. H. Jamsheer, *Women in Islam: Tradition and Modernity*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 1995, nr 3, s. 43–51.

<sup>3</sup> Rahma Bourqia przytacza przykład skrajnego rozumienia zobowiązania do obrony honoru kobiet wobec obcych: „W świecie mężczyzn to kobiety stanowią przyczynę zyskania lub utraty honoru. Honor mężczyzny wymaga, by ten był nieustannie gotów do obrony swojej żony, siostry i matki przed fizyczną i werbalną agresją ze strony obcych. Prawdziwy mężczyzna nie zniósłby, gdyby ktoś wymienił głośno imię jego siostry czy matki podczas spotkania innych mężczyzn; uznałby to za wkroczenie w sferę swojej intymności, a tym samym – uchybienie wobec honoru”. R. Bourqia, *Habitat, femmes et l’honneur. Le cas de quelques quartiers populaires d’Oujda*, [w:] *Femmes, culture et société au Maghreb*, t. 1, R. Bourqia, M. Charrad, N. Gallagher (red.), wyd. 2, Casablanca 2000, s. 28.

<sup>4</sup> Proces teź interioryzacji trafnie charakteryzuje Hans-Peter Müller w swoim esej o Durkheimie, odnosząc się jego do koncepcji solidarności mechanicznej: „Im doskonalsza jest socjalizacja, tym wyższy jest stopień społecznego konformizmu i silniejsza jedność zasad moralnych jednostki oraz społeczności, w której ona żyje”. H.-P. Müller, *Société, morale et individualisme. La théorie morale d’Emile Durkheim*, „Trivium” 2013, nr 13. DOI: <https://doi.org/10.4000/trivium.4490> [dostęp: 1.06.2021].

przeżycie<sup>5</sup>. Pojedyncze jednostki miałyby w tych warunkach niewielkie szanse na przetrwanie, stąd tak wielki nacisk położono na wspólnotowość i wzajemną pomoc wewnątrz każdej grupy, a jednocześnie jej rywalizację z innymi grupami. Ostoją bezpieczeństwa była dla jednostek najbliższa rodzina<sup>6</sup>. Pojedyncze rodziny stanowiły podstawę koncentrycznie zorganizowanego społeczeństwa<sup>7</sup>, składając się następnie na większe wspólnoty – klany i plemiona, istniejące w oparciu o łączące je więzy krwi (te zaś mogły być faktyczne lub wyobrażone – przekonanie o pochodzeniu od wspólnego przodka, będące podstawą spójności każdego plemienia, było bowiem w zasadzie niemożliwe do zweryfikowania; w społeczeństwach tych nie istniały źródła pisane, a pamięć ludzka sięgała najdalej do 5 pokoleń wstecz<sup>8</sup>). Ponieważ zatem tożsamość Maghrebczyków w dużej mierze kształtowało poczucie przynależności do wspólnoty, zobowiązania wobec grupy były dla nich ważniejsze, niż indywidualne potrzeby.

W systemie etycznym tak zorganizowanych społeczeństw arabskich i berberskich honor był wartością centralną. Jak zauważa Pierre Bourdieu, system ów, jako zakorzeniony w strukturze mitycznej, był również w dużej mierze nieuświadomiony. Nie opierał się zatem na zbiorze określonych, skodyfikowanych zasad postępowania, lecz raczej na głębokim „poczuciu”, podzielanym przez wszystkich członków danej wspólnoty<sup>9</sup>. Poczucie to wpływa na wszelkie podejmowane przez nich działania:

w sposób, który w żadnym razie nie może zostać nazwany przymusem zewnętrznym. Honor **kieruje** (w podwójnym znaczeniu) myślami i praktykami tak jak działająca bez mechanicznego przymusu siła („to jest silniejsze od niego”), [...] jako pewien rodzaj logicznej konieczności („nie mógł postąpić inaczej, nie sprzeniewierzając się sobie”), która [...] nakazuje mężczyźnie przyjęcie jako nieuniknionych i zrozumiałych same przez się działań, przez innych postrzeganych jako niemożliwe lub nie do pomyślenia, od których jednak nie można się uwolnić ani też zbadać ich pochodzenia. To, co społeczne, stapia się bowiem w jedno z ciałem, funkcjonując jako amor fati – miłość przeznaczenia, jako cielesna dyspozycja do tego, aby zrealizować tożsamość ukonstytuowaną w społeczną esencję przekształconą w przeznaczenie [...]. **Męskość** rozumiana jako zdolność reprodukcyjna: seksualna i społeczna, ale też jako zdolność do walki i stosowania przemocy (szczególnie zemsty, odwetu) jest przede wszystkim **obciążeniem**<sup>10</sup>.

Trzeba jednakże podkreślić, że choć związek honoru z przemocą okazuje się najbardziej widoczny i spektakularny spośród wszystkich przejawów kierowania się logiką honorową, absolutnie nie należy go do niej redukować. Honor jest bowiem w życiu

<sup>5</sup> Por. A. Hourani, *Historia Arabów*, przeł. J. Danecki, Gdańsk 2002, s. 106; A. Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, London–New York 2008, s. 4.

<sup>6</sup> Por. S. Mackey, *Duma Beduinów*, przeł. A. Stoszowska-Coates, „Literatura” 1997, nr 4, s. 18–21.

<sup>7</sup> Struktura identyfikacji indywiduum w kulturze Maghrebu ma formę koncentryczną: jednostka najsilniej identyfikuje się z rodziną, następnie kolejno z dzielnicą (w przypadku społeczności miejskich), miastem/wsią, regionem, krajem, Maghrebem, wspólnotą Arabów. Por. H. Dhaoui, *L'individu archétypal au Maghreb*, [w:] *L'individu au Maghreb*, Colloque International de Carthage 1991, préface: M. Arkoun, Tunis 1993, s. 153; por. także: E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2010, s. 136 i n.

<sup>8</sup> Por. A. Hourani, *op. cit.*, s. 112.

<sup>9</sup> Por. P. Bourdieu, *Szkieł teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007, s. 54.

<sup>10</sup> P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopiciewicz, Warszawa 2004, s. 63–65 (podkr. oryg.).

członków społeczności obecny stale, regulując ich codzienne życie, nie zaś tylko w sytuacji konfliktu<sup>11</sup>.

W pierwotnym społeczeństwie plemiennym, pozbawionym centralnej władzy oraz odgórnie narzuconej organizacji (ta bowiem pojawiła się w pewnym stopniu dopiero wraz z islamem, który dopiero w VII w. wprowadził nowy, transcendentnie ufundowany porządek wartości), system etyczny oparty na honorze funkcjonował niezwykle skutecznie, służąc zachowaniu równowagi pomiędzy poszczególnymi grupami, a także wewnętrznej spójności każdej z nich<sup>12</sup>. Skoro bowiem etyka honoru była etyką zemsty, zaś za działania pojedynczych osób odpowiadały całe grupy – tym samym lojalność wobec rodziny, rodu, klanu ograniczała samowolę jednostek. Mimo swojej skuteczności kodeks honorowy jako system etyczny nie był jednak wolny od wad. Najważniejszą spośród nich było to, że wywodząca się z niego etyka, przedkładająca lojalność wobec własnej grupy nad wszelkie inne wartości, siłą rzeczy musiała być skrajnie relatywistyczna<sup>13</sup>.

## Próba definicji

Będąc elementem nieuświadomionego kodeksu postępowania, honor wymyka się związanej definicji i wymaga raczej uwzględniającego jego wieloaspektowość opisu. Tę złożoność i nieuchwytność podkreśla Ahmed Abou-Zeid, który w swym eseju o beduinach z obszaru Egiptu – tekście będącym niezwykle wnikliwą i staranną próbą określenia istoty honoru i wstydu – pisze:

Spśród wszystkich wartości wyznawanych przez beduinów z Pustyni Zachodniej w Egipcie „honor” i „wstyd” są najbardziej niejasne, skomplikowane i najtrudniejsze do uchwycenia i analizy. Obu tych słów używa się na co dzień bardzo swobodnie, odnosząc je do szerokiego wachlarza rozmaitych zachowań. Mężczyznę uważa się za „mającego honor”, gdy ten wykazuje się uczciwością w kontakcie z innymi, gdy spełnia dane obietnice i dotrzymuje słowa,

<sup>11</sup> Por. np. M.-L. Gélard, H. Claudot-Hawad, *Honneur*, [w:] *Encyclopédie berbère*, 23, Aix-en-Provence 2000, s. 3489–3503. Wśród sytuacji, w których logika honoru dyktuje sposób postępowania i narzuca członkom wspólnoty określone rytuały, badacze wymieniają m.in. ślub (ostentacyjne manifestowanie stopnia zamożności uczestniczących w nim rodzin ugruntowuje ich honor), relacje sąsiedzkie czy spotkania przedstawicieli różnych płci. Jest też honor ściśle powiązany z gościnnością – pogwałcenie jej zasad przynieść może uszczerbek na honorze zarówno gospodarza (gdyby ten okazał się nie dość wielkoduszny), jak i gościa (w przypadku nadużycia gościnności). Por. M. Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans: Rites, mystique et civilisation*, Paris 1995, s. 204.

<sup>12</sup> Por. R.R. Andersen, R.F. Seibert, J.G. Wagner, *Politics and Change in the Middle East: Sources of Conflict and Accommodation*, New Jersey 2007, s. 14.

<sup>13</sup> Por. *ibidem*, s. 15. Nie inaczej było np. wśród plemion zamieszkujących Półwysep Arabski, które w VII w. zaniósł islam do Północnej Afryki – pisze o tym Abdullah Saeed: „Zarówno beduini, jak i mieszkańcy miast podlegali prawnym kodeksom plemiennym, w których wysoko cenionymi wartościami były odwaga, cierpliwość w obliczu przeciwności, szczodrość, gościnność, gotowość do obrony honoru klanu lub plemienia i do zemsty za doznane krzywdy. Wadą tego systemu było to, że nie występowało w nim pojęcie powszechnej troski o inne istoty ludzkie. Odwaga i altruizm jednostek cenione były jedynie wówczas, gdy działały na korzyść ich plemion. Wspieranie współplemieńców zawsze stanowiło czyn szlachetny, niezależnie od tego, czy ci postępowali słusznie, czy też nie”. Por. A. Saeed, *op. cit.*, s. 3–4.

jeśli sprzeciwia się niesprawiedliwości i odmawia podporządkowania się jakiegokolwiek formie ucisku, oraz gdy prezentuje wystarczający zapał i gotowość do obrony interesów własnych, jak również interesów swoich krewnych i sąsiadów<sup>14</sup>.

