

Maciej Klimiuk

FUNKCJONOWANIE PIĘCIU PŁCI
I ICH ROLA U BUGISÓW
Z SULAWESI POŁUDNIOWEGO
(INDONEZJA)

Nieznana i nieobecna. Wydaje się, że tylko w ten sposób powinno się mówić o Indonezji w kontekście polskojęzycznej literatury popularnonaukowej, ale i polskiego szkolnictwa wyższego, dla których kraj tysięcy wysp wciąż jest poza zasięgiem. Również polskiej polityce zagranicznej nie jest po drodze z Indonezją, ponieważ kieruje swoją uwagę na inne kraje Azji Południowo-Wschodniej. Wprawdzie nie należy się temu dziwić. Nigdy nie mieliśmy znacznych kontaktów z tym rejonem świata, a informacje, które docierają do nas na temat Indonezji, ograniczają się jedynie do czterech tematów: trzęsień ziemi, wybuchów wulkanów, tsunami i wakacji na Bali – „rajskiej wyspie”. Czy warto walczyć ze stereotypowym postrzeganiem jednego z najpiękniejszych krajów azjatyckich jako miejsca katastrof naturalnych? Wydaje się, że taka walka nie ma sensu. A na pewno nie w chwili obecnej. Mimo wszystko pojawia się wśród czterech doniesień ów „raj”, choć nie w pełni można zgodzić się z takim wyobrażeniem, napawa pewną dawką optymizmu na przyszłość.

Niniejszy artykuł ma za zadanie przybliżyć indonezyjską różnorodność, która przejawia się na wielu płaszczyznach, również w pojmowaniu i rozumieniu płci przez tamtejsze kultury, co zamierzam pokazać na przykładzie Bugisów zamieszkujących Sulawesi Południowe. Swoją uwagę kieruję na płeć męską, żeńską, *calalai* i *calabai*, a prawie w ogóle nie skupiam się na szamanach/kapłanach *bissu*, którym poświęciłem oddzielny rozdział w książce *Queer Islam. Nieheteronormatywność w kulturach muzulmańskich*¹.

¹ M. Klimiuk, *Androgyniczność w społeczności muzulmańskiej na przykładzie bissu z Sulawesi (Indonezja)*, w: *Queer Islam. Nieheteronormatywność w kulturach muzulmańskich*, red. K. Górak-Sosnowska, Sopot 2012, (w druku).

Odkrywanie Nusantary

Ogromny kraj, jakim jest Indonezja, rozciąga się na przeszło 17 tys. wysp Archipelagu Malajskiego, spośród których tylko jedna trzecia jest zamieszkała. Większość mieszkańców Indonezji stanowią Austronezyjczycy, czyli osoby posługujące się językami austronezyjskimi. Również określenie obszaru – ‘Austronezja’, wywodzące się od łacińskiego *austrālis* ‘południowy’ i greckiego *nēsos* ‘wyspa’, używane jest we współczesnym dyskursie naukowym wyłącznie do nazywania terytoriów, na których używane są języki austronezyjskie, należące do najliczniejszej rodziny językowej świata (dotychczas odnotowano przeszło 1200 języków austronezyjskich)². Duże zróżnicowanie językowe naturalnie uwidacznia się w całej Indonezji, gdzie na większych wyspach używa się kilku bądź kilkunastu języków, a na niewielkich już tylko jednego języka. Do tego dochodzą liczne warianty dialektałne, wzbogacające indonezyjską mozaikę językową. Liczba języków występujących w Indonezji nie jest ściśle określona i oscyluje pomiędzy 500–700 językami, z czego połowa używana jest na Papui. Także liczba grup etnicznych, zamieszkujących poszczególne rejony Indonezji, nie jest ściśle oszacowana. Mówi się mniej więcej o 350–500 grupach etnicznych, a więc rozbieżności w szacunkach są znaczne.

Mimo to zróżnicowanie językowe i etniczne w przypadku Indonezji nie jest kwestią problematyczną, a na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci nie powodowało większych konfliktów, mając jednak na uwadze wydarzenia w Aceh, Timorze Wschodnim, czy na Papui. Niepodległość kraju, wraz z jej uzyskaniem w 1945 r., nie była w znaczący sposób zachwiana na przestrzeni lat. Stało się tak, ponieważ w okresie powstawania państwa indonezyjskiego ‘różnorodność’ wpisano w hasło przewodnie – dewizę *Bhinneka Tunggal Ika*, zaczerpniętą z języka starojawajskiego i tłumaczoną na język polski jako ‘jedność w różnorodności’. Warto podkreślić, że zdanie *Bhinneka Tunggal Ika* pochodzi z czternastowiecznego epickiego poematu *Kakawin Sutasoma*, gdzie pojawia się w nieco odmiennym znaczeniu niż ‘jedność w różnorodności’. Poemat poświęcony jest, w dużym skrócie, stosunkom między hinduistami i buddystami. Natomiast zdanie *Bhinneka Tunggal Ika* odnosi się do Buddy i Śiwy,

² Serwis www.ethnologue.com/show_family.asp odnotowuje 1257 języki austronezyjskie [14.12.2011 r.].

a mianowicie ukazuje ich odrębność, ale jedną i tę samą prawdę. Dlatego też w języku polskim starojawajski werset należy tłumaczyć jako ‘różnorodność, ale wciąż jedność’, co ma inne konotacje niż ‘jedność w różnorodności’.

