

MARCELLA MARÍA ALTHAUS-REID

## Stopofetyszym. Woń latynoamerykańskiej teologii ciała<sup>1</sup>

Nem tudo está perdido: resta o cheiro  
Que invade-me as narinas quando passo  
Na porta do vizinho sapateiro.

(Nie wszystko stracone: woń pozostaje,  
Atakując moje nozdrza, gdy przechodzę  
Obok drzwi mojego sąsiada szewca.)

GlaucoMattoso, *Soneto Lírico* 26<sup>2</sup>

*Jeśli szlachetni chrześcijanie mają piękne stopy, wówczas,  
spekuluje Nietzsche, „może stopy lekkie  
są wręcz integralną częścią pojęcia »boga«”*

Alistair Kee

1 [Niniejszy tekst, *Feetishism: the Scent of a Latin American Body Theology*, pochodzi z pracy zbiorowej pod redakcją Virginii Burrus i Catherine Keller *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, New York 2006, s. 134-152 – przyp. tłum.]

2 Pełny tekst sonetu wraz z przekładem Carlosa Akiro Nishimury jest dostępny na stronie: <http://formattoso.sites.uol.com.br/performative.htm>.

## Przygody brazylijskiego fetyszysty stóp

W 1986 roku Glauco Mattoso, ślepy brazylijski poeta, występujący jako zdeklarowany fetyszysta stóp<sup>3</sup>, napisał książkę, która stała się prawie obiektem undergroundowego kultu. *Podręcznik fetyszystycznego miłośnika stóp: przygody i lektury faceta szalejącego za stopami* stał się też kanwą komiksu, zmieniając tytuł na *Przygody Glaukomixa Stopofetyszysty*. Obie książki okazały się sukcesem i stały się nawet przedmiotem międzynarodowego zainteresowania akademickiego<sup>4</sup>. Glaukomix (w nawiązaniu do Asterixa) jest przedstawiony jako młody student uniwersytetu i fetyszysta stóp. We wcześniejszych książkach i poematach Mattoso świadomie łączył kontrastujące zagadnienia marginalizacji i władzy. W owych pracach takie kwestie jak władza i jej pozbawienie przedstawione są za pomocą idei „uniwersytetu” – jako strażnika elitarnej wiedzy – albo przywilejów niektórych klas społecznych w Brazylii. Stoi to w pewnym kontraście do tego, co można by określić jako „fetyszystyczne poznanie”, które Mattoso ukazuje jako pospolite (choć transcendentalne) i antyinstytucjonalne.

Publikacje z Glaukomiksem, gdy tylko się ukazały, dały w Brazylii początek modzie. Mówi się, że pamflety o słynnej, propagowanej w książce *massagem linguopedal* (dosłownie: „masażu język–stopy”) rozprowadzał na ulicach Brazylii sam Mattoso. Zachęcił ludzi do doświadczenia tego fetyszystycznego masażu jako formy zrozumienia problemu poniżenia i arogancji poprzez wymianę pozycji między uciskającym i uciskanym, wytwarzającą w kontekście klasistowskiego, heteroseksistowskiego i rasistowskiego społeczeństwa Brazylii nową syntezę poniżenia i władzy z towarzyszącą temu przyjemnością. *Massagem linguopedal* miał być wykonywany na spoconych i brudnych stopach takich grup ludzi jak policja, homofobi czy w ogóle sfrustrowani. Propozycja odnio-

---

3 Glauco Mattoso to pseudonim Pedra Joségo Ferreiry da Silvy. Urodzony w 1951 roku, Mattoso należał do generacji politycznych i seksualnie transgresyjnych poetów brazylijskich znanej jako „pokolenie powielaczowe”, ponieważ drukowali i rozpowszechniali swoje utwory przy użyciu tego medium. „Glauco Mattoso” jest kalamburem „glaucomattoso”, czyli kogoś cierpiącego na glaukomę (jaskrę) – w nawiązaniu do faktu, iż Glauco przez wiele lat na nią chorował, aż zupełnie oślepl. Jego poezja odzwierciedla też estetyczne poszukiwania kogoś tracącego swój wzrok i szukającego sensu ślepoty. Jest autorem kilku książek i poematów, a także historyjek obrazkowych w brazylijskich pismach komiksowych.

4 Zob. oryginalne stadium postaci Mattosa autorstwa Stevena Buttermana: *Perversions on Parade: Brazilian Literature of Transgression and Postmodern Anti-Aesthetics in Glauco Mattoso*, San Diego 2005.

sła wielki sukces. Mówi się, że setki ludzi przyłączyło się w tamtym czasie do inicjatywy masażu stopofetystycznego, oddając się doświadczeniu religijnemu o transgresyjnym, a jednak sakramentalnym charakterze. Prawdą jest, że teologia latynoamerykańska to długa historia odsunięcia od władzy<sup>5</sup>. Sama teologia wyzwolenia jest teologią pozbawienia władzy, która proponuje w każdym razie odmienny jej rodzaj i inny stosunek do niej. Tym niemniej unikalność Mattosa polega na obecności teologii jako pornologii – to znaczy jego praca, używająca języka erotycznego, jest zdolna ukazywać dekonstrukcję i konfrontację z władzą poprzez uliczną liturgię wielorakich poniżeń.

Tym, co z takim powodzeniem udało się Mattosowi, było stworzenie demokratycznego fetystycznego wydarzenia, uczestniczącego w dialogicznych momentach i udratyzowanej problematyce władzy, przyjemności i pracy. Fetyszyzm jest formą sztuki, która spaja to pospolite i zarazem transcendentne doświadczenie w unikalny sposób. A zatem Mattoso pisze:

Obsrać wszystkie duchowe rzeczy  
aż uczyni się je dotykalnymi  
Uduchowić gównem, by uczynić je niewidzialnym  
To jest właśnie cała  
tajemnica sztuki<sup>6</sup>.

Teologia także jest sztuką i to sztuką seksualną w tym sensie, iż zajmuje ją głównie umiejscowienie, ilość i jakościowe stopniowanie intymności pomiędzy Bogiem a ludzkością. Teologia wymierza również wymiany łaski, zbawienia i skruchy, a także organizuje ich mechanikę. Tym, czego jednak teologii w perspektywie historycznej brakuje, jest praktykowanie wiedzy o przyjemności oraz strategia, która wykorzystywałaby queerową ironię jako część tych opartych na wymianach mechanizmów zbawienia. Hamacher, odczytując na nowo Hegla, stwierdził, iż sztuka kończy się ironią, lecz w tym wykończeniu miałaaby ona także znaleźć swoje speł-

5 Kilka lat temu pomagałam w tłumaczeniu końcowego dokumentu międzynarodowej konferencji kwakierów, która odbyła się w Birmingham w Wielkiej Brytanii. Fragment zawierający słowa „uzyskanie władzy przez kobiety” wywołał burzliwą debatę wśród meksykańskich delegatek, które wyjaśniały, że nie chcą więcej władzy w Kościele; wręcz przeciwnie, chcą jej mniej, by pozostać wiernymi ich pragnieniu bycia z pozbawionymi władzy w ich własnym kraju.

6 Glauco Mattoso, poemat 9.5.3 (1977) z jego *Poemas en Castellano*, zebranych w *Galleria Allegría* (Memorial da America Latina, São Paulo 2002), <http://www.poesia.com/n14/n14itg.html>.

Teologia także jest sztuką i to sztuką seksualną w tym sensie, iż zajmuje ją głównie umiejscowienie, ilość i jakościowe stopniowanie intymności pomiędzy Bogiem a ludzkością

nienie<sup>7</sup>. Queerowa ironia *massagem linguopedal*, z jej naciskiem na doznawanie – dla jednych – brudnych, spoconych stóp robotników oraz doświadczanie – dla drugich – ich stóp całowanych z miłością po dniu pracy w sytuacji wyzysku, jest całą sztuką teologiczną samą w sobie. Pobrzmiwają w tym pewne nowotestamentowe tony. Czy obmywanie przez Jezusa stóp jego przyjaciół było *massagem linguopedal*? Czy zawierało w sobie ową mieszaninę pedagogii władzy i przyjemności, która ujęła setki Brazylijczyków na tyle, by z nią eksperymentować? Jaka forma religijnej estetyki tkwi w stopofetysyzmie Mattosa i jego konstrukcji ubogiego, zmarginalizowanego, homoseksualnego ciała w Brazylii?