Autor dodaje też: „[...] honor mężczyzny jest w znacznym stopniu determinowany przez jego własne zachowanie oraz przez zachowanie członków tej samej grupy, w szczególności krewnych ze strony ojca”<sup>15</sup>.

Jak zauważa Julian Pitt-Rivers – jeden z prekursorów badań nad honorem w antropologii, pojęcie honoru należy zawsze definiować w odniesieniu do konkretnego kontekstu społecznego, kulturowego i historycznego. Badacz proponuje jednak pewną ogólną ramę dla możliwych szczegółowych definicji: „Honor to wartość, jaką jednostka ma w swoich własnych oczach, lecz także w oczach społeczeństwa. Honor sprawia, że czuje się wartościowa, jest powodem do dumy, jednocześnie zaś przynosi jej uznanie w oczach społeczeństwa, które daje jej do tej dumy prawo”<sup>16</sup>.

Nieco światła na sposób, w jaki należy rozumieć pojęcie honoru, rzuca John K. Campbell w swoim opisie wędrownych, pasterskich społeczności Karakaczanów, zamieszkujących tereny Grecji. Analizując ich system wartości, określa honor jako fundament społecznego szacunku wobec jednostki, tożsamy ze szlachetnością i prawością<sup>17</sup>. Zarówno u Karakaczanów, jak i wśród społeczności maghrebskich honor jednostek, rodzin czy plemion ściśle łączy się z krwią. W sensie dosłownym wspólna krew stanowi tutaj czynnik decydujący o przynależności jednostek do danej grupy, a na poziomie symbolicznym uosabia indywidualną siłę, kojarzona bywa z odwagą, dumą i w konsekwencji – zdolnością do obrony reputacji grupy<sup>18</sup>. Honor nadaje w oczach społeczności wartość zarówno jednostce, jak i grupie, do której ten na mocy więzów krwi przynależy. Aby go mieć, konieczne jest spełnienie określonych warunków – między innymi postępowania i zachowywania się w sposób, jaki w społeczności przyjęty jest za właściwy, oraz reprezentowania cech świadczących o męskości: siły, zręczności, zdolności do walki i obrony, zdecydowania, etc.<sup>19</sup>

Raymond Jamous, francuski badacz tradycyjnych społeczności zamieszkujących położone w północnej części Maroka góry Rif, opisuje honor jako pewną cnotę, „siłę”, jakość, wartość związaną z grupą albo z konkretną jednostką. Nieuchwytny jako pojedyncza „substancja”, możliwy jest do określenia na podstawie jej oznak zewnętrznych. Te zaś sytuują się na dwóch poziomach: posiadania „obszarów wyłączności” oraz udziału w praktykowaniu przemocy. Pozwalają odróżnić od siebie tych, którzy mają honor, tych, którzy mogą go mieć, oraz tych, którzy nie będą go

<sup>14</sup> A. Abou-Zeid, *Honour and Shame among the Bedouins of Egypt*, [w:] *Honour and Shame*, J.G. Peristiany (red.), London 1965, s. 245.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> J. Pitt-Rivers, *Honor and Social Status*, [w:] *Honour and Shame...*, *op. cit.*, s. 21.

<sup>17</sup> J.K. Campbell, *Honour and the Devil*, [w:] *Honour and Shame...*, *op. cit.*, s. 141–143. Jako „szlachetność i prawość” tłumaczę tutaj użyte przez Campbella w oryginalnym tekście słowo *integrity*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 151–152.

mieli nigdy<sup>20</sup>. Jako „obszary wyłączności” badacz wymienia cztery elementy, których posiadanie i stała ochrona w mentalności maghrebijskiej ściśle łączą się z honorem zarówno jednostek, jak i całych grup. Są to: **terytorium**, czyli obszar, na którym dana grupa rządzi w sposób bezwzględny i zobowiązana jest do nieustannej ochrony jego integralności, **dom**, który grupa (rodzina) zamieszkuje, **ziemia**, czyli teren stanowiący jej bezpośrednią własność, wydzielony w obrębie terytorium należącego do większej grupy<sup>21</sup>, oraz przynależące do danej grupy **kobiety**. Ochrona tych ostatnich ma na celu zabezpieczenie czystości rodu (z tej samej potrzeby wywodzi się również wciąż niezwykle silnie obecny w kulturach berberskiej i arabskiej nacisk na konieczność zachowania dziewictwa aż do zamążpójścia<sup>22</sup>). W tradycyjnej, kolektywnej świadomości kobiety nie są bowiem bytami ani odpowiedzialnymi, ani w pełni dorosłymi, co niesie ze sobą dwa rodzaje konsekwencji: po pierwsze, jako takie okazują się nieustannie narażone na ataki ze strony innych członków grupy nienależących do ich rodziny, po drugie zaś – uważane są za niezdolne do opanowania emocji, popędów (także popędu seksualnego) i świadomego kierowania swoim postępowaniem. Z tych powodów powinny przebywać pod stałą opieką męskich członków rodu (często nawet bardzo młodych), zaś ich obecność poza domostwem należy zredukować do koniecznego minimum lub zupełnie wykluczyć.

Ponieważ honor domaga się nieustannego potwierdzenia w działaniu, w jego zasady wpisuje się również z założenia ofensywna postawa wobec członków obcych plemion. Nie wystarczy więc bronić swoich dóbr; warunkiem zapewnienia sobie (lub swojej grupie) poważania u innych jest atakowanie innych grup i rzucanie im wyzwania<sup>23</sup>. Wyzywanie przeciwników posiada cechy swoistej „wymiany honorowej”, gdyż wymaga uprzedniego uznania tego, kogo się wyzywa, za równego sobie honorem<sup>24</sup>. Obrona honoru wymaga także często, by wobec zabójstwa członka jednej grupy ta pozbawiła życia nie jednego, lecz kilku członków grupy przeciwnej. W ten sposób spirala przemocy zatacza coraz szerszy krąg, w przypadkach skrajnych

<sup>20</sup> R. Jamous, *Honneur et baraka. Les structure sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge–New York–Melbourne–Paris 1981, s. 65. Jako „obszary wyłączności” tłumaczę w tym miejscu zastosowane przez Raymonda Jamousa pojęcie *domaines d’interdit*, które trudno dosłownie przełożyć na język polski. Pojęcie obszarów wyłączności wydaje mi się najbliższe intencji badacza.

<sup>21</sup> Por. M. Chebel, *L’esprit de sérail: Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*, Paris 1988, s. 196.

<sup>22</sup> Por. E. Górecka, *Znaczenie honoru kobiety w opinii współczesnego społeczeństwa jordańskiego*, Łódź 2009, s. 19; E. Machut-Mendecka, *Mężczyźni o migdałowych oczach*, [w:] *Islam a terroryzm*, A. Parzymies (red.), Warszawa 2003, s. 110.

<sup>23</sup> Por. R. Jamous, *op. cit.*, s. 67. Abdullah Saeed, pisząc o powszechnej wśród ludów arabskich tendencji do najeżdżania jednych plemion przez inne, tłumaczy ją koniecznością w obliczu surowych warunków życia i walki o zasoby: „Najazdy plemienne były powszechnym elementem życia w regionie. Były niezbędne dla gospodarki regionu, ponieważ zasoby były niezwykle ograniczone. Większość beduinów żyła w ekstremalnych warunkach, z niewielką ilością pożywienia i dochodów pochodzących z wypasu owiec i kóz. W trudnych czasach często nie było innego wyjścia, jak napadać na osiedla w celu zdobycia żywego inwentarza lub niewolników. Starano się nikogo nie zabijać, ponieważ prowadziłyby to do krwawej waśni, która trwałaby przez pokolenia i byłaby niezwykle kosztowna dla plemienia. Takie najazdy i potyczki były usankcjonowaną częścią surowej rzeczywistości VI wieku n.e.”. Por. A. Saeed, *op. cit.*, s. 5–10.

<sup>24</sup> Por. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki...*, *op. cit.*, s. 27.

doprowadzając do eksterminacji jednej ze zwaśnionych grup. Często jedynym ratunkiem przed całkowitą zagładą okazuje się definitywne opuszczenie przez grupę danego terytorium<sup>25</sup>.

## Męskość

Z nadrzędną pozycją honoru w systemie wartości dawnych Arabów i Berberów wiązał się specyficzny zestaw cech, które zobowiązany był posiadać każdy maghrebski mężczyzna chcący cieszyć się poważaniem w oczach innych (zarówno członków własnej grupy, jak i grup z nią rywalizujących). Zdaniem Pierre'a Bourdieu męskość (fr. *virilité*, ang. *manliness*) jako przymiot jednostki z jednej strony sprowadza się do faktu posiadania honoru oraz zdolności do jego zachowania, z drugiej zaś pozostaje w nierozzerwalnym związku z męskością biologiczną, czyli zdolnością do dokonania defloracji i płodzenia męskiego potomstwa. Oznacza to – konkluduje badacz – że wokół fallusa, rozumianego metaforycznie i bardzo rzadko nazywanego wprost, skupione są kolektywne fantazmaty mocy płodzenia<sup>26</sup>. Mężczyzna, co podkreśla Bourdieu, aby w pełni zasłużyć na to miano i spełnić wiążące się z nim oczekiwania wspólnoty, powinien się również cechować odwagą, siłą i tężyzną fizyczną; przekonanie to wpaja się młodym maghrebskim chłopcom od wczesnego dzieciństwa<sup>27</sup>.