Dzisiejsza Indonezja jest krajem z największym odsetkiem muzułmanów na świecie, stanowią oni około 88,2% z 240 mln mieszkańców (dane z 2009 r.), o czym niewiele wie, bądź pomija tę kwestię w rozważaniach nad islamem. Warto również podkreślić, że Indonezji nie można określać mianem „kraj muzułmański”, ponieważ za taki oficjalnie nie uważa się. Pierwotnie dużą rolę odgrywały na terenach współczesnej Indonezji rozliczne lokalne religie: szamanizm, kult przodków oraz wierzenia animistyczne, czego odzwierciedlenie widoczne jest dzisiaj chociażby w niektórych zwyczajach. Pierwszą obcą religią, która przybyła już w I w. na tamte obszary, był hinduizm, który zachował się na Bali. Następnie pojawił się na Archipelagu Malajskim buddyzm, a na przełomie XIV i XV w. islam, co było jednym z najważniejszych wydarzeń w historii Azji Południowo-Wschodniej³. Katolicyzm przybył wraz z Portugalczykami w XVI w., natomiast protestantyzm dopiero wraz z Holenderską Kompanią Wschodnioindyjską w XVIII w. Również w aspekcie religii silnie podkreślana jest różnorodność. W Konstytucji Republiki Indonezji w Artykułach 28E i 29 istnieje zapis o wolnym wyborze religii, wolności w jej wyznawaniu, a zarazem wierze w jednego i wszechmogącego Boga⁴. Warto w tym miejscu zastanowić się, czy łączenie wiary w jednego Boga z wolnością religijną nie jest zaprzeczeniem owej wolności. W praktyce w Indonezji nie istnieje wolność religijna, rozumiana w kategoriach zachodnich. Każdy Indonezjczyk ma obowiązek wyznawania jednej z sześciu religii uznawanych przez państwo. Są to: hinduizm, buddyzm, islam, katolicyzm, protestantyzm i konfucjanizm, który został wpisany na listę możliwych do wyznawania religii w Indonezji wraz z powołaniem na urząd prezydenta Abdurrahmana Wahida w 1999 r.⁵ W związku z tym, w dowodzie

³ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200. Third Edition*, Basingstoke 2001, s. 3–14.

⁴ *Pasal 28E; Bab XI, Pasal 29*, w: *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (yang dipadukan dengan Perubahan I, II, III dan IV)*.

⁵ Prezydent Abdurrahman Wahid wprowadził wiele udogodnień dla mniejszości chińskiej, zamieszkującej Indonezję. Najważniejszym z nich było ponowne uznanie konfucjanizmu za religię oficjalną poprzez zniesienie wcześniejszej

osobistym i wszystkich dokumentach należy wpisać jedną z sześciu religii, bo tylko wtedy jest się obywatelem kraju. W efekcie nie można wyznawać innej niż oficjalne religie, ani być ateistą. Znane są jednak przypadki walki z tym zapisem w postaci każdorazowych zmian religii, dokonywanych najczęściej przez ateistów i agnostyków. Polega to na tym, że przy wymianie dowodu osobistego czy paszportu wpisuje się za każdym razem inne wyznanie. I tak w paszporcie można być buddystą, w dowodzie osobistym muzułmaninem, a w papierach uniwersyteckich konfucjanistą, co niesie ze sobą obowiązek uczęszczania na określone lekcje religii. Jest to w chwili obecnej nadzwyczaj popularne działanie wśród młodych Indonezyjczyków, wymierzone w idee, na którym Indonezja niejako została zbudowana.

Bugijski model płci

Niestety nie wiadomo, jaką rolę pierwotnie odgrywała płeć w kulturach austronezyjskich. Biorąc pod uwagę wyłącznie języki austronezyjskie i dokonując porównania ich między sobą, można zauważyć, iż w zdecydowanej większości tych języków, jeśli nie we wszystkich, jedną z cech charakterystycznych jest brak gramatycznej opozycji rodzajów: męskiego oraz żeńskiego. Nie znaczy to jednak, że nie występują wyrazy takie jak *mężczyzna*, *męski*, *kobieta* czy *kobiety*. Nierzadko zdarza się, że w toku wypowiedzi rodzaj w ogóle nie jest znany odbiorcy, który może się go jedynie domyślać.