Cokolwiek w tym *massagem linguopedal* tkwi, wykazuje jednak tę jakość, którą Roland Barthes opisuje jako „działanie rzeczą”, a nie tylko działanie nazwą<sup>8</sup>. W *Mitologiach* Barthes rozróżnia pomiędzy „mówieniem [rzeczą]” i „mówieniem o rzeczy”, podając następujący przykład. Drwal może nazwać drzewo, które tnie; czyniąc to, stwierdza Barthes, drwal „mówi drzewem”, ponieważ złączony jest z nim swą pracą. Tymczasem ktoś, kto nie jest drwalem, nie może mówić drzewem; osoba ta zdolna jest tylko mówić o drzewie. Analogicznie, stopofetyszysta, taki jak Mattoso, może wiarygodnie mówić stopami i tworząc wydarzenie *massagem linguopedal* daje ludziom możliwość działania przez samą rzecz (syntezy przyjemności, władzy i pozbawienia władzy), a nie tylko po prostu jej nazywania albo mówienia o niej. A jednak rolą Kościoła stało się nazywanie władzy i pozbawienia władzy jako doświadczanie estetyczne oraz uprawianie teologii jako metajęzyka, „mówienie o”, lecz rzadko „mówienie-rzeczcią”.

### Obsrywanie duchowego w teologii

Teologie queerowe są refleksją teospołeczną, która w jakiś sposób czuje się dobrze z całowaniem brudnych stóp robotników, ponieważ punktem wyjścia queerowania teologii jest zawsze ciało<sup>9</sup>. Bardzo dobrze rozumieją one sens słów Mattosa, iż tajemnicą sztuki jest obsrywanie tego, co

7 W. Hamacher, *The End of Art with the Mask*, [w:] *Hegel After Derrida*, red. S. Barnett, London 1998, s. 105.

8 R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2000, s.280 i n. Inną analizę tego fragmentu z Barthes'a można znaleźć u Williama Pietza: *Fetishism and Materialism*, [w:] *Fetishism as Cultural Discourse*, red. E. Apter, W. Pietz, Ithaca-New York 1993, s. 121.

9 W kwestii metodologii teologii queer i ciała jako jej punktu wyjścia zob. R. Goss, *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*, Cleveland 2002.

duchowe, przy jednoczesnym przeduchowieniu gówna. Teologie queer pielęgnują taki sposób poznawania/kochania Boga, który nadaje kształt odmiennemu umiejscowieniu teologii duchowo konkretnego i materialnie duchowego. W tym punkcie teologia ciała wyszła daleko poza samo tylko odślanianie ideologicznych dyskursów heteroseksualności w chrześcijaństwie – teologie queerowe uutorowały drogę dostrzeganiu wartości stosowania różnych seksualnych epistemologii w praktyce teologicznej. Przykładowo, epistemologie biseksualne, które nie mają w sobie żadnego pierwiastka „niezdecydowania”, lecz raczej wybory dotyczące przemieszczeń czy też akceptację różnych usytuowań albo umiejscowień miłości, są dogodnymi obszarami na splatanie transcendencji i immanencji – z mniejszym prawdopodobieństwem redukcjonizmu, niż ma to miejsce w klasycznej teologii heteroseksualnej. Michael Taussig w swoim artykule dotyczącym „fetyszyzmu państwa” wykrył w samym fetyszyzmie zdolność odnajdywania „duchów” codziennego życia. Znaczący to, że doświadczeniowa banalność naszego życia religijnego, ekonomicznego i afektywnego fluktuuje pomiędzy „duchem a przedmiotowością”<sup>10</sup>, albo, jak ujmuje to Mattoso, pomiędzy stopami a przyjemnością.

Zrozumienie tego pozwala nam nie tylko uprawiać teologię ciała z marginesów systematycznej, teologicznej przyzwoitości, ale także poddawać dyskusji ideologiczną naturalizację ciała w chrześcijaństwie jako uprzednią wobec ciała stykającego się ze sferą przedmiotowości. Przykładowo, jeszcze przed zetknięciem ciała z regulującymi zachowanie i seksualność ubraniami czy obuwiami, teologia umiejscawia cielesnie miłość. To umiejscowienie miłości i przyjemności jest w pewien sposób umiejscowieniem sposobu poznawania i kochania Boga. Jednak uprzednio wobec procesu ubierania dogmatycznego ciała teologii istnieje także ciało Boga, ukryte i nieoznaczalne. Bóg ten jest ofiarowaną przestrzenią albo relikwiarzem; jest różańcowymi paciorkami przy motocyklowych butach albo stopami brazylijskich robotników. Nie ma znaczenia, gdzie jest, ponieważ zawsze jest przemieszczeniem. Bóg ma w sobie coś z fetysza wskutek obecności przemieszczonej ze swego źródła. Jak pisze Christopher Kocela w swym poświęconym pracy Kathy Acker artykule *Mit poza fallusem*, fetyszyzm niesie pożądanie przemiany czy też ostatecznej Inności<sup>11</sup>.

Istotą sprawy jest to, iż ostatecznie stopofetyszyzm obsrywa to, co duchowe, gdyż przerywa dyskurs przypisujący ciału jakieś szczególne (i uniwersalne) duchowe „bycie danym”. Oznacza to, że stopofetyszyzm

10 M. Taussig, *Maleficium: State Fetishism*, [w:] *Fetishism...*, s. 217.

11 Ch. Kosela, *A Myth Beyond the Phallus*, „Genders” 2001, no. 34, s. 13.

kładzie kres koncepcji, iż istnieje jakaś naturalna duchowość tego ciała zanim systematycznie teologiczne ubieranie stabilizuje w nim pewną tożsamość i seksualność albo zanim to ciało jest artykułowane, podlegając, jak twierdzi Yegenoglu, terytorializacji poprzez kody ubioru<sup>12</sup>. Podejmując refleksję nad pożądaniami stóp albo butów, teologia zaczyna rozumieć, jak ciało może zostać usytuowane w odmiennych typach inskrypcji. W tym wypadku obuwie nie tyle artykułuje tożsamość ciała, które je nosi, lecz staje się raczej umiejscowieniem tożsamości wymykającej się procesom wytwarzania „innego”. To wytwarzanie „innego” [*othering*] staje się wówczas aktem odgrywania owej linii granicznej między rzeczą a duchem bez maskowania jej zwykłym nazywaniem; działa jako proces identyfikacji i poszukiwania śladów zakazanego ciała w teologii. Stopofetyszyzm funkcjonuje tu jako inskrypcja ciała, która identyfikuje te procesy wartościowania.

Albert Ploeger proponuje ciekawą dyskusję estetyki i doświadczenia religijnego, która może nam się przydać do zrozumienia procesów „delegowania inności” [*otherization*] w fetyszyzmie w ogóle<sup>13</sup>. Powinniśmy wziąć tu pod uwagę, iż teologia północnoatlantycka działa często jako system wartości – wynagradza wierzących zgodnie z systemem obdarowywania zależnego od politycznego i seksualnego pokrewieństwa ideologicznego. Ideologia regulująca dyskurs wartości, taki jak dyskurs „wartościowych doświadczeń” w świecie sztuki – dostarczający kryteriów używanych do oznaczania, kiedy sztuka jest sztuką – nie jest neutralna. Ploeger wzmiankuje na przykład artystyczne kryteria George’a Dickiego, wśród których są: „jedność, elegancja, intensywność i złożoność”<sup>14</sup>. Kryteria te nie są zbyt odległe od klasycznych teologicznych zasad wartościowania. Przykładowo, „jedności” w teologii północnoatlantyckiej nadawany jest sens „seksualnej spójności”, którą teologie winny osiągać. „Elegancja” również jest częścią wybiórczej estetyki: ciało „Innego” jest ciałem „nieeleganckim” – jest także nieeleganckie jako droga poznawania (*corpis* dogmatyki, ciało wiedzy).

Otwarcie teologicznego tekstu niesie ze sobą oczekiwania, by rozpoznać linie dzielące, krytyczne granice, autorytet, autorstwo i teologiczny gatunek. Tradycyjna teologia ciała, bazująca na myśleniu hete-

12 M. Yegenoglu, *Sartorial Fabric-actions: Enlightenment and Western Feminism*, [w:] *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, red. L. Donaldson, K. Pui-Lan, London 2000, s. 96.