Innymi cechami przypisywanymi w Maghrebie mężczyznom mającym honor są: rozsądek, cierpliwość, godność, wytrwałość w dążeniu do celu oraz pracowitość, szczodrość, obowiązkowość, dbałość o dobre imię wspólnoty<sup>28</sup>. Ich przeciwieństwo stanowią cechy tradycyjnie przypisywane kobietom, takie jak płacz, lęk, tchórzostwo czy nieśmiałość, a także nieokazywanie szacunku osobom, które nań zasługują,

<sup>25</sup> R. Jamous, *op. cit.*, s. 82. Źródłem zwyczaju mordowania tej samej lub większej liczby członków grupy, która pierwsza zadała taki cios, jest konieczność liczebnego osłabienia wroga; w pierwotnych, pustynnych warunkach, w których rodził się system wartości oparty na honorze, często jedynie wzajemne osłabianie się grup mogło zapewnić którejs z nich przetrwanie. Por. S. Mackey, *op. cit.*, s. 18–21. Zasadę tę odnajdujemy także w berberskim kodeksie honorowym, który ponadto przewidywał również inne sposoby zadośćuczynienia poszkodowanej grupie (np. „wypożyczenie” jej kobiet z grupy przeciwnej na pewien czas po to, by mogły one w obrębie grupy poszkodowanej wydać na świat męskich potomków i tym samym uzupełnić jej liczebność). Por. D. Jacques-Meunié, *Le prix du sang chez les Berbere de l'Atlas*, Paris 1964, s. 10–11.

<sup>26</sup> P. Bourdieu, *Męska dominacja...*, *op. cit.*, s. 19–21. Skoro o męskości stanowi sprawność seksualna, każdy maghrebski mężczyzna stara się zachować ją jak najdłużej; stąd popularne jest spożywanie określonych potraw, np. jąder baranich oraz przypraw, podnoszących sprawność seksualną; por. M. Chebel, *L'esprit...*, *op. cit.*, s. 199.

<sup>27</sup> Por. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki...*, *op. cit.*, s. 53.

<sup>28</sup> Pełniejszą listę pożądaných atrybutów znaleźć można np. u Mokhtara El Harrasa. Zob. M. El Harras, *Feminité et masculinité dans la société rurale marocaine. Le cas d'Anjra*, [w:] *Femmes, culture et société au Maghreb*, R. Bourqia, M. Charrad, N. Gallagher (red.), t. 1, wyd. 2, Casablanca 2000, s. 39–40. Por. także: E. Linek, *Poszukiwanie tożsamości we współczesnym kinie maghrebijskim. Przekształcenia porządku i pudeur jako konstytutywnych dla tożsamości jednostki w Maghrebie*, niepublikowana praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. M.M. Dziekana, Łódź 2010, s. 64 i n.

na przykład rodzicom<sup>29</sup>. Do cech wyróżniających tych, którzy mają honor, należą również stanowczość, brutalność, niekiedy też inteligencja; za nimi idą religijność, wiedza, zdolności i uczciwość. Uznanie mężczyzny przez społeczność za tego, który zasługuje na to miano, i tym samym obdarzenie go szacunkiem, dokonuje się często na podstawie jego stosunku do kobiet, wobec których nie wolno mu okazywać słabości. Co więcej, ocena ta dokonywana jest głównie przez męską część społeczności, kobiety bowiem zobowiązane są tak czy inaczej szanować każdego mężczyznę ze względu na samą jego płęć<sup>30</sup>. Marokańska socjolog Rahma Bourqia odróżnia jednak prestiż i szacunek, jakimi mężczyzna może cieszyć się na przykład w związku z posiadaniem majątkiem czy pozycją we wspólnocie, od honoru *sensu stricto*, który sytuuje się głównie w sferze symbolicznej<sup>31</sup>. O tym ostatnim decydują określone cechy jednostkowe, które powinien posiadać prawdziwy mężczyzna i które czynią go zawsze gotowym do obrony czci rodziny i grupy. Badaczka podkreśla, że należące do dialektu maghrebskiego słowo *radżal*, ‘mężczyzna’, konotuje zarówno „męskość”, jak i „honor”; pozostaje tu więc w zgodzie z tezą Bourdieu o nierozdzielności zakresów semantycznych obydwu pojęć<sup>32</sup>. Wśród pozostałych wyznaczników honoru wymienić można cechy danego rodu – trwałość i stabilność, jego długą historię i liczbę męskich potomków w jego obrębie<sup>33</sup>.

Ponieważ w tradycyjnym społeczeństwie maghrebskim życie jednostek poddane jest nieustannej obserwacji otoczenia, honor staje się przede wszystkim elementem czegoś, co Pierre Bourdieu nazywa „życiem wobec innych”<sup>34</sup>. Jak zauważa, tradycyjna społeczność nie zna innego kodeksu, niż kodeks honoru, zgodnie z którym każda wina – zbrodnia, zniewaga czy niewierność – nieść powinna za sobą surową karę. Nie zna też trybunału innego niż opinia publiczna. Członkowie danej społeczności sami wyznaczają sprawiedliwość zgodnie z wewnętrznym, wspólnym kodeksem, bez pośrednictwa władzy zewnętrznej i zwierzchniej. Wspólnota jest sądem i organem wykonującym wyroki, jej opinia zaś stanowi odpowiednik prawa<sup>35</sup>. Honor jednostek zatem opiera się i może zaistnieć jedynie w ich relacji do danej zbiorowości

<sup>29</sup> Por. C. Lisón Tolosana, *The Ever-Changing Faces of Honour*, [w:] *Anthropologie de la Méditerranée*, D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (red.), Paris 2001, s. 135.

<sup>30</sup> Por. A. Serhane, *Le sillon de la misogynie. Le cas de Zhor*, [w:] *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée: Du mythe à la réalité*, A. Dorée-Audibert, S. Khodja (red.), Paris 1998, s. 28–29; M. El Harras, *op. cit.*, s. 40.

<sup>31</sup> R. Bourqia, *op. cit.*, s. 27.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Por. E. Górecka, *op. cit.*, s. 19–20.

<sup>34</sup> Por. P. Bourdieu, *Szkieł teorii praktyki...*, *op. cit.*, s. 38. Wspomniane przez Bourdieu „życie wobec innych” stanowi ogromną część codzienności społeczeństw maghrebskich i obejmuje także takie jej przejawy, jak gościnność, wydawanie wystawnych przyjęć z okazji uroczystości rodzinnych (ślub, obżęzanie), w których nierzadko uczestniczą wszyscy członkowie danej społeczności (por. *ibidem*, s. 41). Hadj-Moussa uznaje takie wystawne przyjęcia za formę potlacz, podkreślając element rywalizacji pomiędzy rodzinami czy klanami. Por. R. Hadj-Moussa, *Le corps, l'histoire, le territoire: Les rapports de genre dans le cinéma algérien*, Montréal-Paris 1994, s. 37.

<sup>35</sup> P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris 1980, s. 23.



oraz stanowi o sposobie postrzegania jednostek – a w naturalnej konsekwencji także ich rodzin, klanów czy plemion – przez ogół społeczności<sup>36</sup>.

Innym elementem dbałości o honor okazuje się jest męska dominacja. Mężczyzna nie może zostać posądzony o to, że został zdominowany przez kobietę – w relacjach z płcią przeciwną to on powinien być podmiotem działającym i posiadającym inicjatywę.

## Pudeur

Honor, właściwość przypisywana mężczyznom, znajduje swój odpowiednik w sferze kobiecej – we francuskojęzycznej literaturze przedmiotu okreśłany mianem *pudeur*, w źródłach anglojęzycznych – po prostu *shame*. W języku polskim nie sposób znaleźć terminu o identycznym zakresie znaczeniowym. Francuski słownik *Le Petit Robert* definiuje *pudeur* jako ‘uczucie wstydu, zażenowania pojawiające się u kogoś podczas wykonywania czynności związanych ze sferą seksualną lub nagością, podczas myślenia o nich lub patrzenia na nie; stałą tendencją do odczuwania tego uczucia’. Jako wyrazy bliskoznaczne wymieniono między innymi *délicatesse* (‘delikatność’), *décence* (‘przyzwoitość’), *discretion* (‘dyskrecję’), *modestie* (‘skromność’)<sup>37</sup>. W dialekcie maghrebskim używa się ponadto terminu *haszma*, oznaczającego jednocześnie ‘wstyd’, ‘skromność’ i ‘rezerwę’<sup>38</sup>. *Haszma* wyraża najważniejszą zasadę, której powinna być podporządkowana postawa kobiet, i której źródłem, podobnie, jak w przypadku honoru, jest sfera symboliczna, a ściślej funkcjonujący w kolektywnej świadomości ideał kobiecości<sup>39</sup>. Ponieważ jednak w kulturze Maghrebu kobietę uważa się za istotę, której nie sposób oddzielić od jej własnej seksualności<sup>40</sup> – wśród możliwych znaczeń pojęcia *haszma* na plan pierwszy wysuwa się jego odczytanie w kontekście seksualnym. Kobieca cielesność stanowi tabu, wymagając

<sup>36</sup> Por. P. Bourdieu, *Męska dominacja...*, *op. cit.*, s. 66. Stąd także wywodzi się znaczenie gościnnosci, niezwykle ważnej w systemie wartości społeczeństw arabskich. Właściwie każda sytuacja, w której mężczyzna i jego rodzina poddawani są obserwacji ze strony innych – a dzieje się tak zawsze, gdy gość lub goście, na przykład zapraszani z okazji uroczystości rodzinnych, przekraczają próg domostwa – może stać się okazją do utraty lub nadwerżenia honoru; z tego właśnie względu należy zadbać o to, aby gościom nie zagroziło najmniejsze uchybienie. Por. *ibidem*, s. 26.

<sup>37</sup> Por. *Le Petit Robert Dictionnaire de la langue française*, Paris 1994, s. 1819.

<sup>38</sup> Por. R. Toualbi, *Mère et fille à l'épreuve de la norme familiale*, [w:] *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée: Du mythe à la réalité*, A. Dorée-Audibert, S. Khodja (red.), Paris 1998, s. 88.

<sup>39</sup> Por. *ibidem*.