Brak gramatycznie wyrażanego rodzaju w językach austronezyjskich mógł być odbiciem wielości istniejących form transgenderyzmu, które zachowały się w tamtejszych kulturach do dzisiaj, ale nie musiało tak być. Jednymi z bardziej znanych w Europie kulturowych płci są samoaniecy *fa'afafine*, o których w 2011 r. mogli dowiedzieć się trochę więcej Polacy wraz z emisją jednego z odcinków programu Martyny Wojciechowskiej *Kobieta na krańcu świata*⁶, ale rów-

instrukcji prezydenta Suharto z roku 1967 (nr 14/1967) i dyrektywy Ministra Spraw Wewnętrznych z 1978 r. Jednocześnie powrócono do dekretu prezydenta Sukarno nr 1/Pn.Ps/1965, który wymieniał sześć religii. Zob. H. Yang, *The history and legal position of Confucianism in post-independence Indonesia*, „Marburg Journal of Religion”, t. 10, z. 1, 2005.

⁶ M. Wojciechowska, *Kobieta na krańcu świata. Samoa: „99% Kobiety”* [program telewizyjny], odcinek 2, sezon 3, produkcja TVN, Warszawa 2011.

niez *fakaleiti* z Tonga, filipińscy *bakla*, czy indonezyjscy transwestycy zwani najczęściej *waria*⁷. Niektóre z oryginalnych form transwestytyzmu niestety nie zachowały się, na przykład u Toradżów Pamona, czyli posługujących się językiem pamona (inne nazwy języka: bare'e, poso). Toradżowie Bare'e są sąsiadami Bugisów i zamieszkują Sulawesi Środkowe. W zdecydowanej większości wyznają protestantyzm, który przyniesiony został na wyspę w XX w. wraz z przybyciem holenderskich misjonarzy. Wcześniej Toradżowie Bare'e wyznawali lokalne religie i trudnili się walką w znaczeniu dosłownym i przenośnym. Mężczyźni zajmowali się walką z wrogami, militarnymi, wypadami oraz długimi polowaniami, kobiety zaś walczyły z dobrymi i złymi duchami, przyjmując rolę szamanek zwanych w języku pamona *tađu mburake*⁸. Jeśli mężczyzna z jakiegoś powodu wyrzekł się roli wojownika, to w pewnym sensie wyzbył się atrybutu męskości, którym była jego waleczność. W efekcie musiał zostać *bajasa* ('oszustem'), przywdziewając jednocześnie kobiecy strój. Na ogół *bajasa* stawali się mężczyźni w podeszłym wieku, osoby niepełnosprawne oraz ci, którzy stracili swój zapał do walki. W następstwie mężczyźni *bajasa* wchodzili w role społeczne przypisane kobietom, a po pewnych przygotowaniach i odbyciu nauk mogli nawet zostać szamanami/szamanekami *tađu mburake*⁹. *Bajasa* była na tyle silnie zakorzenioną formą transwestytyzmu w społeczność Toradżów Pamona, że określenie *bajasa* było stosowane jako drugie imię, następujące po pierwszym, a co ciekawsze w przypadku zwracania się do *bajasa*, którzy byli biologicznej płci męskiej, jego rodzina nie stosowała określeń męskoosobowych 'ojciec', 'wujek', ponieważ te zostały zastąpione 'matką' i 'ciotką'¹⁰. Niestety przybycie i przyjęcie chrześcijaństwa,

⁷ Transwestycy w Indonezji nazywani są różnie. Oprócz *waria* (połączenie słów *wa|nita* 'kobieta' i *p|ria* 'mężczyzna') w powszechnym użyciu są: *banci*, *béncong*, *kawe-kawe*, *wadam*, *walsu*. Więcej na ten temat w: T. Boellstorff, *Playing Back the Nation: Waria, Indonesian Transvestites*, „Cultural Anthropology”, t. 19, z. 2, 2004, s. 159–195; I. Jamrozik, *Waria w muzułmańskim społeczeństwie Indonezji*, w: *Queer Islam. Nieheteronormatywność w kulturach muzułmańskich*, dz. cyt.; M.G. Peletz, *Transgenderism and Gender Pluralism In Southeast Asia since Early Modern Times*, „Current Anthropology”, t. 47, z. 2, 2006, s. 309–340.

⁸ J.M. van der Kroef, *Transvestitism and the Religious Hermaphrodite*, w: *Indonesia in the Modern World. Part II*, Masa Baru, Bandung 1956, s. 182–197.

⁹ Tamże, s. 186.

¹⁰ Tamże, s. 185.

następnie niepodległość Indonezji i względny pokój w kraju oraz na Sulawesi doprowadziły do wyzbycia się ról społecznych opartych na pojęciu walki.