13 A. Ploeger, *Dare We Observe?: the Importance of Art Works for Consciousness of Diakonia in (Post-) Modern Church*, Leuven 2002, rozdz. 1.

14 Tamże, s. 16.

roseksualnym, powinna być wyraźniej zrewidowana za pomocą kategorii *massage linguopedal* Mattosa – to znaczy poprzez ciało fetyszystycznego poznawania/kochania, stawiając obok siebie jak gdyby przeciwstawne kolumny tekstu bez granic, w mieszanych formatach i stylach, zakładających odmienne rozumienia linii dzielących. To właśnie zrobił Derrida w swojej książce *Glas*, formułując w ten sposób ogólną teorię fetysyzmu<sup>15</sup>. Czy zatem fetysyzm mógłby ofiarować teologii woń odmiennego systemu wynagradzania przez obdarowywanie? Czy na przykład zbawienie mogłoby być *działaniem* – zamiast bycia tylko wysławianiem – poprzez zmianę porządku sprawiedliwości, przybliżając ją bardziej do ekonomii fetyszu (daru bez długu)? Derrida rozważał ekonomię fetysyzmu jako „ślepą na przeciwieństwa”<sup>16</sup>, umiejscowienie oscylacji i niezdecydowania. Jeśli zbawienie łączy wydarzenie Innego w teologii z napięciem właściwym procesowi boskiej interwencji w ludzką historię, wówczas ekonomia fetyszu mogłaby ofiarować teologii duchowość nietłumionej zmysłowości, odmienny zapach świętości, uwzględniający odmienne procesy religijnego i społecznego kształtowania tożsamości. Załóżmy zatem, że stopofetysyzm Mattosa jest inskrypcją w transcendentnym doświadczeniu religijnym, która przekracza północnoatlantycki system nagradzania regulujący wymiany wartości i znaczenie w teologii. Ostatecznie Mattoso jest przecież Brazylijczykiem, człowiekiem z kraju *batuque* i liści *jurema* palonych rytualnie przez Pai albo Mai do Santo podczas obrzędów wzywania duchów. W trakcie rytuałów *batuque* ludzie gromadzą się, by wdychać silny zapach *jurema* z węglowych piecyków, przywabić duchy *jurema*<sup>17</sup> i z nimi rozmawiać. Interesującym elementem *batuque* jest to, iż w jakiś sposób *jurema* to woń i duch jednocześnie. Jest to zapach tożsamości etnicznej, klasy i zarazem transcendencji, całkiem jak zapach stóp w *massage linguopedal*. Pytanie teologiczne, jakie musimy tu zadać, to: w jaki sposób Bóg ulega przemieszczeniu poprzez oscylację aktu fetyszystycznego? Jak Bóg zostaje zbawiony, albo: czy Bóg zbawia samego siebie? A także: jak Bóg uczestniczy w odmiennym mechanizmie wymiany, który go destabilizuje? Kiedy ukazuje się to nowe umiejscowienie Boga, monoteizm na przykład staje się boską niemożliwością. Ciało wiedzy Boga (dogmat) ulega dyseminacji, jak praca Mattosa w epoce „pokolenia powielaczowego” w Brazylii.

W jaki sposób Bóg ulega przemieszczeniu poprzez oscylację aktu fetyszystycznego? Jak Bóg zostaje zbawiony, albo: czy Bóg zbawia samego siebie? A także: jak Bóg uczestniczy w odmiennym mechanizmie wymiany, który go destabilizuje? Kiedy ukazuje się to nowe umiejscowienie Boga, monoteizm na przykład staje się boską niemożliwością

15 J. Derrida, *Glas*, Lincoln 1974.

16 Tamże, s. 227.

17 C. Classen, D. Howes, A. Synnott, *Aroma: the Cultural History of Smell*, London 1994, s. 132.

Rozważmy teraz kwestię teologii stopofetystycznej, dyskutując ideę sztuki, w szczególności jedności i wewnętrznej spójności, które dzieło sztuki winno osiągnąć, by wytworzyć to, co zwykle się określać jako „zmieniające świat znaczenie tworu artystycznego”<sup>18</sup> albo „duchową jakość doświadczenia dzieła sztuki”. Stopofetyzm można postrzegać jako duchowe doświadczenie, które opiera się na zerwaniu ciągłości z ideologicznie skonstruowanym ciałem jako heteronomicznym, spoistym i ograniczonym. By rozpocząć, rozpuszcza granice pomiędzy ciałem a duchowością wraz z jej przedmiotowością; mamy tu obraz Mattosa trzymającego z miłością parę brudnych adidasów albo obraz Derridy, mówiącego w São Paulo o swoim tałesie z taką czułością, że skończył zaciemniając swoją własną teorię fetyszyzmu przez związanie teologicznej podmiotowości ze swą własną modlitewną chustą<sup>19</sup>. W *Velos*<sup>20</sup> Derrida rozważa potrzebę rozwinięcia tego, co określa jako „politykę tałesu”, w kontekście dualistycznych dyskursów zapoczątkowanych w kulturach tałesu i zasłony<sup>21</sup> – robi to jako część politycznej dyskusji wokół kampanii przeciwko zakazowi noszenia przez muzułmańskie kobiety czadoru (zasłony) we Francji. Dla Derridy tałes czy zasłona są pierwotne; zjawiają się jako pierwsze, jak dla Mattosa na samym początku są być może buty. Zasłona jest źródłem dualizmu (świecko/religijnie albo laicko/religijnie zorganizowane społeczeństwo), a nie jego reprezentacją. W tym sensie fetysz zawsze jest pierwotny, dający się odnaleźć w paradoksie bycia umiejscowionym, a jednocześnie poprzedzającym jakikolwiek dyskurs o początkach. Dla Derridy tałes (albo, czy nie powinniśmy powiedzieć: *jego tałes?*) nigdy nie jest wynikiem procesu reifikacji, lecz jego źródłem.

Jest to ważne ustalenie, zwłaszcza jeśli chcemy rozważać to, co można by nazwać „fetystyczną wiedzą”, jako pierwotną, niezależną praktykę, albo jeśli pragniemy – w kontekście pisarstwa Mattosa – podjąć refleksję nad pierwotnością obuwia w teologii. Pomocny jest tu tekst *Sa(v)er* samej Cixous. Wiedza fetystyczna jest dla Cixous ruchem retrospektywnym (albo odślanianiem), który Derrida lubi odnosić do świętej choreografii umiejscawiania i rozrywania zasłony, świętej przestrzeni transcendencji w świątyni, Świętego Świętych. Możemy wtedy wziąć pod uwagę, iż fetystyczna wiedza jest wiedzą pierwotną, ale jedynie w ramach ruchu wtórnego, który odsyła nas do pewnego odniesienia prymarnego – zasłoniętej, pierwotnej wiedzy fetyszu, niejawnej, a jednak obecnej. Ale istota

18 A. Ploeger, *Dare We Observe?...*, s. 7.

19 J. Derrida, *Acts of Religion*, red. G. Anidjar, London 2002, s. 351.

20 J. Derrida, H. Cixous, *Velos*, tłum. M. Negrón, Buenos Aires 2001.

21 Tamże, s. 17.



sprawy jest to, iż dla Cixous zasłona w świątyni reprezentuje zwątpienie, a może nawet nieufność wobec metafizycznych obecności. Czy zatem wiedza fetyszystyczna objawia Boga nieufającego Bogu? Czy zmartwychwstanie Jezusa jest wydarzeniem świętej wiedzy fetyszu, także jako rozdarcie w zasłonie odkrywające Boga jako pierwotnego, ale dokonujące tego w ramach ruchu wtórnego? Polityka tałesu i polityka chrześcijańska schodzą się razem w Bogu, a miłość/wiedza o Nim jest częścią tego ruchu odkrywania i odrzucania w poszukiwaniu czegoś innego, pierwotniejszego. Dla Jezusa może nie byłaby to zasłona, która separuje, lecz przeciwnie: zasłona, która neguje dualizm leżący u korzeni objawień.