<sup>40</sup> W kulturze muzułmańskiej upowszechnił się pogląd, że to kobiety odpowiedzialne są za zachowania seksualne i odruchy mężczyzn; to one zatem mają moc powściągnięcia lub rozbudzenia męskiego popędu seksualnego. Uważa się, że kobieca seksualność, moc wywoływania pożądania jest tak ogromna, że mężczyzna często okazuje się „bezbronny w obliczu kobiecego ciała”. Por. R. Hadj-Moussa, *op. cit.*, s. 30–33). W świecie arabskim pogląd ten w istocie stał się podstawą segregacji płciowej. Por. E. Górecka, *op. cit.*, s. 27; R. Patai, *The Arab Mind*, New York 1983, s. 33. Islam nie potępia rozkoszy ciała jako takich, lecz są one dozwolone jedynie w relacjach małżeńskich. Por. M.M. Dziekan, *Ciało i seks w kulturze islamu*, [w:] *W kręgu świata arabsko-muzułmańskiego*, A. Barska, K. Minkner (red.), Opole 2005, s. 113–124.

jednocześnie ścisłej kontroli. To *haszma* zatem okazuje się tym, co nakłada na kobiety bezwzględny obowiązek zakrywania przed wzrokiem mężczyzn partii ciała uznanych za wstydlive, za „seksualnie sugestywne”<sup>41</sup>. Pojęcie to może także być tożsame ze wstydem, uczuciem zawstydzenia (*ajb*) lub oznaczać „lęk i poczucie winy z powodu uchybienia lub splamienia honoru”<sup>42</sup>. Vanessa Maher, autorka niezwykle wnikliwej analizy zagadnienia *pudeur*, podkreśla dwojakie znaczenie tego terminu: z jednej strony oznacza on rodzaj niesławy, jaki przynosi jednostce czy grupie zachowanie niezgodne ze społecznymi normami, z drugiej zaś stanowi określenie uczucia, jakie kobieta powinna żywić wobec siebie samej i własnego ciała, a które to uczucie wynikać ma z „naturalnego poczucia podrzędności”<sup>43</sup>.

Choć *pudeur* odnosi się w dużym stopniu do sfery seksualnej, w istocie reguluje cały szereg zachowań związanych ze swoiście rozumianą godnością istoty ludzkiej. Godność ta w arabsko-muzułmańskim kręgu kulturowym chroniona jest przez rozbudowany system zakazów i ograniczeń obejmujący wiele obszarów ludzkiego życia. Bliższa analiza pojęcia pokazuje, że ograniczenia te nakładane są na obie płcie, choć w większym stopniu dotyczą kobiet.

Bourdieu zauważa, że honor kobiet, inaczej niż w przypadku mężczyzn, „może podlegać jedynie obronie lub utracie (jest bowiem wiązany z wartością dziewictwa i wierności)”<sup>44</sup>. W istocie okazuje się honorem mężczyzn z grupy (rodziny, plemienia, klanu), do której dana kobieta przynależy. Kobiety nie mogą zatem brać aktywnego udziału w „grach o honor”, są z nich *a priori* wykluczone<sup>45</sup>. Ewa Górecka charakteryzuje tę sytuację następująco:

Mężczyzna jest tym, który od zawsze bronił honoru, podczas gdy kobieta była i wciąż jest do pewnego stopnia stroną bierną [...]. Owa dwoistość wzmacnia zaś dwoistość ideałów płci: im bardziej mężczyźni widzą się w roli obrońców, tym bardziej kobiety muszą być widziane jako potrzebujące takiej protekcji<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> W okresie średniowiecza wśród uczonych muzułmańskich rozpowszechnił się pogląd mówiący, że całe ciało kobiety podpada pod kategorię *aura*, które to pojęcie tłumaczy się jako „zewnętrzne narządy płciowe”, dlatego uznano, że powinno pozostawać w pełni zakryte. Por. E. Górecka, *op. cit.*, s. 27; por. także: R. Toualbi, *op. cit.*, s. 88.

<sup>42</sup> Por. L. de Premare, *La mère et la femme dans la société familiale traditionnelle au Maghreb*, „Bull de Psycho” 1975, nr XXVIII, 314, s. 295, za: R. Toualbi, *op. cit.*, s. 88–89.

<sup>43</sup> Por. V. Maher, *How do you Translate Pudeur? From Table Manners to Eugenics*, [w:] *Anthropologie de la Méditerranée*, D. Albera, A. Blok, Ch. Bromberger (red.), Paris 2001, s. 158.

<sup>44</sup> Por. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki...*, *op. cit.*, s. 50.

<sup>45</sup> P. Bourdieu, *Męska dominacja...*, *op. cit.*, s. 63, 65.

<sup>46</sup> E. Górecka, *op. cit.*, s. 20. Konsekwencje postrzegania kobiet w opisany sposób Ewa Górecka przybliżyła, cytując w tym samym passusie Kitty Warnock: „Nieustanna czujność odnośnie do dziewictwa i czystości wygenerowała obsesję i strach dotyczące siły kobiecej seksualności. Był to zaś niewielki krok od wysunięcia tezy, że kobiecie nie należy ufać, jeśli chodzi o uporanie się z własną seksualnością, do przekonania, że to kobiety są odpowiedzialne za wszelkiego rodzaju pogwałcenie zasad seksualnych zachowań. To ofiarę zaczęto obwiniać w przypadku gwałtu, a kobieta podejrzewana o niedozwolone kontakty seksualne mogła zostać poświęcona dla ochrony dobrego imienia swojej rodziny”. por. K. Warnock, *Land before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories*, Basingstoke–London 1990, s. 24, cyt. za: E. Górecka, *op. cit.*, s. 20.

Nieustanna więc presja ideologiczna, by kobiety pozostały słabymi, bezsilnymi, zależnymi istotami, sprawia, że są one postrzegane jako bezbronne, mniej inteligentne, dające się ponieść emocjom, łatwo tracące kontrolę nad sobą, amoralne, niezdolne do obrony honoru własnego i honoru swojej rodziny, a także nieumiejące radzić sobie z surowością i złożonością świata zewnętrznego. Zasady kobiecej moralności sprządzają się zatem głównie do zakazów.

Wspomniana już Vanessa Maher wykazuje dodatkowo ściśle regulatywny charakter zasady *pudeur*. W świetle dokonanej przez badaczkę analizy rola, jaką odgrywa *pudeur* w kontrolowaniu zachowań przedstawicieli obu płci, a co za tym idzie – ustanawianiu i podtrzymywaniu społecznych podziałów i hierarchii, wydaje się jednym z najważniejszych aspektów tego zjawiska<sup>47</sup>. *Pudeur* wytwarza zatem rozbudowany system zachowań, nakładany na jednostki w hierarchicznie zorganizowanym społeczeństwie; dlatego uważana jest także za nieodzowny element dobrego wychowania. Kobiety mają obowiązek zachowywać się godnie i nie uchybić w niczym honorowi rodziny. Czynią to za pomocą systemu gestów, ekspresji ciała, tonu i natężenia głosu, sposobu i szybkości poruszania się – systemu, który nakazuje im zachowywanie się w taki sposób, aby, na ile to możliwe, unikały przyciągania uwagi, stając się niemal niewidocznymi. Maher podkreśla jednak, że *pudeur* ma wymiar nie tylko opresyjny, bowiem jego zadaniem jest także ochrona jednostek przed niebezpieczeństwami. Żyjące wśród plemion beduińskich kobiety narażone były na rozmaite niebezpieczeństwa ze strony obcych, zaś przestrzeganie zasad dyktowanych przez *pudeur* pozwalało im minimalizować zagrożenie. Do dziś wielu kobietom zachowanie zgodne z wymogami *pudeur* pozwala na zachowanie swoistej autonomii, rozumianej jako wolność od niechcianych gestów i słów kierowanych w ich stronę, oraz na zachowanie dobrej opinii. Podobną funkcję pełni również *hidżab*, chusta muzułmańska, która umożliwia kobietom przebywanie w przestrzeni pełnej mężczyzn bez narażania się na zaczepki z ich strony<sup>48</sup>.

Podobnie jak honor, *pudeur* wynika z dążenia do zachowania wewnętrznej spójności grup – rodzin, klanów, plemion. Wartościotwórcza zasada *pudeur*, koncentrując się na seksualnych zachowaniach kobiet, łączy się bowiem z naciskiem, jaki w społeczeństwach maghrebskich kładziony jest na przedmażeńską czystość kobiet oraz ich macierzyństwo<sup>49</sup>. Kobieta maghrebska, w kolektywnej świadomości uważana za mniej doskonałą od mężczyzny, musi ponadto rozwinąć określone przymioty, które pozwolą jej spełnić oczekiwania nakładane na nią przez rodzinę i społeczeństwo oraz stać się idealną kandydatką na przyszłą żonę<sup>50</sup>. Powinna zatem być skromna, poslušna, cierpliwa i wyrozumiała oraz, co równie ważne, przykładowo wypełniać wszelkie obowiązki związane z prowadzeniem domu<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> V. Maher, *op. cit.*, s. 161.

<sup>48</sup> Por. *ibidem*, s. 161–163, 167.

<sup>49</sup> Por. *ibidem*, s. 157.

<sup>50</sup> Por. M. Chebel, *L'esprit...*, *op. cit.*, s. 196–198.

<sup>51</sup> Por. F. Gallaire, *Mère, fils et bru: Le trio méditerranéen*, [w:] *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée: Du mythe à la réalité*, A. Dorée-Audibert, S. Khodja (red.), Paris 1998, s. 151.

Interesujące spostrzeżenie dotyczące charakteru *pudeur* odnajdujemy w pracy Ratiby Hadj-Moussa dotyczącej reprezentacji ciała w kinie algierskim. Moussa nazywa *pudeur* aktywną pasywnością (*une passivité active*)<sup>52</sup>. Z jednej strony bowiem kobiety, obwarowane imperatywami negatywnymi, chronią swą cześć przez zaniechanie określonych działań; z drugiej jednak zobowiązane są aktywnie partycypować w jej ochronie i w konsekwencji równie aktywnie przyczyniać się do podtrzymywania systemu zasad wynikających z *pudeur*.