Mimo że zmiany, które zaszły w XX w. w Indonezji były nieuniknione, objęły swoim zasięgiem także społeczność Bugisów, ale nie wpłynęły znacząco na tamtejszy model płci i jej postrzeganie. Można nawet stwierdzić, że w jakiś sposób przyczyniły się do jego zachowania, odświeżenia, a w następstwie wzmocnienia. Bugisowie zamieszkują południową część Sulawesi, jedenastej największej wyspy świata i czwartej pod względem wielkości wyspy Indonezji. Są najważniejszą grupą etniczną i językową Sulawesi¹¹, ponieważ ich społeczność liczy sobie przeszło 4 mln, co stanowi jedną czwartą wszystkich mieszkańców wyspy (około 16 mln). Znakomita większość Bugisów wyznaje islam, co wpisuje się doskonale w różnorodność religii i wierzeń występujących na Sulawesi. Religia muzułmańska dotarła na Sulawesi w XVII w. Wydawać by się mogło, że relatywnie wcześniej w porównaniu do misji chrześcijańskich prowadzonych wśród Toradżów, a zarazem późno, jeśli spojrzeć na pozostałe największe indonezyjskie wyspy, gdzie proces islamizacji przebiegał mniej więcej już od XV w.¹² Przed konwersją na islam Bugisowie praktykowali głównie lokalne religie i wierzenia animistyczne, co odzwierciedla się wciąż w zwyczajach i praktykach, które przez wielu Bugisów uważane są dzisiaj już za muzułmańskie.

Najważniejsza grupa etniczna Sulawesi znana jest przede wszystkim z oryginalnego postrzegania i rozumienia płci. Wyróżnia to Bugisów nie tyle na tle innych kultur austronezyjskich, ile na całym świecie. Ich koncepcja, zwana tutaj bugijskim modelem płci, zakłada istnienie pięciu kulturowych płci: męskiej – *oroané*, żeńskiej – *mak-kunrai*, *calalai*, *calabai* oraz *bissu*¹³. Z tym jednak, że *bissu* nie zawsze są postrzegani jako płeć, ponieważ tworzą według Bugisów doskonałe połączenie płci męskiej i żeńskiej, wykraczając jednocześnie poza

¹¹ Serwis www.ethnologue.com/show_country.asp?name=idl odnotowuje 114 języków używanych na Sulawesi [28.12.2011 r.].

¹² Zob. C. Pelras, *Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi*, „Indonesia”, nr 57, 1993, s. 133–154 oraz M. C. Ricklefs, dz. cyt., s. 57–58.

¹³ W języku polskim pisząc o *calalai* używam rodzaju żeńskiego, *calabai* – rodzaju męskiego, co jest zgodne z ich biologiczną płcią. Natomiast w stosunku do *bissu* stosuję rodzaj męski.

cztery kulturowe płcie i je spajając¹⁴. Tutaj przyjmuje się, że *bissu* stanowią nierozzerwalną całość modelu, konstytuują go, co pozwala uznać ich za jedną z pięciu płci. *Calabai* oznacza dosłownie w języku bugijskim ‘fałszywą kobietę’¹⁵. Jest to biologiczny mężczyzna, który przekształca kategorię mężczyzny, a zarazem nie chce być widziany i odbierany jako płć żeńska¹⁶. W ujęciu zachodnim *calabai* są męskimi transwestytami, spotykanymi w licznych kulturach Azji Południowo-Wschodniej¹⁷. Natomiast *calalai*, co w języku bugijskim znaczy ‘fałszywy mężczyzna’¹⁸, jest biologiczną kobietą, która przekształca kategorię kobiety¹⁹. Chociaż *calalai* przypomina mężczyznę, za takiego nigdy nie będzie się uważała.

Poszczególne kulturowe płcie zajmują w społeczeństwie bugijskim określoną pozycję, którą wyznaczają przypisane im role społeczne. Pewne jest, że na samym szczycie w hierarchii należy ulokować płć męską, natomiast na samym dole *calalai*. Miejsce pozostałych płci nie jest łatwe do ustalenia. Wiadomo jednak, że szamani *bissu* ze względu na sprawowanie rytualnych ról wciąż zajmują wysoką pozycję, być może na równi z mężczyznami, a w pewnym sensie ponad nich.

Płć męska – *oroané* i płć żeńska – *makkunrai*

Nierozzerwalnie z pozycją kobiet u Bugisów wiąże się koncepcja odczuwania *siri*. Jest to jeden z kluczowych terminów występujących w kulturze bugijskiej, który najprościej da się wyrazić jako ‘wstyd, honor’²⁰. *Siri* odnosi się do całej rodziny, a jego symbolem jest niezamężna kobieta, która w momencie kontaktu z osobą płci męskiej ściąga na swoją rodzinę poczucie *siri*. Warto zauważyć, że

¹⁴ Więcej na temat *bissu* w: M. Klimiuk, dz. cyt. oraz S. Graham, *Sex, Gender, and Priests in South Sulawesi, Indonesia*, „IIAS Newsletter”, nr 29, 2002, s. 27.