Opierając się na tym oraz w ramach dyskusji wokół problemu<sup>22</sup>, Derrida twierdzi, że fetyszizm nie jest substytutem prawdy (albo Boga), lecz pewnym poznaniem, ekspiacyjnym czy też ofiarnym: stąd fetysz „Mesjasz” („Mesjasz” skonstruowany w ramach wiedzy fetyszystycznej) może zastać otwarte drzwi. Co interesujące, dla Cixous zdjęcie zasłony z naszych dusz jest powiązane z usunięciem wiedzy fetyszystycznej, to znaczy przeciwieństwem ślepej ufności i zawierzenia w sensie ideologicznym (*confianza* – wiedzy wyznającej wiarę). Ale wiedza fetyszystyczna nie jest substytutowa ani pośrednicząca; jest pierwotna, i dlatego Derrida przedstawia nam mesjanistyczną teorię fetyszizmu. Oznacza to, że fetysz przyjmuje na siebie ciężar naszego poszukiwania wiedzy, które nie może być zaspokojone inaczej jak tylko w samym fetyszu. Wiedza fetyszystyczna wyczerpuje ów proces odsłaniania prawdy i staje się w ten sposób barankiem ofiarnym. Tak więc Derrida mówi: „To właśnie zasłona ulega we mnie wyczerpaniu, *w moim miejscu*. Skradła moje imię”<sup>23</sup>. Fetyszystyczna wiedza wymaga od nas zapłaty za to zbawienie: naszego ustalonego poczucia tożsamości czy granic naszej teologii i wiedzy o Bogu, to znaczy granic przedmiotowości i świętości. I dokładnie to przytrafiło się Derridzie zagubionemu w swych własnych metafizycznych uobecnieniach, kiedy pisze, jak bardzo kocha i błogosławi swój tałes, i opowiada o nim tak, jakby był on jakąś osobą, która dysponuje wiarą: „[mój tałes] nie wierzy w moją niestałość, nie ma ona nań żadnego wpływu”<sup>24</sup>. Der-

22 W *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (New York 1994) Derrida zdaje się mieszać fetyszizm towarowy ze swą własną filozoficzną grą wokół widmowości i obcowania z duchami [*ghostliness*], to znaczy usuwa historyczną konkretność fetyszizmu poprzez zignorowanie procesów ideologicznego kształtowania, które za nimi stoją. Zob. *Ghostly Demarcations: a Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, red. M. Sprinker, New York 1999.

23 J. Derrida, H. Cixous, *Velos...*, s. 51.

24 Tamże, s. 81.

rida potępił cienie bogów w filozofii, ale zapomniał o nieustającej władzy swojego własnego modlitewnego stroju.

Tym niemniej w przedmiotowości zapachu butów tkwią jeszcze inne kwestie, które Derrida mógł uwzględnić, gdy twierdził, że potrzeba nam uogólnionej teorii fetyszyzmu czy też tego, co możemy nazwać „biografią zasłon”<sup>25</sup>. Należą do nich zapachy klas społecznych, zapach ciała bez dezodorantów, woń koloru czyjejś skóry albo przepoconych butów w powietrzu nasyconym kadzidłami w kościele. Ale Mattoso bada je wszystkie w swojej biografii fetyszyzmu; co więcej, tworzy ogólną biografię butów z uwzględnieniem fundujących wydarzeń. Podczas gdy dla Derridy fundującymi wydarzeniami biografii tałesu było Wyjście, święty Paweł, Freud<sup>26</sup>, dla Mattosa fundującymi wydarzeniami fetyszystycznej wiedzy są kapitalistyczny wyzysk, społeczne wykluczenie i globalna niesprawiedliwość. Tak jak jedwabna zasłona przekracza przestrzenie, a fetyszystyczna wiedza jest zawsze objawieniem, tak fetyszystyczne ciało przekracza wszystko i nigdzie się nie zagnieżdża. Przekracza ideologiczne rozumienie transcendencji, dyskurs o transcendencji i akceptowane religijne/duchowe doświadczenie, włączając w ten proces również ekonomiczne tło, które spoczywa ukryte, konfigurując i dostosowując owo duchowe doświadczenie.

Albo też łącząc gówno i ducha, jak sugerowałby Mattoso, na wykluczające się sposoby. Przykładowo, definicje Dickiego dotyczące tego, co stanowi dzieło sztuki, wspierają się na conceptach klasowych i mieszczańskim projekcie przeżywania piękna (jak choćby w wypadku wymaganej „elegancji”). Pytania na obszarze teologii i fetyszyzmu podobne są do tych, które rodzą pudełka Brillo Warhola, obraz Garcíi Uriburru przedstawiający weneckie kanały czy komiksy Mattosa z Glaukomiksem. Wszyscy ci artyści odzwierciedlają w swoich pracach to, co Danto nazwał „transfiguracją banafu”<sup>27</sup>. W teologii, a szczególnie w konfiguracji queerowej teologii ciała, fetyszyzm jest praktyką transfiguracji rzeczywistości w tym sensie, że jeśli cokolwiek on odzwierciedla, to jest to odzwierciedlanie duchowej Inności. Przypomina to refleksje Derridy na temat masek i luster jako koniecznych do konfrontacji ze sobą, które rozwija on w swoim studium *Głowy Meduzy* Caravaggia<sup>28</sup>. Aby zobaczyć siebie, potrzebne jest lustro i skrytość, to, co pozwala ująć śliskie, widmowe

25 Tamże.

26 Tamże.

27 A. Ploeger, *Dare We Observe?...*, s. 17.

28 J. Derrida, *Memoirs of the Blind: the Self-Portrait and Other Ruins*, Chicago 1993.

Fetyszystyczne ciało przekracza wszystko i nigdzie się nie zagnieżdża. Przekracza ideologiczne rozumienie transcendencji, dyskurs o transcendencji i akceptowane religijne/duchowe doświadczenie, włączając w ten proces również ekonomiczne tło, które spoczywa ukryte, konfigurując i dostosowując owo duchowe doświadczenie

spotkanie przedmiotowości, ducha i miłości. Jest to temat, który Mattoso eksplorował w swoich obrazkowych historyjkach, takich jak *Roxana, a Senhorita de Santana* [Roksana, panna z Santany], w których postacie ukazane są jedynie przez ich stopy albo nogi, nigdy zaś poprzez twarze. Stopy są jak odbicia widziane przez maski albo przeszkody w postaci przewidzianych dla ciał doświadczeń, albo zetknięcie się ciała z takimi duchowymi sprawami jak przyjemności i neoliberalne formy opresji. Hipokryzja społeczności Santany, przedstawianej tam na przykład przez wysoką moralność „pań z Santany”, stanowi integralną część ironii komiksu.

Kwestie związane z duchowością i przedmiotowością są obecne w miłości do stóp i butów. Stopy i buty ukazują umiejscowienie poznawania/kochania odnoszące się do procesu Inności, w szczególności dzięki intuicyjnemu wnিকnięciu w obecność Innego Boga. Chodzi o to, że queerując teologię ciała możemy dojść do odkrycia śladów queerowego Boga, a przez to i do śladów Innych przymierzy, utraconych paktów i objawień Boga w undergroundowej historii miłości. W tym sensie słowa Glauco Mattosa: „nie wszystko stracone”, przypominają nam, że w teologii inskrypcje Boga są powiązane z inskrypcjami ciał i wynalazkami koniecznymi do sprawowania władzy w ciele Kościoła, w Bogu i w ludziach. Przyglądając się stopofetysyzmowi, pragniemy zajmować się tymi ekstrawaganckimi inskrypcjami Boga, które manifestują się w ciele marginalnym, poza akceptowanymi praktykami chrześcijaństwa cielesnych inskrypcji.

## Całowanie wozu Evity. Jak teologia wyzwolenia utraciła ciało

W Buenos Aires, jednego z późnych, zimnych lipcowych wieczorów, Evita Perón wracała do domu z Ministerio de Trabajo y Previsión (Ministerstwa Pracy i Bezpieczeństwa Socjalnego), gdy zobaczyła grupę robotników czekających w kolejce na autobus. Jej szoferem był wtedy Francisco Ernesto Molina, który nadal żyje i udzielił ostatnio wywiadu, w którym wspominał, jak Evita współczuła tym ludziom i kazała mu rozwozić robotników do domów rządowym samochodem<sup>29</sup>.