Choć honor i *pudeur* omawiane są tutaj osobno jedynie dla nadania pewnej klarowności prezentowanemu wywodowi, absolutnie nie należy sądzić, że każda z tych zasad funkcjonuje oddzielnie i wytwarza przy tym odrębny system zachowań zarezerwowany dla jednej z płci. Społeczeństwa Maghrebu nie przejawiają bowiem cech społeczeństwa atomistycznego, w którym każda jednostka pracuje wyłącznie na swoją własną opinię. Zachowania kobiet mają zatem ogromny wpływ na honor mężczyzn<sup>53</sup>, zaś ci ostatni również podlegają licznym ograniczeniom wynikającym z *pudeur*. Powinni więc na przykład wykazywać się specyficzną powściągliwością w uzewnętrznianiu uczuć<sup>54</sup> – ukrywać te z nich, które kojarzone są ze słabością, manifestować zaś gniew i agresję. Młodym chłopcom już w dzieciństwie wpaja się, że nie wolno im przyglądać się kobietom nie należącym do rodziny, jeśli przez przypadek znajdują się w ich pobliżu; w zamian mogą oczekiwać, że inni mężczyźni nie będą spoglądali na ich siostry czy matki. W ten sposób, szanując intymność innych, mężczyźni podtrzymują jednocześnie system komplementarnych zasad honoru/*pudeur*, który chroni także intymność ich samych oraz ich rodzin<sup>55</sup>.

Honor i *pudeur* nie są zatem oddzielone od siebie, lecz stanowią dwie strony tego samego porządku, tej samej zasady. Na ich nierozzerwalny związek zwraca uwagę Bourqia, podkreślając fakt nieistnienia w dialekcie maghrebskim jednego, precyzyjnego słowa oznaczającego honor<sup>56</sup>.

## Słowo o ciele

W kulturze muzułmańskiej ciało umiejscawiane jest w dwóch podstawowych rejestrach symbolicznych: w porządku religijnym, związanym z *sacrum*, oraz w porządku honorowym. W obrębie pierwszego z nich – tutaj islam różni się zasadniczo od chrześcijaństwa – ciało nie zostaje potępione i uznane za źródło grzechu, gdyż,

<sup>52</sup> Por. R. Hadj-Moussa, *op. cit.*, s. 39.

<sup>53</sup> Por. M.M. Dziekan, *op. cit.*, s. 123.

<sup>54</sup> Por. V. Maher, *op. cit.*, s. 161.

<sup>55</sup> Por. R. Toualbi, *op. cit.*, s. 91.

<sup>56</sup> Bourqia, za Bourdieu, podaje przykłady pojęć określających honor w dialekcie Kabylów algierskich, zwracając uwagę na to, że żadne z nich nie opisuje w pełni swojego desygnatu. Niektóre z wymienionych przez nią terminów, jak *lahsma* i *lahija*, bywają stosowane na określenie honoru, choć bardziej odnoszą się do *pudeur* – kojarzone są bowiem raczej z kobietami niż z mężczyznami. Niejednoznaczność językowa najdobitniej pokazuje, że przetłumaczone na języki europejskie słowa 'honor' i '*pudeur*' pozostają pojęciami nieostrymi, oraz że w Maghrebie stosowane są one intuicyjnie, a jednocześnie pozostają niezwykle silnie z sobą związane. Por. R. Bourqia, *op. cit.*, s. 26.

podobnie jak dusza ludzka, zostało stworzone przez Boga. Seksualność odgrywa w życiu muzułmanina znaczącą rolę – islam potępia celibat i wstrzeźliwość na tym polu<sup>57</sup>. Jednakowoż, wobec niebezpieczeństwa znacznego zaprzątnięcia uwagi wiernych i odwrócenia ich uwagi od Boga i *sacrum*, sfera seksualna obwarowana jest licznymi zakazami, mającymi swe źródło w Koranie i tradycji Proroka<sup>58</sup>. Dodatkowo – równoległe do zakazów religijnych – ściste granice tego, co dozwolone, akceptowane i legalne, wyznaczają ciało honoru i *pudeur*. W wyniku wszystkich tych ograniczeń ciało – także męskie, jednak w znacznie większym stopniu kobiece – i wszelkie jego interakcje z otoczeniem wprzęgnięte zostają w system ścisłych zasad, skodyfikowane i sfunkcjonalizowane. Ponieważ wymiary indywidualny i kolektywny zarówno honoru, jak i *pudeur* są ze sobą ściśle wzajemnie sprzężone, w interesie wspólnoty leży poddawania jednostek nieustannej obserwacji i ocenie. W konsekwencji także seksualność poszczególnych członków społeczności nabiera charakteru publicznego. Ratiba Hadj-Moussa, pisząc o postrzeganiu ciała kobiecego przez Maghrebczyków, zauważa, że w ich kolektywnej świadomości, podporządkowującej ciało kobiece honorowi i *pudeur*, nabiera ono aspektu erotycznego tym bardziej, im silniej próbuje się pozbawić je możliwości oddziaływania na zmysły (męskiego) otoczenia, czyniąc niewidzialnym pod *haikiem*, czadorem czy w niedostępnej spojrzeń, zamkniętej przestrzeni domostwa. Tym samym więc restrykcyjne ograniczenia, którym poddawane jest ciało, bardziej jeszcze podkreślają jego seksualny wymiar<sup>59</sup>.

## Wybrane konsekwencje oddziaływania honoru/*pudeur*

Z opozycją płci oraz normatywną rolą honoru i *pudeur* w kształtowaniu relacji społecznych wiąże się wiele zjawisk powszechnie występujących w obszarze Maghrebu. Struktura społeczeństwa maghrebskiego jawi się jako podporządkowana grze opozycji: męskie–żeńskie, aktywne–pasywne, wewnętrzne–zewnętrzne, postawa wyekspozowana–postawa wycofana, strona prawa–strona lewa, magia–religia, zajęcia męskie–zajęcia kobiece. Naruszenie struktury zbudowanej z wymienionych opozycji narusza porządek społeczny, stanowi pogwałcenie tabu<sup>60</sup>. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy jest, jak pisze Ewa Machut-Mendecka, rozwijanie się „jednostronnie męskiego typu mężczyzny, negatywnie ustosunkowanego do wszystkiego, co dotyczy sfery kobiecej”; w rezultacie tego pojawiają się często tendencje psychopatyczne, despotyczne, perwersyjny seksualizm, kult męskości, siły i władzy, a także izolacja od kobiet, lekceważenie ich i instrumentalne traktowanie<sup>61</sup>. Poniżej

<sup>57</sup> Por. M.M. Dziekan, *op. cit.*, s. 113–114; R. Hadj-Moussa, *op. cit.*, s. 27.

<sup>58</sup> Hadj-Moussa, cytując Abdelwahaba Boudhibę, podkreśla, że w kulturze muzułmańskiej „Eros przenika wszędzie” – seksualność naznacza zatem każdą ludzką aktywność i dlatego wymaga nieustannej kontroli. Por. R. Hadj-Moussa, *op. cit.*, s. 30–33.

<sup>59</sup> Por. *ibidem*, s. 39–40.

<sup>60</sup> Por. *ibidem*, s. 38.

<sup>61</sup> E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, Warszawa 2006, s. 102.

omawiam kilka wybranych skutków ścisłej segregacji płciowej, którymi są: sposób organizacji przestrzeni, kult dziewictwa i czystości, przypisywanie wyjątkowej roli gestowi i spojrzeniu, przypisywanie płci przeciwnej szczególnych właściwości.

## A. Konsekwencje psychologiczne

### *Esprit de sérail*

Honor jako zasada wymagająca niemal obsesyjnej troski zachowanie intymności rodziny wywołuje u maghrebijskich mężczyzn specyficzne doświadczenia natury psychologicznej, które Malek Chebel określa wspólnym terminem *esprit de sérail*, ‘ducha seraju’<sup>62</sup>. Konieczność przestrzegania reguł honoru i *pudeur* wpływa bowiem nie tylko na określoną postawę mężczyzn wobec kobiet (i *vice versa*), lecz przede wszystkim na leżące u jej źródła doznania emocjonalne i psychiczne. Głównymi komponentami wyodrębnionego przez Chebela zjawiska *esprit de sérail* są niepokój oraz specyficzny rodzaj zazdrości. Myślenie w duchu zasad honoru i *pudeur* zakłada, że wszelkie działania osób spoza rodziny mogą potencjalnie zagrozić jej intymności i integralności. Stąd wywodzi się granicząca z lękiem podejrzliwość wobec wszystkich innych mężczyzn mających lub mogących mieć kontakt z ich siostrami, żonami czy matkami oraz wewnętrzny imperatyw ochrony kobiet przed zagrożeniami z zewnątrz; Chebel zwraca uwagę na irracjonalność tego często nieuświadomionego lęku<sup>63</sup>. W *esprit de sérail* wpisuje się również powszechne, usankcjonowane kulturowo i religijnie, arbitralne przekonanie maghrebskich mężczyzn o wyższości i prawie do dominacji nad wszystkimi kobietami – zarówno należącymi do rodziny, jak i obcymi<sup>64</sup>.

### Lęk przed kobietami

Stosunek maghrebskich mężczyzn do kobiet okazuje się nacechowany głęboką ambiwalencją – przesycony jednocześnie seksualnym pożądaniem i obawą<sup>65</sup>. Przyczyny męskiego lęku przed kobietami są złożone. Ze względu na brak dostatecznej komunikacji pomiędzy przedstawicielami obu płci, mężczyźni, nie wiedząc wiele o kobiecym ciele i seksualności, przypisują im ogromną siłę oddziaływania, mogącego z łatwością doprowadzić do nadużyć wobec honoru rodziny. Stąd pragnienie kontrolowania kobiecej ekspresji w tej sferze, ustalania jej ścisłych granic, izolowania kobiet od otoczenia<sup>66</sup>. Niezwykle powszechna jest też w Maghrebie wiara w zdolność kobiet do stosowania najrozmaitszych praktyk magicznych, które mogą mieć realny wpływ na życie mężczyzn, ich potencję i inne właściwości<sup>67</sup>. Dodatkowo,

<sup>62</sup> Por. M. Chebel, *L'esprit...*, *op. cit.*, s. 193–194.

<sup>63</sup> Por. *ibidem*, s. 193–194.

<sup>64</sup> Por. *ibidem*, s. 199.

<sup>65</sup> Por. A. Serhane, *op. cit.*, s. 30.