¹⁵ C. Pelras, *The Bugis*, Oxford 1996, s. 165.

¹⁶ S.G. Davies, *Gender Diversity in Indonesia. Sexuality, Islam and Queer Selves*, New York 2010, s. 10.

¹⁷ Zob. M.G. Peletz, *Transgenderism and Gender Pluralism...*

¹⁸ C. Pelras, *The Bugis...*, s. 165.

¹⁹ S.G. Davies, *Gender Diversity in Indonesia...*, s. 10.

²⁰ S.B. Millar, *On Interpreting Gender in Bugis Society*, „American Ethnologist”, t. 10, z. 3, 1983, s. 477–493.

kobieta nie jest odpowiedzialna za poczucie *siri'*, ponieważ to bracia i ojcowie powinni ochraniać swoje rodziny przed nim. Zdarza się również tak, że poczucie *siri'* może zostać wywołane posiadaniem w rodzinie *calabai*. Ma to miejsce głównie wśród ludzi o wyższym statusie społecznym, lepiej wykształconych, którzy mogą wstydzić się, że ich „syn” jest *calabai*, choć oni wybrali „mu” inną drogę. Oprócz koncepcji poczucia *siri'* w Indonezji znana jest również *harga diri* ‘poczucie własnej godności’, czemu należy się dodatkowe wytłumaczenie, ponieważ *harga diri* odnosi się wyłącznie do jednostki, a nie do całej rodziny. *Siri'* przyczynia się głównie do odseparowania płci męskiej i żeńskiej od siebie oraz aranżowania małżeństw przez rodziców. W efekcie narzeczeni niejednokrotnie poznają się dopiero w dniu ślubu, choć wcześniej mogli się już gdzieś przypadkiem widzieć.

Zdarza się, że młodzi Bugisowie żyją razem przed ślubem, ale wyłącznie w dużym mieście takim jak Makassar – stolica prowincji Sulawesi Południowe. Nie ma to miejsca w mniejszych miejscowościach oraz na wsiach. Ponieważ rodzice wybierają przyszłego męża swoim córkom, kandydaci na mężów rywalizują między sobą na przykład już w okresie szkolnym. Preferowani są mężczyźni z dobrze sytuowanych rodzin i lepiej wykształceni, którzy zapewnią kobiecie w miarę spokojny byt. Kobieta nie może poślubić mężczyzny, który stoi od niej niżej w hierarchii, a nawet jest z nią na równi. W konsekwencji w najgorszej sytuacji są kobiety z najlepszych rodzin, ponieważ trudno znaleźć dla nich odpowiednich kandydatów na męża. Ów pęd za aranżowaniem małżeństw sprawia, że bugijskie dziewczynki od najmłodszych lat przygotowywane są do heteroseksualnego związku. Presja bycia żoną i posiadania potomstwa jest wyjątkowo silnie odczuwana w społeczeństwie.

Odrębne regulacje *siri'* wprowadza w kwestiach stosunków seksualnych. Mężczyźni w przeciwieństwie do kobiet mogą uprawiać seks przed ślubem, ponieważ tylko kobiety przynoszą rodzinie poczucie *siri'*. Mimo to dzisiejsza rzeczywistość rysuje się z gołą odmiennie. Wielu młodych Indonezjczyków, również spośród Bugisów, nie przywiązuje już tak dużej wagi jak ich rodzice do obostrzeń w kwestiach seksualnych czy religijnych. Można pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że Indonezja znajduje się na rozdrożu, ponieważ z jednej strony w prawie każdym sklepie do kupienia są tabletki wczesnoporonne oraz prezerwatywy, dokonuje się licznych aborcji, a z drugiej seks

jest wciąż tematem tabu²¹. Warto jednak zastrzec, że kupno środków antykoncepcyjnych przez kobiety niezamężne nie jest aż tak łatwe, gdyż nierzadko muszą przedstawić dowód, w którym znajduje się wpis odnośnie do stanu cywilnego.

Role mężczyzn i kobiet w kulturze bugijskiej wyraźnie uzupełniają się, choć są rozgraniczone, na co wpływ ma poczucie *siri*'. Nie znaczy to, że kobiety są niewidoczne poza obszarem domu, nad którym sprawują pieczę. Bugiski gotują, piorą, sprzątają, robią zakupy i opiekują się dziećmi. W zachodnim ujęciu są to stereotypowe role społeczne. Z mężczyznami mogą pracować wspólnie jedynie na polach w okresie ścinania ryżu. Jest to sytuacja wyjątkowa, w której mogą odzwierciedlać się wcześniejsze wierzenia i praktyki. Nie tylko mężczyźni, gdyż także kobiety dbają o dochody rodziny. W przeszłości pracowały głównie w domu, na przykład przy produkcji *sarungów* (rodzaj spódnicy z jednego kawałka materiału, noszonej tak przez mężczyzn, jak i kobiety) albo w niewielkich przydomowych sklepikach²². Dzisiaj bugijskie kobiety pracują również poza domem, głównie w szkołach, urzędach i na targach. Niestety wciąż wielu uznaje te formy przejawu aktywności kobiet jako *siri*', ponieważ niejednokrotnie kobiety mają kontakt z nieznanymi mężczyznami.