Kiedy mineliśmy [Plaza de Mayo] [...], Evita zaczęła mówić: „Ci wszyscy biedni ludzie, [czekający na autobus] na takim zimnie! Gdy tylko mnie wysadzisz, wróć

29 Z wywiadu z Francisco Ernesto Moliną przeprowadzonego przez Ernesto Castrillóna i Luisa Casabala w *La Nación*, 23 lipca 2002, [www.lanacion.com.ar/02/07/23/dg\\_416182.asp](http://www.lanacion.com.ar/02/07/23/dg_416182.asp).

po nich i rozwieź ich do domów. Chcę, żeby inni mijający [te kolejki] członkowie rządu robili tak samo [...]”. Tak więc gdy tylko zostawiłem Evitę, wróciłem tam, żeby zaprosić tych ludzi, czekających na autobus, do rządowego samochodu. Była tam jedna taka kobieta, która nie chciała do niego wsiąść. Wyjaśniłem jej, że to wóz *la señory* i że jeszcze kilka chwil wcześniej pozdrowiała [Ewitę], gdy mijaliśmy [przystanek autobusowy]. Powiedziałem ludziom, że mam rozkaz zabrać ich do domów, ponieważ wieczór jest bardzo zimny. W końcu kobieta ta zdecydowała się wsiąść do samochodu i zawiozłem ją do Villa Lugano. Kiedy ludzie wysiedli w Lugano, zaczęli obcałowywać cały samochód.

Całowanie wozu Evity. Był to czas, kiedy tylko niewielu w Buenos Aires miało samochód, a wielu nigdy nawet w nim nie siedziało. Tylko arystokracja i biskupi byli wożeni przez szoferów. Rządowy samochód Evity był tamtej nocy ekscesywnym znakiem rozmycia granic między rządem a garstką robotników oraz między klasami społecznymi. Szofer Evity też był robotnikiem, tak jak i Evita – z pochodzenia i z wyboru. Czy ta historia Moliny o mężczyznach i kobietach, całujących wóz Evity po tym, jak zostali zabrani do domu pewnego zimnego, ciemnego wieczoru, jest opowieścią o *massagem linguopeda*? Nie można tu znaleźć wielu – jeśli w ogóle jakieś – odniesień do jakiegokolwiek stabilności: wszyscy są biedni i wszyscy są uprzywilejowani. Jest to poniżająca scena dla szofera (który, koniec końców, sam jest robotnikiem, jak pozostali) i moment przyjemności dla wszystkich. Przedmiotowość i duchowość spotykają się w samochodzie całowanym przez biednych. Wydarzenie zostało utrwalone w akcie nazwania samochodu Evity społeczną sprawiedliwością, solidarnością czy współczuciem, podczas gdy rozróżnienie na prywatne i publiczne uległo wymazaniu. Wóz rządowy stał się prawie sakramentalny w ów unikalny sposób, w jaki sakramentalne są fetysze.

W Ameryce Łacińskiej zawsze obecna była duchowość fetyszystyczna, ponieważ poczucie wykorzenia i zniszczenia, związane z końcem wielkich narracji w Ameryce Łacińskiej<sup>30</sup>, wytworzyło na kontynencie widmową kohabitację religijnych i jednocześnie ekonomicznych znaków. Ogólnie rzecz ujmując, ludzie umierają w Ameryce Łacińskiej z trudem. Istnieje tu w popularnym dyskursie o sprawiedliwości polityczna tradycja buntowniczych ciał, rekonfigurująca transcendencję gówna i duchowości oraz dokonująca przesunięć między śmiercią a życiem w kontekście zagadnienia sprawiedliwości. Na przykład w Argentynie nasi zmarli zwykle odmawiają umierania. Zamiast spoczywać w pokoju,

30 Więcej na ten temat zob. w: M. Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London 2000, rozdz. 2.

podejmują walkę o zmartwychwstanie w dowolnym niedogodnym czasie, całkowite albo tylko częściowe. Dlatego właśnie mury Buenos Aires były pokrywane przez pięć dekad takimi sloganami, jak *Evita vive* [Evita żyje] i *Rosas powraca*<sup>31</sup> oraz tekstami popularnych piosenek głoszących, że Che Guevara nie umarł. Zwłoki Evity zniknęły z Argentyny na ponad dwadzieścia lat i powróciły pewnego dnia z jednego z cmentarzy we Włoszech z krótszymi włosami i bez różańcowych paciorków. Także ręce generała Peróna zniknęły pewnego dnia z jego trumny. Teologia latynoamerykańska przeniosła wdarcie się takiego zaburzenia ciał do samej teologii: ciał biedaków, ciał zaginionych, ciał cierpiących, głodnych, prześladowanych i wreszcie ciał torturowanych. Sprawiedliwość społeczna i duchowość walki zostały skonstruowane w oparciu o widmową rasę buntowniczych ciał czy też części ciał (jak w przypadku rąk generała Peróna).

W teologii wyzwolenia „Inny” z dyskursu Lévinasa otrzymał twarz, imię i nazwisko, wraz z odmową akceptacji swojego losu, losu ciała biedaka, losu bycia nikim w pozycji kogoś z marginesu, losu zniknięcia – na równi z polityki i z teologii. Tym niemniej temu konkretnemu ciału Innego w teologii wyzwolenia brakowało być może owej widmowości odmiennych typów estetyki obecnych w życiu, w cierpieniu i w miłości między ludźmi. Problemem nie było uromantycznienie ciała biedaków – czego teologia wyzwolenia zawsze unikała – lecz jego *organizacja*. Nawet liberacjoniści próbują dyscyplinować zmartwychwstania. Proces dyscyplinowania zmartwychwstań polega na określeniu, jakiego rodzaju ciała powracają, jakie umiejscowienie miłości jest im właściwe i jak zachodzi proces stabilizowania tego, co cieleśnie znaczące. W przeciwieństwie do tego, fetyszystyczne poznanie/kochanie zmierza do destabilizacji odniesień i wydarzeń<sup>32</sup>. Całowanie samochodu Evity wymazało na jakiś czas dawne argentyńskie linie graniczne, aż do śmierci Evity.

Co zrozumiałe, teologia wyzwolenia skupiła swoją argumentację na problematyce społecznej organizacji (dyscypliny ciał w warunkach terroryzmu państwa) i strategii dezorganizacji (niszczenia ciał pozostających w opozycji w trakcie politycznych prześladowań), na przykład procesu

31 Juan Manuel de Rosas był nacjonalistycznym prezydentem Argentyny w dziewiętnastym wieku, który zmarł na wygnaniu we Francji. Przez wiele dekad walczone o sprowadzenie jego zwłok z powrotem do Argentyny, co w końcu stało się kilka lat temu. Slogan „Rosas powraca” odnosił się zarówno do idei sprowadzenia zwłok, jak i do powrotu idei nacjonalistycznych w niektórych politycznych kręgach w kraju.

32 E. Apter, *Introduction*, [w:] *Fetishism...*, s. 3.

dezorganizacji ciała wspólnoty ludzi jako ciała politycznego (albo ciała w opozycji) przez represyjny reżim rządzący w latach siedemdziesiątych. W tym represyjnym reżimie, jak i w dyskursie wyzwolenia, chrześcijańskie ciało było konstruowane w oparciu o filiacyjne, miłosne procesy między jednostkami tworzącymi naród. Argentyński pisarz Martin Kohan twierdzi, że represyjny reżim, torturując dzieci, kobiety i mężczyzn, działał „jak maszyna. Był zależny od bardzo małych elementów, które czasem nie były brane pod uwagę, ale które reprezentowały osobiste, ojcowskie i synowskie więzi” jednostki z narodem<sup>33</sup>.

Synowska przynależność do teologii ciała, działającej w przestrzeni wysoce wątpliwych społecznych i politycznych konwencji, skutkuje przestępstwami wiary. Przestępstw tych nie popełniano w ramach teologii odcieleśnionej i abstrakcyjnej, lecz na polu teologii ciała, która ponownie sklasyfikowała głód, ból i torturę w rubryce oznaczonej: „dające się zbawić”. Ale wciąż istniało owo zaburzenie ze strony ciała, które choć martwe, odmawiały umierania, ciało, które znalazły się tam, gdzie czynność powracania jest częścią teologicznej strategii mieszania gówna i duchowości. W ostatecznej analizie widać, że teologia wyzwolenia przegrała bitwę o ciało, która była bitwą o dysafiliację. Lekkim ruchem sprzedała obsrywanie tego, co duchowe, albo przynajmniej nie udało jej się urzeczywistnienie tego, co Gilles Fraser wskazuje jako sakramentalny aspekt gówna<sup>34</sup>.