<sup>66</sup> Por. C. Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes: Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris 1996, s. 49; E. Górecka, *op. cit.*, s. 20.

<sup>67</sup> Por. np. P. Bourdieu, *Męska dominacja...*, *op. cit.*, s. 65; A. Faouzi, *La nuit de noces*, „Intersignes” 1998, nr 11–12, s. 13, 18–19; C. Lacoste-Dujardin, *op. cit.*, s. 200–201.

ponieważ to kobiety, spotykając się z sobą przy różnego rodzaju aktywnościach (pranie, czerpanie wody, zakupy na targu), stanowią w społecznościach tradycyjnych główne ośrodki rozpowszechniania informacji – wykluczeni z tych spotkań mężczyźni czują się narażeni na obmowę, a także obawiają się wyjawienia rodzinnych sekretów<sup>68</sup>.

## B. Konsekwencje obyczajowe

### Organizacja przestrzeni

Organizacja przestrzeni i zasady, na mocy której każda płeć ma prawo do korzystania z niej w określony sposób, zakorzenione są w porządku honoru i pozostają w ścisłym związku ze statusem społecznym zarówno płci, jak i jednostek w obrębie danej płci<sup>69</sup>. W społeczeństwach Maghrebu podział przestrzeni zaznacza się niezwykle silnie. Tradycyjnie strefę przeznaczoną dla kobiet stanowią domostwo (dom z przyległościami w postaci ogrodu czy budynków gospodarczych) oraz obszary, w których ich obecność wymuszona jest obowiązkami gospodarskimi: miejsce czerpania wody, prania bielizny czy zbierania drewna na opał, pole uprawne, targ. Jeśli udając się w któreś z tych miejsc, kobieta musi przejść przez teren, na którym przebywają mężczyźni, powinna zachowywać się i wyglądać tak, jakby wcale jej tam nie było<sup>70</sup>; mężczyznom natomiast przysługuje niepisane prawo do obrażania, a nawet do różnych form fizycznej agresji wobec kobiet przebywających w przestrzeniach dla nich nieprzeznaczonych (co oczywiście nie oznacza, że wszyscy mężczyźni z tego prawa korzystają)<sup>71</sup>. Choć współcześnie sytuacja kobiet w Maghrebie zmienia się i coraz częściej podejmują one rozmaite aktywności poza przestrzenią domową<sup>72</sup>,

<sup>68</sup> Por. F. Hajjarabi, *Femme et changement social: Quelques remarques sur le cas du Rif Central*, [w:] *Femmes, culture et société au Maghreb*, t. 1, R. Bourqia, M. Charrad, N. Gallagher (red.), Casablanca 2000, s. 60; Adel Faouzi, omawiając zagadnienie nocy poślubnej, podaje jako przykład otwarty sprzeciw wielu mężczyzn wobec udziału ich przyszłej małżonki w poprzedzającej ceremonię zaślubin tzw. nocy henny, gdyż obawiają się oni, że wykonane w tym czasie rytuały odbiorą im potencję i uniemożliwią konsumpcję małżeństwa. Por. A. Faouzi, *op. cit.*, s. 10. Innym przejawem lęku przed magią jest praktykowany gdzieś indziej rytuał poprzedzenia defloracji małżonki częściowym zdemolowaniem pomieszczenia, w którym ma do niej dojść – celem jest zniwelowanie wpływu ewentualnych praktyk magicznych, które mogły wcześniej zostać wykonane w tym miejscu. Por. A. Faouzi, *op. cit.*, s. 19.

<sup>69</sup> Por. R. Bourqia, *op. cit.*, s. 25.

<sup>70</sup> Por. M. El Harras, *op. cit.*, s. 42.

<sup>71</sup> Por. A. Serhane, *op. cit.*, s. 29. Wspomniane przez Abdelhaka Serhane zjawisko agresji – werbalnej lub fizycznej – wykazuje pewien związek z tym, co M. Chebel nazywa „syndromem przywłaszczenia” (*syndrome d'appropriation*) – silnie reprezentowanym w świadomości ogółu maghrebskich mężczyzn przekonaniem, że potencjalnie mają oni zarówno zdolność, jak i niepisane prawo do tego, by pościć każdą kobietę, która im się spodoba. Por. M. Chebel, *L'esprit...*, *op. cit.*, s. 204.

<sup>72</sup> W omawianych krajach kobiety coraz częściej podejmują pracę zawodową, choć wg danych Banku Światowego nadal ich procentowy udział w rynku pracy (16% dla Algierii, 22% dla Maroka i 25% dla Tunezji) jest o wiele niższy niż średnia światowa (46%). Por. *Taux de participation à la population active, femmes (% de la population féminine âgée de 15 ans et plus) (estimation modélisée OIT)*, <https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SL.TLF.CACT.FE.ZS> [dostęp: 28.09.2022]. W środowiskach wiejskich wiele z nich tworzy różnego rodzaju stowarzyszenia i kooperatywy, zraszające wyłącznie kobiety, a zatem umożliwiające im pracę, która niekoniecznie wymaga od nich przebywania w towarzystwie

nadal pewna część z nich przebywa głównie lub wyłącznie w domach. Podczas uroczystości rodzinnych nierzadko obie płcie świętują w oddzielnych pomieszczeniach, kobietom nie wolno też uczestniczyć w pogrzebach<sup>73</sup>. W algierskiej Kabylii istnieją gdzieś oddzielne drogi przeznaczone dla mężczyzn i kobiet lub wyznaczone pory, w których po danej trajektorii poruszają się przedstawiciele każdej z płci<sup>74</sup>. Także forma architektoniczna domostw (większość z nich nie posiada okien wychodzących na ulicę, wyposażona jest natomiast w centralny dziedziniec pod otwartym niebem) odpowiada potrzebom izolacji kobiet od przestrzeni zewnętrznej w celu zapewnienia im maksimum intymności<sup>75</sup>. W społecznościach tradycyjnych obecność mężczyzn w przestrzeni zarezerwowanej dla kobiet może zostać uznane za zagrożenie dla męskiego honoru; powinni także wystrzegać się gestów, zachowań i aktywności uważanych za kobiece<sup>76</sup>. Niewskazane jest, by mężczyzna wykonywał jakiegokolwiek domowe prace, a jego przebywanie w domu powinno ograniczać się do spożywania posiłków i nocnego odpoczynku<sup>77</sup>. W domu występują ponadto oddzielne obszary przeznaczone dla mężczyzn i kobiet<sup>78</sup>. W przestrzeni publicznej

---

mężczyzn. W samym Maroku istnieją dziesiątki kobiecych spółdzielni związanych z przetwórstwem oleju arganowego (pierwsza z nich powstała w 1994 roku). Por. A. Damamme, M. Saussey, *Changements socioéconomiques dans les organisations féminines au Burkina Faso et au Maroc. Cas de la production de beurre de karité et de l'huile d'arganier*, [w:] *Genre et changement social en Afrique*, M. Rollinde (red.), Paris 2010, s. 44. Warto jednak zauważyć, że pula dostępnych kobietom aktywności „zawodowych”, które spotykają się z akceptacją społeczności wiejskich, wciąż jest w Maghrebie ograniczona. Por. np. A. Rebah, *Entrepreneures algériennes: La conquête de l'autonomie*, [w:] *Genre et changement social...*, op. cit., s. 17; H. Faouzi, *Impact des coopératives féminines sur la préservation et la valorisation de l'arganeraie: Cas de la coopérative Tafyoucht (confédération des Ait Baamrane, Anti-Atlas, Maroc)*, „Confins. Revue franco-brésilienne de géographie” 2012, nr 14. Co więcej, w niektórych środowiskach mężatki pracujące poza domem również nie są dobrze odbierane (dlatego w marokańskich kooperatywach częściej spotkać można panny, rozwódki lub wdowy. Por. R. Simenel, B. Romagny, L. Auclair, «*Les femmes berbères gardiennes des secrets de l'arganier*»: *Le détournement des pratiques locales*, [w:] *Genre et savoirs. Pratiques et innovations rurales au Sud*, H. Guétat-Bernard, M. Saussey (red.), Marseille 2014, s. 181, 197.

<sup>73</sup> Por. A. Barska, *Problematyka płci w tradycji algierskiej*, [w:] *Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki – Bliski Wschód. Współczesność i prehistoria*, E. Pakszys (red.), Poznań 2005, s. 120, 121, 123.

<sup>74</sup> Por. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki...*, op. cit., s. 49.

<sup>75</sup> Por. R. Bourqia, op. cit., s. 17 i n.

<sup>76</sup> Por. M. El Harras, op. cit., s. 40.

<sup>77</sup> Por. *ibidem*, s. 25 i n. Szczegółową analizę relacji mężczyzn do przestrzeni domowej odnajdujemy u Bourdieu, według którego męskość kojarzona jest z zewnątrzem, z przestrzenią aktywności społecznej i politycznej, podczas gdy kobiecość łączy się z tym, co wewnętrzne, sekretne, odizolowane; przytacza także istniejące wśród Kabyłów powiedzenie: „Mężczyzno, biedaku, cały dzień jesteś poza domem jak osiołek na pastwisku!”. Por. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki...*, op. cit., s. 49. Por. także: D.G. Gilmore, *Why sexual segregation?*, [w:] *Anthropologie de la Méditerranée*, D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (red.), Paris 2001, s. 111, 116.

<sup>78</sup> Por. A. Barska, *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*, Opolo 1998, s. 82–83. Często także dziewczęta, które wchodziły w okres dojrzewania, zostają odseparowane od wszystkich mężczyzn, których potencjalnie mogłyby poślubić i pozostają w takiej izolacji aż do zamążpójścia. Mogą wówczas widywać jedynie ojca, ojczyma, dziadków, pradiadków, braci, braci przyrodnych i mlecznych, braci ojca i matki oraz synów braci i sióstr. Por. E. Górecka, op. cit., s. 35; M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003, s. 48.



odpowiedzią na potrzebę izolacji płci są wciąż spotykane gdzieś oddzielne kolejki dla mężczyzn i kobiet w urzędach czy odrębne poczekalnie przy gabinetach lekarskich.