²¹ W 2010 r. Indonezja żyła seks-taśmami Ariela, wokalisty i frontmana zespołu Peterpan, oraz Luni Mayi, aktorki serialowej i gwiazdy tamtejszego kina. Dwa nagrania, na których Ariel uprawia pozamałżeński seks z Luną Mayą, zostały najprawdopodobniej wykradzione z mieszkania muzyka i upublicznione w Internecie. Ponieważ w Indonezji od 2008 r. obowiązuje ustawa antypornograficzna, Ariel został uznany za winnego szerzenia pornografii w kraju, gdyż samo posiadanie takich filmów jest poważnym przestępstwem, tak samo jak ich oglądanie. Seks-taśmy Ariela stały się bardzo popularne. Prawdopodobnie nagrania z Internetu pobrano ponad 100 milionów razy, a policja zaczęła sprawdzać kafelki internetowe. W szkołach natomiast konfiskowano uczniom telefony komórkowe i przeglądano ich zawartość. Cały rozwój sytuacji dane mi było obserwować w Indonezji. O seks-taśmach dowiedziałem się wraz z przyjsciem na lektorat języka arabskiego od moich studentów, którzy zapewniali mnie, że filmów nie widzieli. Po skończonych zajęciach otrzymałem od nich obydwa nagrania.

²² S.B. Millar, *On Interpreting Gender...*, s. 486. Przydomowe, niewielkie sklepiki – *warungi* są częstym rodzajem pracy wykonywanej przez kobiety, które jednocześnie mogą opiekować się domem i dziećmi oraz zarabiać pieniądze. Zaaranżowane są zwykle na froncie domu i oferują niewielki wybór produktów, ostatnio również doładowania telefonów komórkowych. *Warungi* wpisane są w krajobraz wielu indonezyjskich miast i wsi.

Calalai i calabai

Jak już wspomniano, najniższą pozycję społeczną wśród Bugisów zajmują *calalai*. Wyraźnie da się odnaleźć dwie główne przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze biologiczną płcią *calalai* jest płeć żeńska, a osoby biologicznej płci żeńskiej są postrzegane w hierarchii społecznej niżej od biologicznej płci męskiej. Co więcej kobiety w rodzinie są chronione przez mężczyzn, by nie wywołać poczucia *siri*'. Po drugie wyłącznie *calalai* nie została przypisana jakakolwiek rola społeczna, co sprawia, iż muszą wchodzić w role pozostałych kulturowych płci. Jest to uwarunkowane historycznie, ponieważ jako jedyna kulturowa płeć *calalai* nie otrzymały żadnej roli na dworach królewskich, których upadek spowodowało uzyskanie niepodległości przez Indonezję, a następnie niepewna sytuacja w kraju. W efekcie *calalai* stanowią najmniejszą grupę i są najmniej widoczne dzisiaj w społeczeństwie bugijskim.

Z wyglądu *calalai* przypominają mężczyzn. Objawia się to głównie w typowo męskim stroju i zachowaniu. *Calalai* strzygą bardzo krótko włosy, w przeciwieństwie do kobiet w Indonezji, które w zdecydowanej większości mają długie włosy, będące atrybutem kobiecości. Spotkanie indonezyjskiej kobiety z krótko ostrzyżonymi włosami należy do rzadkości. Bardzo często *calalai* noszą tak jak mężczyźni jeden kolczyk, który zazwyczaj umieszczają w prawym uchu. Strona jest ważna z tego względu, że kolczyk w lewym uchu jest charakterystyczny dla płci męskiej, za którą *calalai* się nie uważają. Małym znakiem, jakim jest kolczyk, pokazują, iż są odrębną płcią, chociaż przypominają mężczyzn. Zdradza to także strój. I tak *sarung* mogą zawiązywać jak mężczyźni, choć na pewne okazje zdarza im się zakładać na sposób kobiety. Jeśli chodzi o inne zachowania, różnego typu towary noszą na ramieniu, a nie jak kobiety – na głowie. Pałą publicznie papierosy, mogą stosować typowo męskie słownictwo (w tym także wulgaryzmy), mają też prawo wyjść na zewnątrz same po zachodzie słońca, co jest domeną wyłącznie przedstawicieli płci męskiej. To wszystko powoduje, że osoby, które nie znają *calalai*, używają w stosunku do nich zazwyczaj indonezyjskiej formy adresu *Mas* 'Pan', a nie *Mbak* 'Pani'. A więc to wygląd zewnętrzny warunkuje zastosowanie danej formy zwracania się.