Mówiąc o „gównie”, odnoszę się tu do tego wszystkiego, co czyniło problematyczną konstrukcję latynoamerykańskiego, chrześcijańskiego ciała w tym przywoitym porządku właściwym teologii wyzwolenia – na przykład w odniesieniu do *Innych* relacji miłosnej – który krytykowałam już w innym miejscu. Jednak aspekt sakramentalny, który według Frasera manifestuje się w nieredukowalności i dosadnej sile doświadczenia gówna, wciąż może pomóc nam w dokonywaniu przemieszczania tego, co duchowe, doświadczenia miłosnego i poznania Boga. Ów sakramentalny aspekt fetyszu jest ekscysem, który uparcie się utrzymuje, jak zapach butów ściskanych z miłością przez Mattosa albo wspomnienie dotyku gumy, albo woń skóry. Jest to ta część queerowego kochania, którą fetyszym zbawia nie przez jej naświetlenie, lecz przez zaciemnienie. Zamazując wyraźną linię definicji ciała w chrześcijaństwie i używając retoryki kampaowej ironii oraz szokujących *quasi*-wyznań, teologia queer staje się

33 M. Piro, *Un tiempo de horror eficaz*, [www.clarin.com/suplementos/cultura/2002/06/29/u-00601.html](http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2002/06/29/u-00601.html).

34 G. Fraser, *Redeeming Nietzsche: on the Piety of Unbelief*, London 2002, s. 125.

fetyszystycznym aktem. Powinniśmy wspierać fetyszyzację teologii, to znaczy tworzyć strategię seksualnego przemieszczenia, która kontestuje heteroseksualną socjoteologię dzięki swojej zdolności do oscylowania i destabilizowania binarnych opozycji.

Twierdząc, że alians teologii oraz seksualnej i ekonomicznej ideologii tworzy się na bazie małych aliansów zależnych z kolei od filiacyjnego procesu, który jest budowany wokół koncepcji naturalnego ciała i który stabilizuje relacje lojalności tego ciała wokół kwestii głodu i przyjemności. Ciało Boga, albo precyzyjniej: konstrukcja ciała Boga, na przykład w teologii stworzenia, funkcjonuje jak podpis. Podaje nam metafizycznego autora i tym samym autoryzuje porządek produkcji i konsumpcji, w którym ludzkie ciała ustalają swoje tożsamości i konstruują swoje lojalności.

Uprawianie teologii w Ameryce Łacińskiej rozpoczęło się jako proces kwestionowania „ciała lojalnego”, ale skonstruowało lojalność wobec ideologii jako stanowisko intelektualne zamiast afektywnego. Teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej była kontrowersyjna właśnie dlatego, że musiała zanegować proces filiacji między dominującym państwem a sprzymierzonym z nim Kościołem. Czasami dało się odczuć, jak gdyby zaangażowała się w heretycką walkę przeciw Bogu Ojcu – i prawdopodobnie tak właśnie było. Tym niemniej, jeśli Kohan ma rację i ideologie są zależne raczej od więzów afektu niż intelektualnego przeświadczenia, wskazuje to na pewien problem z teologią wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Nie potrafiła ona na przykład zdobyć się na dysafiliację względem ideologii heteroseksualności czy kościelnego esencjalizmu; oddana była konstruowaniu latynoamerykańskiego ciała przy użyciu dyskursu zajętego bardziej roztrząsaniem gramatyki niż fałszywością samego teologicznego projektu „bycia danym” ciała w chrześcijaństwie latynoamerykańskim. Podzielała z oficjalną teologią niektóre elementy, które pozostawały dyskusyjne, mianowicie administracyjny *ethos*.

I właśnie w tym punkcie musimy obrać inną ścieżkę – perwersyjny zakręt na drodze – żeby kontynuować teologiczną praktykę wyzwolenia: jest to moment, gdzie wymagane jest myślenie queerowe. Teologia queer jest teologią miłości i sprawiedliwości, ale jej siła nie leży w żadnej z nich, a w zdradzie. Jednym z głównych zagadnień teologii queer jest zdradzona miłość i stopofetyszizm Mattoso jest tego najsilniejszym przykładem. „Bycie danym” teologicznego umiejscowienia miłości zostaje zdradzone; seksualność ciała zostaje zdradzona. Teologia queer pamięta ciała swoich wcześniejszych kochanków, ich odejścia i ich sprzeczności. Poza tym jeszcze, w ogólniejszym sensie, jest to teologia, która została zdradzona przez tradycje dogmatyczne i przez teologiczne nauczanie Kościoła regu-

lowane ideologiami seksualnego wykluczenia<sup>35</sup>. Jest to sedno pragnienia i nostalgii wśród queerowych teologów, ciągła próba odzyskania miłości, która została zanegowana albo uciszona.

Jednocześnie, z innej perspektywy, o całej sztuce queerowania teologii można myśleć jako nieustającej próbie zdrady systematycznego, heteretyckiego [*straight*] myślenia o Bogu, zdrady założeń uświęconego bycia danym w eklezjologii i ideałów heteroseksualnej ideologii w społeczeństwie. Myślenie heretyckie wytwarza heteretyckie teologie, a heteroteologie zakładają heteromiłość zakorzenioną w geometrii heterociał, takich jak ciała teologicznej wiedzy. A zatem teologia queer mierzy się z paradoksem polegającym na usiłowaniu zbawienia tej zdrady miłości przez teologię, dokonywanym na drodze refleksji, która z kolei wprost wiedzie ją do zdrady stanu. Znaczy to, że angażuje się ona w zdradę ideologicznych powiązań teologii heteroseksualnej, wymagającą procesu uczuciowej dysafiliacji względem ojców chrzestnych i całej ich spółki.

John Caputo twierdzi w swojej książce *O religii*, że „Bóg i miłość są nawzajem ze sobą związani”; niemniej jednak, jak powiedział Nietzsche, wszystko zależy od tego, jakiego rodzaju stopy ma Bóg<sup>36</sup>. Stwierdzenie Caputo może kazać nam się zastanowić, dlaczego dzieje się tak, że ilekroć filozofowie zwracają się ku religii, sentymentalizm zdaje się zastępować ich pragnienie dekonstruowania zastanych prawd; albo, by ująć to jeszcze inaczej, możemy się zastanawiać, dlaczego filozofia czyta teologię heteretycko. Teologia queer, która jest teologią kontekstualnych przemieszczeń i ćwiczeń w skrzywianiu, zaczęłaby tu fetyszyzowaniem jako teologiczną strategią. Zajęłaby się *nie* ustanawianiem równoważności miłości i Boga, lecz kwestionowaniem umiejscowienia miłości oraz Boga – to znaczy teologia queer rozpoczęłaby od zdrady danego, sentymentalnego umiejscowienia miłości/Boga, szukając jednocześnie nieujawnionych czy ukrytych w szafie adresów, których jeszcze nie uwzględniano. W rzeczy samej, Bóg oraz miłość mogą być czasem widywani razem, ale pytanie brzmi: gdzie i kiedy? Zdrada sentymentalnych adresów w teologii jest nieunikniona, ponieważ miłość może być przemieszczona i przesunięta (przeniesiona) tylko wtedy, gdy zdradzone zostaną tradycyjne teologiczne jej miejsca, to znaczy gdy staniemy się nielojalni wobec ideologicznych założeń w teologii, które pochodzą z obszarów seksual-

35 Słowa „tradycja” i „zdrada” łączy wspólna etymologia: łacińskie *tradere* znaczy „wydać, poddać” albo „przekazać, powierzyć”.

36 A. Kee, *Nietzsche and Christians with Beautiful Feet*, [w:] *Philosophy of Religion for a New Century: Essays in Honour of Eugene T. Long*, red. J. Hackett, J. Wallulis, Dordrecht 2004.