## Spojrzenie – zagrożenie dla honoru

W wyniku mniej lub bardziej ścisłej segregacji płci i restrykcyjnego systemu zakazów regulujących ich bezpośrednie kontakty szczególnej roli nabierają wymieniane pomiędzy nimi gesty, słowa i spojrzenia. Szczególnie tym ostatnim przypisuje się niezwykłą siłę oddziaływania, przez co stają się w pewnym sensie ekwiwalentem dotyku<sup>79</sup>. To dlatego kobieta opuszczająca domostwo powinna zakrywać się tkaniną, która odgrywa rolę symbolicznej bariery, zakrywa przed spojrzeniem<sup>80</sup>.

W kulturze maghrebskiej oko postrzegane jest jako obdarzone magiczną siłą, zdolną zagrozić porządkowi społecznemu. Jak pisze R. Bourqia, jego spojrzenie ma trojaki wymiar: po pierwsze – posiada moc rzucania uroków (wiara w siłę tzw. złego oka<sup>81</sup> okazuje się w Maghrebie wciąż silna), po drugie – jest narzędziem oceniania innych, po trzecie zaś – skierowane na kobiety narusza ich intymność i w konsekwencji może zagrażać ich czci. Wymiar pierwszy, *stricte* magiczny, neutralizowany jest przez system amuletów noszonych na ciele lub umieszczanych w różnych miejscach przestrzeni, która ma podlegać ochronie. Dwa pozostałe jednak, poprzez które spojrzenie staje się narzędziem surowej kontroli społecznej, nakładają zarówno na kobiety, jak i na mężczyzn wymóg ścisłego przestrzegania zasad obyczajowych i strukturyzują relacje pomiędzy nimi. Kierowanie wzroku na kobietę stanowi wyłączny przywilej członków jej najbliższej rodziny, którego uzurpacja przez obcych wywołuje, często obsesyjną, zazdrość męskich krewnych kobiety<sup>82</sup>.

## Kult dziewictwa

„Żadnemu Maghrebczykowi, wierzącemu czy nie, nie są obojętne sprawy związane z dziewictwem. Dotyczy to w równym stopniu chłopców i dziewcząt, także tych, którzy uważają się za wyemancypowanych [...] i niemających nic wspólnego ze środowiskami tradycyjnymi” – pisał w 1984 roku algierski psycholog i psychoanalityk Hussein Bendahman<sup>83</sup>. W kulturze arabsko-muzułmańskiej dziewictwo niezamężnej kobiety jest wartością samą w sobie, niejako w oderwaniu od podmiotu ludzkiego – kobiety, która w tym kontekście niejako zredukowana zostaje do roli nośnika

<sup>79</sup> We frankofońskim Maghrebie używa się niekiedy zwrotu *toucher des yeux* – „dotknąć oczami”. Por. F. Couchard, *Le fantasme de séduction dans la culture musulmane*, Paris 1994, s. 79.

<sup>80</sup> Por. R. Bourqia, *op. cit.*, s. 25.

<sup>81</sup> Por. E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, t. 1, New York 1968, s. 414 i n.

<sup>82</sup> Por. R. Bourqia, *op. cit.*, s. 28–29, 31.

<sup>83</sup> H. Bendahman, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb (Edipe Maghrébin)*, Paris, 1984, s. 246.

blony dziewiczej. Tę, która utraciła dziewictwo przed ślubem, „zepsuta”, „nienadająca się do użytku”<sup>84</sup>.

*Hymen*, co podkreśla M. Chebel<sup>85</sup>, występuje w powszechnej świadomości w charakterze swoistego fetyszu, który z pojęciem czystości kobiecej łączy związek czysto magicznej natury; jego obecność bowiem bynajmniej nie musi stanowić dowodu na to, że kobieta nie ma w ogóle doświadczeń seksualnych (wystarczy wspomnieć w tym miejscu o popularnych w niektórych środowiskach we współczesnym Maghrebie zabiegach chirurgicznego przywracania błony dziewiczej). Dziewictwo stanowi niejako własność całej grupy, do której dana kobieta przynależy – to dlatego, szczególnie w środowiskach wiejskich w Maghrebie, nadal praktykowany jest obyczaj wystawiania na widok publiczny prześcieradła zakrwawionego podczas nocy poślubnej<sup>86</sup>. Niekiedy jednak także i wśród zamożniejszych i lepiej wykształconych warstw społecznych zdarza się, że okazania tego rodzaju dowodu oczekuje najbliższa rodzina – jeśli nie w postaci krwi na bieliźnie, to w formie certyfikatu wystawionego przez ginekologa<sup>87</sup>. Samo podejrzenie, że mogło dojść do utraty czystości, narusza dobre imię całej grupy i wystawia na szwank honor należących do niej mężczyzn<sup>88</sup>. Utrata błony dziewiczej przed ślubem uważana jest za anomalie i może skutkować odrzuceniem (często bezpowrotnym) kobiety przez wspólnotę, może też narazić ją na dożywotnią opinię prostytutki i niedwuznaczne propozycje mężczyzn<sup>89</sup>. Dlatego

<sup>84</sup> Jak pisze Ibtissem Ben Dridi, w mówionym języku potocznym w Tunezji pannę, czyli kobietę, która jeszcze nie wyszła za mąż, określa się słowem *sbiyya*, co dosłownie oznacza ‘tę, która zachowała dziewictwo’. Z kolei ta, która utraciła je przed ślubem, nazywana jest *mksara*, co oznacza również ‘to, co zepsute, zniszczone, nie nadające się do użytku’. Por. I. Ben Dridi, *Les réfections chirurgicales de l’hymen en Tunisie. Des techniques de purification et d’absolution?*, „L’Année du Maghreb” 2017, nr 17 (dossier: «Genre, santé et droits sexuels et reproductifs au Maghreb»).

<sup>85</sup> Por. M. Chebel, *L’esprit...*, *op. cit.*, s. 34.

<sup>86</sup> S. Sane, *Virginity Testing in Morocco: Assault on Dignity, or a Shield Against Assault?*, „Global Health Now”, 29.02.2020, <https://globalhealthnow.org/2020-02/virginity-testing-morocco-assault-dignity-or-shield-against-assault> [dostęp: 30.09.2022].

<sup>87</sup> I. Ben Dridi, *op. cit.* Autorka zwraca uwagę na rosnącą popularność już nie tylko zabiegów chirurgicznego przywracania błony dziewiczej, ale i produktów umożliwiających symulowanie jej przerwania podczas pierwszego zbliżenia – kapsulek ze sztuczną krwią, substancji, które po wprowadzeniu do pochwy tworzą sztuczną, żelową barierę *etc.* – szeroko dostępnych w internecie. Warto przy tym podkreślić, że w środowiskach medycznych w Tunezji, Algierii czy Maroku wspomniane zabiegi uchodzą za kontrowersyjne – nie tylko są bowiem zbędne ze zdrowotnego punktu widzenia, ale też uważane bywają za wręcz szkodliwe, gdyż służą podtrzymywaniu opresyjnej dla kobiet tradycji; jednocześnie lekarze mają jednak świadomość ogromnego znaczenia dziewictwa – choćby fałszywego – dla osobistych biografii pacjentek.

<sup>88</sup> Por. M. Chebel, *L’esprit...*, *op. cit.*, s. 34.

<sup>89</sup> Por. R. Turki, *Le tabou de la maternité célibataire dans les sociétés arabo-musulmanes (exemple de la Tunisie)*, [w:] *La Méditerranée des femmes*, N. El Hagggar (red.), Paris–Montréal 1998, s. 138. Autorka wspomina również – dla podkreślenia wagi dziewictwa w Afryce Północnej – o praktykowaniu w niektórych regionach Maghrebu rytuałach „zamykania” (*tasfiħ*), mających w magiczny sposób chronić dziewczynę przed przypadkową utratą dziewictwa podczas ewentualnych pieszczot. Polegają one na wykonaniu specjalnego, pionowego nacięcia na prawym pośladku małej dziewczynki, koniecznie w kierunku z dołu do góry, przy jednoczesnym, siedmiokrotnym wypowiedaniu przez nią magicznej formuły (w przybliżeniu oznacza ona „syn człowieka jest nicia, a ja jestem murem”). Kilka dni przed zamążpójściem dziewczyny „odczytna się” zaklęcie przez wykonanie ponownego nacięcia w tym samym miejscu, tym razem w przeciwnym kierunku, czemu towarzyszy siedmiokrotne wypowiedzenie słów „mężczyzna

dziewczętom w kulturze arabsko-muzułmańskiej od wczesnego dzieciństwa wpaja się, że wszelkie kontakty z chłopcami i mężczyznami niosą z sobą ogromne zagrożenie<sup>90</sup>.

Fetyshyzowanie dziewictwa sprawia, że w obszarze Maghrebu popularnością cieszą się zarówno „certyfikaty dziewictwa” (*certificats de virginité*), jak i zabiegi chirurgicznej rekonstrukcji błony dziewiczej.

## Podsumowanie

Honor i *pudeur* do dziś, choć w różnym stopniu, pozostają niezwykle istotnymi czynnikami kształtującymi codzienność współczesnych Maghrebczyków. Kodeks honorowy nadal stanowi ważny element sposobu myślenia i zachowania w tradycyjnych społecznościach zamieszkujących obszary wiejskie. Również mentalność mieszkańców miast zachowała współcześnie wiele cech tradycyjnego myślenia charakterystycznego dla społeczeństw plemiennych. Dzieje się tak, mimo że na skutek globalizacji i intensywnej wymiany z innymi kręgami kulturowymi, przede wszystkim zaś na skutek silnego wpływu współczesnej kultury Zachodu, wzorce postępowania i system wartości mieszkańców Maghrebu ulegają daleko idącym przemianom. Zmieniają się także relacje międzyludzkie, sposób rozumienia tak wspólnoty, jak i jednostki (warto w tym miejscu wspomnieć, że pojęcie tożsamości indywidualnej pojawiło się w świadomości Maghrebczyków dopiero w wieku XX, w dużym stopniu na skutek zmian, jakie dokonały się w niej podczas panowania kolonialnego). Honor i *pudeur* z jednej strony stopniowo tracą więc swoją wszechwładzę nad myślami, mową i uczynkami jednostek, z drugiej jednak okazują się niemożliwe do całkowitego wyrgowania ich ze świadomości.