Oprócz określonych zachowań typowych dla mężczyzn, *calalai* wchodzą także w niektóre role przypisane biologicznej płci męskiej,

głównie w zakresie wykonywanych prac. Mogą być chociażby kowalami albo pracować na polu. Obydwa zajęcia nie rzucają się zbyt łatwo w oczy, co powoduje, że *calalai* nie wystawiają się na publiczny widok. Jednak przejmowanie typowo męskich ról powoduje, że *calalai* według mężczyzn rywalizują z nimi, ponieważ wchodzą w ich świat oraz odbierają im ich zajęcia. Nierzadko mężczyźni nie dopuszczają *calalai* do męskich zawodów, a w efekcie pozostają one bez pracy i środków do życia. Wszystkie te czynniki sprawiają, że *calalai* przedstawiają na wielu płaszczyznach wizję męskości wyidealizowanej oraz wzmacniają nieumyślnie binarny model płci, ponieważ odbijają męskie zachowania oraz role społeczne.

Bardzo często *calalai* żyją z innymi kobietami, co jest zgodne z normami panującymi wśród Bugisów, a zarazem bywa przez pewne środowiska krytykowane. Taki związek naturalnie ulegnie po pewnym czasie rozpadowi, ponieważ kobieta będzie musiała prędzej czy później zawrzeć związek małżeński z wybranym wcześniej dla niej mężczyzną. Do tego czasu ma prawo mieszkać z *calalai*. Jest to wygodne rozwiązanie dla bugijskiej kobiety, gdyż pozwala jej na większą aktywność w sferze publicznej i nie przynosi rodzinie *siri*. Może chociażby wychodzić po zmroku wspólnie z *calalai* na zewnątrz, przysposobić dziecko, czy uprawiać seks, choć nie wszyscy Bugisowie uważają, że jest to dopuszczalne. Związek *calalai* z kobietą jest interesujący głównie z tego względu, że jest dozwolony w przeciwieństwie do relacji między dwiema kobietami. Wynika z tego jasno, że nie biologiczna a kulturowa płeć odgrywa kluczową rolę przy byciu w związku. Jest to spowodowane zapewne przeświadczeniem panującym w kulturze bugijskiej, że pożądanie osób tej samej kulturowej płci jest *sakit* 'chore'. Natomiast relacja między *calalai* a kobietą (dwie różne kulturowe płcie) jest jak najbardziej „zdrowa”, tak samo jak związek *calabai* z mężczyzną. Znane są również przypadki, że *calalai*, a zwłaszcza te, których rodzina nie jest przekonana co do ich kulturowej płci, chcąc pozostać w zgodzie ze swoim „ja”, decydują się na związki małżeńskie z *calabai*²³. W tym przypadku są to w pełni legalne małżeństwa, w których w rolę męża wchodzi *calalai*, natomiast *calabai* pełni rolę żony. Po raz kolejny obydwie płcie kulturowe podkreślają i uwypuklają znany kulturze zachodniej binarny model płci, gdyż przyjmują role męża i żony.

²³ S.G. Davies, *Gender Diversity in Indonesia...*, s. 125.

Zdecydowanie wyżej od *calalai* w społeczeństwie bugijskim znajdują się *calabai*, biologiczni mężczyźni, którzy z wyglądu zewnętrznego przypominają kobiety. Można pójść nieco dalej i stwierdzić, że *calabai* stoją wyżej w hierarchii niż biologiczna płeć żeńska, ponieważ nadano im już na dworach królewskich określoną rolę społeczną, którą zachowali do dzisiaj. Co również trzeba podkreślić, *calabai* są biologicznie płcią męską, a wszakże mężczyźni zajmują najwyższą pozycję wśród Bugisów.

Większość *calabai* prowadzi salony fryzjerskie, kosmetyczne i masażu. Wiąże się to z rolą, która została im przydzielona, a mianowicie odpowiadają za organizację ślubów, przygotowanie dekoracji, posiłków, ubioru pana i panny młodej, itd. Są relatywnie bogaci, a nierzadko ich salony przynoszą znaczący dochód. W wyglądzie, tonie głosu oraz ruchach ciała *calabai* przerysowują kobiety. Ubierają *sarung* na sposób kobiety, ale także różnego typu spódnice. Włosy mają długie, nakładają puder na twarz oraz używają pomadki. Coraz popularniejsze stały się także operacje plastyczne, głównie piersi, policzków i ust. Zabiegi te nie należą do najtańszych, ale są coraz bardziej powszednie wśród *calabai*, które prostytuują się. *Calabai* twierdzą, że po operacji są w stanie zarabiać więcej na prostytutce i mają większe powodzenie u mężczyzn²⁴. Operacje dokonywane są głównie w Malezji, chociaż na Sulawesie dostępne są zabiegi z zastosowaniem botoksu. Prostytucja jest wyjątkowo popularna wśród transwestytów indonezyjskich, ponieważ jest najłatwiejszą i najszybszą formą zarobku.