Myślenie heretyckie  
wytwarza  
heteretyckie teologie,  
a heteroteologie  
zakładają heteromiłość  
zakorzenioną w  
geometrii heterociał,  
takich jak ciała  
teologicznej wiedzy.  
A zatem teologia queer  
mierzy się z paradoksem  
polegającym na  
usiłowaniu zbawienia  
tej zdrady miłości przez  
teologię, dokonywanym  
na drodze refleksji,  
która z kolei wprost  
wiedzie ją do zdrady  
stanu.



ności, rasowych i kolonialnych narracji, a także uprzedzeń klasowych<sup>37</sup>. Ostatecznie, zdrada jest potrzebna do przesuwania (przenoszenia) kochających się ciał w systematycznym ciele teologii.

### Zdradzające ciała: miłość na Południu

Tak się już nieszczęśliwie złożyło, iż w latynoamerykańskim dyskursie teologicznym konstruowanie kochających się ciał pozostało zakorzenione w nienaruszonych dyskursach kolonialnych. Oznacza to, że dotyczący seksualności aparat konceptualny w postaci imperialnego chrześcijaństwa sprawuje swoją władzę poprzez narracyjną reprodukcję wiedzy na temat miłości i ciał, funkcjonującą modelująco w sferze publicznej konsumpcji. Teologia imperialna czyni miłość i Boga modelami, co jest bardziej częścią kolonialnego dyskursu prawa niż dyskursu teologicznego. A zatem, jeśli umiejscawianie kochających się ciał w teologii wykazuje tendencję do naśladowania relacji kolonialnych, wówczas queerowanie teologii powinno zawsze rozpoczynać od zdradzania miłości, przemieszczeń w ramach konstrukcji kochających się ciał i stwarzania okazji do znajdowania Boga w najmniej oczekiwanych miejscach.

Tym niemniej pozostaje faktem, że sposoby, w jakie konstruowane są w teologii ciała, miłość czy Bóg, powielają powszechnie zakładane wzorce produkcji ekonomicznej. Fakt, iż Caputo opiera swój argument za jednością Boga i miłości na stwierdzeniu, że jeśli ktoś nie kocha, wtedy osoba ta „nie jest warta swej soli”<sup>38</sup>, obnaża obecny w myśleniu eurocentrycznym pospolity, ekonomiczny pakt przymierza między konstruowaniem ciał a konstruowaniem Boga, ponieważ „bycie wartym swej soli” oznacza po prostu zarabianie pieniędzy – w kontekście tego, co Caputo nazywa pragnieniem znalezienia Boga, miłości i prawdy, albo (używając jego własnej metafory) „naszej prawdziwej Północy”<sup>39</sup>. Problem w tym, że w dyskursie ciał z „prawdziwego Południa”, ten zarobek powiązany jest z wyzyskiem i całkowitym lekceważeniem czegokolwiek, co mogłoby być adekwatnie nazwane „miłością”. Nie ma on żadnego związku z miłosnym spełnieniem, lecz raczej z *vaciamientos de empresa*, procedu-

37 W kwestii tak rozumianej zdrady i niełojalności w teologii zob. M. Althaus-Reid, *The Queer God*, London 2003.

38 J.D. Caputo, *On Religion*, London 2001, s. 5.

39 Tamże. [Caputo używa tam metafory „Północy” i „Gwiazdy Północnej” jako „archimedesowego punktu” wiary religijnej i religii rozumianej jako miłość do Boga – przyp. tłum.]

rami wywłaszczania, które pociągają za sobą ogołacanie centrum produkcji z jego maszynerii, a przez to doprowadzają do zanikania zasobów życiowych całych społeczeństw. Umieszczenie miłości na „prawdziwej Północy”, powiązane z wynagrodzeniem za pracę i z Bogiem, wymaga przeprowadzenia procesu dekonstrukcji, odsłaniającego „prawdziwe Południe” jako odmienne rozumienie kenotycznych ruchów produkcji, ciał i teologii.

Kiedy queerujemy teologię, pragnienie znalezienia seksualnej ideologii stojącej za teologicznymi refleksjami może zaprowadzić nas ku subwersywnemu konstruowaniu pola miłości – kochającego ciała – obecnemu u współczesnych queerowych pisarzy, takich jak Manuel Puig w Argentynie, Luis Zapata w Meksyku czy Hilda Hirst i Glauco Mattoso w Brazylii. Interesującą rzeczą w wypadku latynoamerykańskiego queerowego pisarstwa jest właśnie to konstruowanie ciał w obszarze przecinania się kilku dyskursów: politycznego, heteroseksualnego, kulturowego i religijnego. Queerowa poezja Mattosa może dokonywać przemieszczenia całego religijnego dyskursu przez sam tylko fakt dokonywania dyslokacji danej pozycji kochających się ciał w teologii latynoamerykańskiej, będąc jednocześnie punktem spotkania pomiędzy tymi ciałami i Bogiem. Tak jak Foucault zwrócił naszą uwagę na umiejscowienie władzy (w rodzaju instytucjonalnej władzy wymierzania każdemu kary), tak teologia również powinna podjąć refleksję nad umiejscowieniem miłościowładzy [*el poder amar*]. *Poder a mar* (dosłownie: „być władnym, by kochać”/„miłościowładza”) jest konstytuowane w teologii przez dyscyplinowanie umiejscowienia miłości. Istnieją na przykład wyznaczone umiejscowienia małżeństwa oraz domu rodzinnego albo specyficzne projekty ciał, którym pozwala się na wzajemne kochanie się zgodnie z określonymi oczekiwaniami w zakresie seksualności, płci, klasy czy rasy; funkcjonują tu całe opowieści miłosne, zapisy „życia w miłości”, włączając w to rozwody i separacje.

Queerowa teologia wyzwolenia (albo też „teologia nieprzyzwoita”) musi poszukiwać innych umiejscowień miłości w konstruowaniu ciała, aby w ogóle uruchomić dysafiliację konieczną do tego, by w teologii mogło wylaniać się „pierwotne” ciało. „Południo-ciało” u Mattosa to ciało przemieszczone, resytuowane – przez swoje miłosne oddanie butom – w polu o odmiennych granicach. Tak samo jak Mattoso należał jako młody mężczyzna do powielaczowego pokolenia poetów, rozpowszechniających swoje wiersze w postaci powielaczowych kopii w sytuacji braku możliwości ich drukowania ze względu na cenzurę w wojskowych reżimach, tak też swoją poezją upowszechnia on miłość. Widoczne w jego wierszach resytuowanie obszarów miłości odpowiada ideom resytuowa-

Tak jak Foucault zwrócił naszą uwagę na umiejscowienie władzy (w rodzaju instytucjonalnej władzy wymierzania każdemu kary), tak teologia również powinna podjąć refleksję nad umiejscowieniem miłościowładzy [*el poder amar*]

nia kapitalizmu i społeczeństwa w Brazylii. Raymond Williams definiuje tekst „łączący” jako taki, który charakteryzuje się impulsem subwersywnym, nieuprawomocnianym społecznie, politycznie ani teologicznie – jest to pojęcie, które może nam tu dostarczyć nowego teologicznego odniesienia<sup>40</sup>. W tym wypadku odniesieniem stopofetyszysty jest przemieszczenie miłości na buty, ale zamiast kupowanych w ekskluzywnych butikach Londynu szpilek ze srebrnymi paskami, zwraca się on ku zwykłym, ordynarnym i brudnym butom biednych.

Wiersze Mattosa są ważnym, queerowo-teologicznym źródłem, które może posłużyć do konstrukcji „południo-ciała” [*the body-south*], ciała w stanie zaburzenia i odszczepienia od tradycyjnych religijnych usytuowań zbudowanych na przymierzu rządzącego Kościoła i jego politycznych interesów. Są takim źródłem, po pierwsze, ze względu na swą umiejętność burzenia mitu ciała jako spójnej całości (którą Caputo określiliby jako „prawdziwą Północ” miłości) na drodze rozmaitych teologicznych recombinaacji. Po drugie, są nim także, ponieważ Mattoso uprawia styl pisania, który – jak gdyby będąc pewnego rodzaju *écriture féminine*<sup>41</sup> – nie może być łatwo poddany czy podporządkowany metanarracjom teologicznych dyskursów na temat ciała w obszarze latynoamerykańskiej narracji czy dyskursów teologii. Mattoso używa kryterium „krytykokonkretyzmu”<sup>42</sup> w konstruowaniu swoich wierszy, a zatem i ciała. Kryterium to pozostaje w konflikcie z logocentryzmem w swoim usiłowaniu ratowania tego, co nazywa on „tekstem słowogłosowizualnym”, to znaczy materialnej konkretności słowa. Ponieważ teologia queer nie tylko zaczyna swoją pracę na poziomie krytyki ludzkiej rzeczywistości, ale także kwestionuje dyskurs towarzyszący takim doświadczeniom ją tworzącym, krytykokonkretyzm może dostarczyć nam ważnych wskazówek w konstruowaniu teologii kochającego ciała i w rozpoznawaniu obecności Boga w integracji zachodzącej między werbalnymi i niewerbalnymi komponentami poezji.