## Bibliografia

- Abou-Zeid A., *Honour and Shame among the Bedouins of Egypt*, [w:] *Honour and Shame*, J.G. Peristiany (red.), London 1965, s. 243–259.
- Andersen R.R., Seibert R.F., Wagner J.G., *Politics and Change in the Middle East: Sources of Conflict and Accommodation*, New Jersey 2007.

jest murem, a ja jestem nicią”). Podobne rytuały opisują również inni autorzy – por. np. B. Ferhati, *Les clôtures symboliques des Algériennes: La virginité ou l'honneur social en question*, „Clio. Femmes, Genre, Histoire” 2007, nr 26, s. 169–180; F. Moussa, B. Masmoudi, R. Barboucha, *Du tabou de la virginité au mythe de “l’invulnérabilité”. Le rite du r’bit chez la fillette dans l’est algérien*, „Dialogue” 2009, nr 185, 3, s. 91–102; I. Ben Dridi, „Est-ce que ça marche?” *À propos du tasfih, rituel protecteur de la virginité des jeunes filles tunisiennes*, „L’Année du Maghreb” 2010, nr 6, s. 99–122.

<sup>90</sup> Por. H. Bendahman, *op. cit.*, s. 246, 250. Autor wspomina także o jednej z konsekwencji wychowywania dziewczynek w atmosferze panicznego lęku przed utratą czystości, jaką jest ogromny szok związany z pierwszą menstruacją: dziewczynki uznają wówczas nierzadko, że podczas snu zostały zgwałcone przez szatana lub złego ducha (*ibidem*).

- Barska A., *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*, Opole 1998.
- Barska A., *Problematyka płci w tradycji algierskiej*, [w:] *Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki – Bliski Wschód. Współczesność i prehistoria*, E. Pakszys (red.), Poznań 2005, s. 134–160.
- Ben Dridi I., „*Est-ce que ça marche?*” *À propos du tasfih, rituel protecteur de la virginité des jeunes filles tunisiennes*, „L’Année du Maghreb” 2010, nr 6, s. 99–122.
- Ben Dridi I., *Les réfections chirurgicales de l’hymen en Tunisie. Des techniques de purification et d’absolution?*, „L’Année du Maghreb” 2017, nr 17 (dossier: «Genre, santé et droits sexuels et reproductifs au Maghreb»), s. 119–132.
- Bendahman H., *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb (Edipe Maghrébin)*, Paris 1984.
- Bourdieu P., *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa 2004.
- Bourdieu P., *Sociologie de l’Algérie*, Paris 1980.
- Bourdieu P., *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007.
- Bourqia R., *Habitat, femmes et l’honneur. Le cas de quelques quartiers populaires d’Oujda*, [w:] *Femmes, culture et société au Maghreb*, R. Bourqia, M. Charrad, N. Gallagher (red.), Casablanca 2000, s. 15–35.
- Campbell J.K., *Honour and the Devil*, [w:] *Honour and Shame*, J.G. Peristiany (red.), London 1965, s. 139–170.
- Chebel M., *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris 1995.
- Chebel M., *L’esprit de sérail. Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*, Paris 1988.
- Chelhod J., *Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe*, „L’Homme” 1965, t. 5, nr 3–4 („Etudes sur la parenté”), s. 113–173.
- Couchard F., *Le fantasme de séduction dans la culture musulmane*, Paris 1994.
- Damamme A., Saussey M., *Changements socioéconomiques dans les organisations féminines au Burkina Faso et au Maroc. Cas de la production de beurre de karité et de l’huile d’arganier*, [w:] *Genre et changement social en Afrique*, M. Rollinde (red.), Paris 2010, s. 41–50.
- Dziękan M.M., *Cialo i seks w kulturze islamu*, [w:] *W kręgu świata arabsko-muzułmańskiego*, A. Barska, K. Minkner (red.), Opole 2005, s. 113–123.
- El Harras M., *Féminité et masculinité dans la société rurale marocaine. Le cas d’Anjra*, [w:] *Femmes, culture et société au Maghreb*, R. Bourqia, M. Charrad, N. Gallagher (red.), Casablanca 2000, s. 37–56.
- Faouzi H., *Impact des coopératives féminines sur la préservation et la valorisation de l’argane-raie: Cas de la coopérative Tafyoucht (confédération des Ait Baamrane, Anti-Atlas, Maroc)*, „Confins. Revue franco-brésilienne de géographie” 2012, nr 14. DOI: <https://doi.org/10.4000/confins.7521>.
- Faouzi A., *La nuit de noces*, „Intersignes” 1998, nr 11–12, s. 7–26.
- Ferhati B., *Les clôtures symboliques des Algériennes: La virginité ou l’honneur social en question*, „Clio. Femmes, Genre, Histoire” 2007, nr 26, s. 169–180.
- Gallaire F., *Mère, fils et bru: Le trio méditerranéen*, [w:] *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée: Du mythe à la réalité*, A. Dorée-Audibert, S. Khodja (red.), Paris 1998, s. 149–158.
- Gélard M.-L., Claudot-Hawad H., *Honneur*, [w:] *Encyclopédie berbère*, 23, Aix-en-Provence 2000, s. 3489–3503.
- Gilmore D.G., *Why Sexual Segregation?* [w:] *Anthropologie de la Méditerranée*, D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (red.), Paris 2001, s. 111–131.
- Górecka E., *Znaczenie honoru kobiety w opinii współczesnego społeczeństwa jordańskiego*, Łódź 2009.

- Hadj-Moussa R., *Le corps, l'histoire, le territoire: Les rapports de genre dans le cinéma algérien*, Montréal–Paris 1994.
- Hajjarabi F., *Femme et changement social: Quelques remarques sur le cas du Rif Central*, [w:] *Femmes, culture et société au Maghreb*, R. Bourqia, M. Charrad, N. Gallagher (red.), Casablanca 2000, s. 57–69.
- Hourani A., *Historia Arabów*, przeł. J. Danecki, Gdańsk 2002.
- Jacques-Meunié D., *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Paris 1964, s. 237–349.
- Jamous R., *Honneur et baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge–New York–Melbourne–Paris 1981.
- Jamsheer H., *Women in Islam: Tradition and Modernity*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 1995, nr 3.
- Lacoste-Dujardin C., *Des mères contre les femmes: Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris 1996.
- Le Petit Robert Dictionnaire de la langue française*, Paris 1994.
- Linek E., *Poszukiwanie tożsamości we współczesnym kinie maghrebijskim. Przekształcenia porządku i pudeur jako konstytutywnych dla tożsamości jednostki w Maghrebie*, niepublikowana praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. M.M. Dziekana, Łódź 2010.
- Lisón Tolosana C., *The Ever-Changing Faces of Honour*, [w:] *Anthropologie de la Méditerranée*, D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (red.), Paris 2001, s. 133–147.
- Machut-Mendecka E., *Archetypy islamu*, Warszawa 2006.
- Machut-Mendecka E., *Mężczyźni o migdałowych oczach*, [w:] *Islam a terroryzm*, A. Parzymies (red.), Warszawa 2003, s. 105–122.
- Machut-Mendecka E., *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2010.
- Mackey S., *Duma Beduinów*, przeł. A. Stoszowska-Coates, „Literatura” 1997, nr 4, s. 18–21.
- Maher V., *How do you Translate Pudeur? From Table Manners to Eugenics*, [w:] *Anthropologie de la Méditerranée*, D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (red.), Paris 2001, s. 157–177.
- Moussa F., Masmoudi B., Barboucha R., *Du tabou de la virginité au mythe de „l'inviolabilité”. Le rite du r'bit chez la fillette dans l'est algérien*, „Dialogue” 2009, nr 185, 3, s. 91–102.
- Müller H.-P., *Société, morale et individualisme. La théorie morale d'Emile Durkheim*, „Trivium” 2013, nr 13. DOI: <https://doi.org/10.4000/trivium.4490> [dostęp: 1.06.2021].
- Patai R., *The Arab Mind*, New York 1983.
- Pitt-Rivers J., *Honor and Social Status*, [w:] *Honor and Shame*, J.G. Peristiany (red.), London 1965, s. 19–77.
- Prémare L. de, *La mère et la femme dans la société familiale traditionnelle au Maghreb*, „Bull de Psycho” 1975, nr XXVIII.
- Rebah A., *Entrepreneures algériennes: La conquête de l'autonomie*, [w:] *Genre et changement social en Afrique*, M. Rollinde (red.), Paris 2010, s. 15–24.
- Saeed A., *The Qur'an: An Introduction*, London–New York 2008.
- Sane S., *Virginity Testing in Morocco: Assault on Dignity, or a Shield Against Assault?*, „Global Health Now” 2020, <https://globalhealthnow.org/2020-02/virginity-testing-morocco-assault-dignity-or-shield-against-assault> [dostęp: 25.02.2023].
- Serhane A., *Le sillon de la misogynie. Le cas de Zhor*, [w:] *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée: Du mythe à la réalité*, A. Dorée-Audibert, S. Khodja (red.), Paris 1998, s. 11–35.
- Simenel R., Romagny B., Auclair L., *«Les femmes berbères gardiennes des secrets de l'arganier»: le détournement des pratiques locales*, [w:] *Genre et savoirs. Pratiques et innovations rurales au Sud*, H. Guétat-Bernard, M. Saussey (red.), Marseille 2014, s. 179–200.
- Taux de participation à la population active, femmes (% de la population féminine âgée de 15 ans et plus) (estimation modélisée OIT)*, <https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SL.TLF.CACT.FE.ZS> [dostęp: 26.02.2023].

- Toualbi R., *Mère et fille à l'épreuve de la norme familiale*, [w:] *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée: Du mythe à la réalité*, A. Dorée-Audibert, S. Khodja (red.), Paris 1998, s. 85–105.
- Turki R., *Le tabou de la maternité célibataire dans les sociétés arabo-musulmanes (exemple de la Tunisie)*, [w:] *La Méditerranée des femmes*, N. El Hagggar (red.), Paris–Montréal 1998, s. 133–152.
- Westermarck E., *Ritual and Belief in Morocco*, t. 1, New York 1968.
- Zyzik M., *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003.