Calabai tworzą związki często z mężczyznami na bardzo podobnych zasadach co *calalai* z kobietami, z tym jednak, że *calabai* utrzymują swoich „partnerów”. Do podstawowych zadań utrzymanka *calabai* należy spełnianie potrzeb seksualnych swojego partnera. Aby mieć pewność, że mężczyzna nie opuści *calabai*, zawierają zwykle dwuletnie kontrakty między sobą, w których określone są zasady takiej relacji. Wpisuje się na przykład minimalną długość trwania takiego związku czy wysokość opłat, które musi ponieść *calabai*. Innym typem związku są partnerzy z zagranicy bądź bogaci Indonezyjczycy, którzy opłacają mieszkanie oraz pobyt *calabai* przez określony czas w jednym z dużych miast Indonezji, zazwyczaj w Dżakarcie. W tym

²⁴ Tamże, s. 142.

przypadku zadaniem *calabai* jest zaspokajanie potrzeb seksualnych partnera, który jest jego sponsorem.

Obydwie kulturowe płcie: *calabai* i *calalai* wspierają się nawzajem. Zdarza się, że *calabai* zatrudniają *calalai* w swoich salonach fryzjersko-kosmetycznych oraz przy pomocy w organizacji ślubów, ponieważ mają prawo, identycznie jak *calabai*, wchodzić do obydwu stref: męskiej i żeńskiej. W ceremonii bugijskich ślubów wyróżnia się dwie przestrzenie, w jednej znajdują się kobiety, a w drugiej mężczyźni. Przemieszczanie się pomiędzy obydwoma strefami jest niedozwolone dla *oroané* i *makkunrai*. Tego problemu nie mają *calabai* oraz *calalai*, ponieważ wyglądają odpowiednio jak mężczyzna i kobieta, choć ich biologiczna płeć jest odwrotna. Innym typem pomocy są, wspomniane wcześniej, małżeństwa między *calabai* i *calalai*, które pozwalają żyć w zgodzie ze swoją kulturową płcią.

Patrząc przez pryzmat znanego nam binarnego modelu płci, można dojść do przekonania, że Bugisowie wypracowali sobie lepszy od zachodniego model, ponieważ uwzględnia on dodatkowo jeszcze kolejne kulturowe płcie. Niestety jest to zazwyczaj pierwszy, niezbyt pogłębiony studiami pogląd na bugijskie rozumienie płci. Posiadanie pięciu typów kulturowych płci jest naturalnie rozszerzeniem binarnego modelu, jednak owo rozszerzenie narzuca w rzeczywistości jeszcze większe ograniczenia, ponieważ poszczególnym kulturowym płciom przypisuje określone role społeczne. Warto także zauważyć, że *calalai* i *calabai* wzmacniają tylko binarny model płci poprzez naśladownictwo niektórych cech i zachowań płci męskiej i żeńskiej.

Ciekawe jest jednak to, że bugijski model płci przetrwał do naszych czasów, w przeciwieństwie chociażby do *bajasa* i *tadu mburake* u Toradżów. Przyczyn zachowania pięciu płci u Bugisów upatrywałbym w pojawieniu się islamu na Sulawesi w XVII w. Mimo że ludność przyjęła islam, nie była najprawdopodobniej zapoznana z jego doktryną. *Bissu* przebywali wtedy głównie na dworach królewskich i musieli odpowiednio dostosować się do zastanej sytuacji. Dopiero po uzyskaniu niepodległości przez Indonezję doszło do ataków radykalnych muzułmanów przeciwko *calabai* oraz *bissu*, którym nakazywano „stać się” mężczyznami. Mniej więcej w tym samym czasie nastąpiła chrystianizacja Toradżów, co doprowadziło

do wykorzenia postrzegania ról poszczególnych płci przez walkę. Dzisiaj coraz częściej słyszalne są głosy (przede wszystkim wśród wykształconych w krajach arabskich muzułmanów), że bugijski model płci nie jest zgodny z zasadami islamu. Jednak za tym modelem przemawia również najważniejszy dla kultury bugijskiej epos *La Galigo* (XII–XV w.), w którym występują *bissu*, uczestniczący w stworzeniu świata. Nie wiadomo, czy pojawiają się tam również *calabai* i *calalai*, ponieważ dostępne manuskrypty *La Galigo* są opracowane w niewielkim stopniu. Trudność w ich poznaniu stanowi sam język starobugijski, w którym epos został stworzony, ponieważ znany jest niewielkiej liczbie ludności, w tym w głównej mierze *bissu*.