W tym właśnie sensie Mattoso daje przykład konstruowania hermeneutyki wychodzącej z ciała i z przekształceń ciała. Kiedy mógł jeszcze

40 R. Williams, *Forms of Literature in 1848*, [w:] *Literature, Politics and Theory*, red. F. Barker [i in.], London 1986. Williams rozróżnia teksty „orzekające” oraz „łączące”. Teksty „orzekające” to te, które odnoszą się do tego, co się zdarza w świecie, podczas gdy „łączące” wprowadzają perspektywy radykalne czy transgresywne. Teksty łączące przesuwają granice i wychodzą poza ideologiczną reprodukcję świata obecną w tekstach orzekających.

41 H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 147-166.

42 Na temat „wzrokowej” oraz „ślepej” fazy w twórczości poetyckiej Mattosa zob. *The Visual Poet*, <http://formattoso.sites.uol.com.br/visualpoet.htm>.

widzieć, pragnął pokazać wizualne aspekty świata, konkretność obrazów obecnych w poezji, w szczególności jego własnej. Kiedy całkowicie oślepl, dalej zajmowało go tworzenie wierszy, które mogłyby odsonić wizualny charakter poezji. Używał technik literackich, takich jak aliteracja, paronomazja, kakofonia i eufonia, by wytworzyć metafory i translacje o sile zdolnej odzyskać przezroczystość kochającego ciała w kontekście ekonomicznej globalizacji, politycznej korupcji i heteroseksualności widzianej z perspektywy brazylijskiego „uwięzienia w szafie”. Właśnie owa niemal „wygnaniowa” jakość tej konstrukcji subwersywnego, wykluczonego ciała w wierszach Mattosa wyraża seksualną graniczność, która czyni możliwym rozumienie kochających ciał pomiędzy sobą oraz Boga, który również ma swój udział w tym „pomiędzy”.

Przy użyciu krytyko konkretyzmu Mattoso dokonuje dyslokacji miłości i seksualnych obszarów przyjemności oraz oznaczania; redefiniuje przyjaźń i solidarność, przeprowadza krytykę kapitalizmu. Również teologia dziedziczy po tym krytykokonkretyzmie strategię konstrukcji ciała: weźmy chociażby pod uwagę techniki aliteracyjne, ekspresywne powtarzanie sekwencji blisko powiązanych głosek. Powtarzanie wzmacnia znaczenie, jak na przykład we frazie: „misja i transmisja Ewangelii”, albo jak w aliteracjach konceptualnych, takich jak: „misja i rasizm”. W epoce biblijnej paronomazja odpowiadała na przykład za powiązanie nazwy miasta Babilon z chaosem i przestępstwem (w języku hebrajskim słowo „Babilon” [jak Babel – przyp. tłum.] brzmi podobnie do „pomieszany” [od hebr. *balal* = „pomieszać, zamącić” – przyp. tłum.]). Istnieją też paronomazje seksualne. Czy imię Jezusa nie kojarzy się natychmiast z imieniem Marii? A czy powiązanie Marii z dziewictwem nie powoduje automatycznie, że teologiczna percepcja Jezusa wiąże się z założeniem celibatu?

Alistair Kee pisze o rozmyślaniach Nietzschego na temat Boga, który wie, jak tańczyć. Nietzsche włożył bowiem w usta Zaratustry następujące słowa: „Uwierzyłbym tylko w Boga, który by tańczyć potrafił”<sup>43</sup>. Bóg życia ma lekkie, tańczące stopy nie jako ornament, lecz jako konstytutywny element swojej boskości. Jak komentuje Kee, Nietzsche uważał Jezusa za wolnego ducha, pierwszego i jedyne go chrześcijanina, reprezentującego silną i radosną duchowość życia<sup>44</sup>. Boskie, pocące się stopy Jezusa tańczyły również wtedy, gdy całowane były przez tych, którzy go

43 A. Kee, *Nietzsche and Christians...*, s. 19 [oryg. cyt. w: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 34, przekład zmodyfikowany – przyp. tłum.]

44 Tamże.

kochali. Tego Boga, który tańczy, i Jego wyznawców („chrześcijan z pięknymi stopami”) można odnaleźć w cielesnej teologii fetyszyzmu. Fetyszyzm ma ogromne znaczenie w poszukiwaniu ciała w teologii, zwłaszcza ciała queerowego, obejmującego też ciało heteroseksualne, które „wyszło z szafy”. Ma też znaczenie w poszukiwaniu ciała queerowego Boga – Boga, który stał się samochodem Evity, kiedy ten ucieleśniał społeczną sprawiedliwość; kiedy ów wóz Evity miał stopy lżejsze niż jakikolwiek inny bóg; kiedy miłość zamieniła się w skórzane siedzenia i gumowe opony, a ludzie całowali je nabożnie; kiedy lżejsze stopy Boga pocily się po dniu pracy w fabryce w São Paulo i były z miłością całowane przez naśladowców Glaukomiksa, z taką czułością, z jaką Derrida pieścił swój taśes.

Czy teologia utraciła to ciało wraz z transakcjami heteroseksualnych ideologii? Czy neoliberalizm przeniknął nasze teologie *erosa* swoją własną estetyką wykluczenia i obojętności wobec biednych i zmarginalizowanych? *Mais nao tudo está perdido...* Ale nie wszystko stracone. Fetyszystyczny sposób kochania i poznawania wciąż może kształtować nasz dyskurs w teologii, ekonomii i sferze seksualności poprzez odnajdywanie innych ciał, innych miłości i *Innego* Boga. Woń latynoamerykańskiej teologii zawsze będzie wonią teologii materialistycznej, która wie, jak pachnie bieda i która rozumie, jak doszło do erotycznych objawień (objawień boskiej miłości), gdy pewni policjanci całowali stopy robotników fabryki w São Paulo. Dzieje się tak, ponieważ latynoamerykańska teologia stopofetyszystyczna pojawia się jako erotyczne odsłonięcie miłości Boga wśród brudnych, spoconych ciał zmarginalizowanych i wykluczonych. Jest ona queerowa i jest polityczna, jako że napędza ją owo poczucie naglącej konieczności realizacji społecznej sprawiedliwości, które wciąż charakteryzuje liberacjonistyczny latynoamerykański ruch teologiczny w jego poszukiwaniu alternatywnych porządków – porządków kochania i porządków teologicznych.

*Przełożył Marek Woszczek*

MARCELLA MARÍA ALTHAUS-REID (1952-2009) – argentyńska teolożka metodystyczna, od końca lat 90. główna przedstawicielka chrześcijańskiej queerowej teologii wyzwolenia. Wykładała teologię kontekstualną na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Edynburgu. Autorka m.in. przełomowych książek *Indecent Theology* (2000) i *The Queer God* (2003), a także redaktorka *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics* (2004) oraz *Liberation Theology and Sexuality* (2006). W swojej pracy łączyła dorobek krytyczno-teoretyczny latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, teologii feministycznej i postkolonialnej, radykalną krytykę queerową i inspiracje deleuzjańskie.

**Cytowanie:**

M.M. Althaus-Reid, *Stopofetysyzm. Woń latynoamerykańskiej teologii ciała*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr8\\_2013\\_Teologie\\_emancypacyjne/07.Althaus.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/07.Althaus.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Słowa kluczowe:** queerowa teologia wyzwolenia, hetero-teologie, fetysyzm, miłościowładza, queerowa dysafiliacja, Inny Bóg, religijne zdradzanie, Glauco Mattoso.