

Małgorzata Malińska

Katedra Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych

Uniwersytet Warszawski

 <https://orcid.org/0009-0001-5900-7499>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 24, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2024.24.02.07>

Moralna czystość kobiet jako wyznacznik relacji płci w przestrzeni nubijskich wsi

The moral purity of women as a determinant of gender relations in Nubian villages

Abstract: The aim of this article is to present the relationships between women and men in Nubian villages. In everyday life, private space, assigned to women, and public space, belonging to men, are constantly constructed by social relations. The determinant of these relations is the moral purity of women. In my analysis, I will refer to the concept of embodied space proposed by Setha Low.

Keywords: Egypt, Sudan, Women, Men, embodied space

Słowa kluczowe: Egipt, Sudan, kobiety, mężczyźni, ucieleśniona przestrzeń

Wprowadzenie

Podczas pobytu we wsi Esz-Szagara, ojciec rodziny, z którą mieszkalam, wychodząc z domu, zapinał małą kłódkę na tarczy telefonu. Blokowała ona tylko wykonywanie połączeń. Co ciekawe, podczas nieobecności ojca, jego nastoletnie córki nie podnosiły słuchawki dzwoniącego aparatu. Trwało to kilka dni do powrotu z Wadi Halfy, jego żony, dwóch dorosłych synów i najstarszej córki. Mona – matka dziewcząt, wyjaśniła mi, że celem „zamknięcia” na kłódkę telefonu było uchronienie córek przed rozmowami z nieznanymi mężczyznami. Ta sytuacja skłoniła mnie do rozważań nad postrzeganiem przestrzeni przez mieszkańców analizowanej wsi. Dom, czyli prywatna przestrzeń, chroniąca kobiety przed kontaktami z niespokrewnionymi mężczyznami, może stać się, za sprawą rozmowy telefonicznej,

¹ Informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w tekście: stypendium Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego Arabskiej Republiki Egiptu i Ministerstwa Edukacji Narodowej Rzeczypospolitej Polskiej; granty Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego i International Institute for the Sociology of Law Oñati. Badania terenowe zostały zrealizowane na przestrzeni lat: 1998–2011 i 2012–2018.

przestrzeni publicznej, w której panny na wydaniu nie powinny nawiązywać relacji z obcymi przeciwnej płci.

W nubijskiej wiejskiej społeczności funkcjonowanie kobiet i mężczyzn determinuje moralna czystość kobiet². Określa ona wymagania, jakim musi sprostać kobieta, by móc zrealizować się w przypisanych do niej przez religię i tradycję rolach: małżeńskiej i macierzyńskiej. Moralna czystość kobiet obejmuje zarówno nienaganną opinię, jaką wystawia jej mieszkanka wsi, jak również dziewictwo w sensie fizycznym i społecznym, a to konstruowane jest przez infibulację³. Matki, jak podkreśla Janice Boddy, poprzez obrzezanie farańskie podkreślają i ucieleśniają w swoich córkach to, co uważają za istotę kobiecości: nieskażoną, moralnie właściwą płodność, prawo i fizyczny potencjał do reprodukcji lineażu. Infibulacja oczyszcza i wygładza zewnętrzną powierzchnię macicy, która stanowi *hosh*⁴ domu narodzin, a przez to socjalizuje kobiecą płodność. Zamknięcie wejścia do pochwy sprawia, że kobieca macica staje się idealnym społecznie miejscem: zamkniętym i niedostępnym. Zainfibulowana, dziewicza panna młoda, czysta i rzekomo płodna, jest kluczowym symbolem w kulturowym systemie (Boddy, 1989: 74).

Mieszkanki wsi uważają również, iż obrzezanie żeńskich narządów płciowych kreuje w nich kobiecość i płodność. Kobiecość, zdaniem mężatek, niezbędna jest do seksualnego zaspokojenia ich mężów. Natomiast płodność sprawia, że kobiety są społecznie niezastąpione przede wszystkim jako matki synów. Nubijki dbają o to, by w stosowym czasie poddać swe córki infibulacji. Gdyby tego nie zrobiły, ich córki nie wyszłyby za mąż. Mężczyźni ze wsi chcą się żenić z kobietami czystymi moralnie, które są kobiece i płodne. A skoro obrzezanie, w ich przekonaniu, jest tego gwarantem, to „musi być wykonane” (Malińska, 2023: 10). Moralna czystość kobiet jest więc nie tylko warunkiem ich zamążpójścia, ale również gwarantem dobrych relacji małżeńskich.

2 Mary Douglas analizując koncepcję kobiecej czystości wśród Hindusów, stwierdza, że zachowanie seksualne jest istotne dla czystości kasty. Miejsce w hierarchii czystości jest przenoszone biologicznie i z tego powodu w wyższych kastach nieczystość obrzeży ciała, koncentruje się wokół kwestii seksualnych. Przynależność jednostki do kasty określana jest po linii macierzystej, nawet gdyby kobieta weszła przez małżeństwo do wyższej kasty, to dzieci przejmą po niej przynależność kastową. Kobieta jest bramą, przez którą wchodzi się do danej kasty. Czystość kobiet jest pilnie strzeżona, a kobieta brutalnie karana, jeśli okaże się, że odbyła stosunek seksualny z mężczyzną z niższej kasty (Douglas, 2007: 159).

3 Infibulacja, która powszechnie określana jest jako obrzezanie farańskie, obejmuje wycięcie lechtaczki, warg sromowych mniejszych i większych oraz zszyć brzegów rany. Pozostawiony jest tylko niewielki otwór, który umożliwia dziewczynce oddanie moczu, a w przyszłości odpływ krwi menstruacyjnej.

4 Termin ten w języku arabskim oznacza dziedziniec domu.

Współobecność kobiet i mężczyzn w przestrzeni wsi i ich wzajemne relacje przyczyniają się do nieustannego definiowania przestrzeni. Zarówno ta prywatna, jak i publiczna nie należy tylko do jednej płci. By wyjaśnić, jak przestrzeń jest postrzegana przez mieszkańców wsi, odwołam się do koncepcji ucieleśnionej przestrzeni, którą zaproponowała Setha Low. Przestrzeń ucieleśniona, jak wyjaśnia Low, integruje ciało/przestrzeń/kulturę i łączy mikroanalizy indywidualnych ciał i kształtowania miejsca z makroanalizami sił społecznych, ekonomicznych i politycznych. Przestrzeń ucieleśniona odnosi się zarówno do empirycznych, jak i materialnych aspektów ciała w przestrzeni, a także do połączenia ciała/przestrzeni jako miejsca, które może komunikować, transformować i kontestować istniejące struktury społeczne. Przestrzeń ucieleśniona, zdaniem Low, podkreśla znaczenie ciała jako fizycznej i biologicznej jednostki, jako przeżywanego doświadczenia i centrum sprawczości – miejsca, w którym można mówić i działać na świecie. Koncepcja postrzegająca przestrzeń jako zawsze ucieleśnioną oferuje inne podejście do etnografii przestrzeni i miejsca poprzez traktowanie ludzkich i nie-ludzkich „ciał” jako jednoczesnych przestrzeni, a także jako producentów i produkty przestrzeni (Low, 2017: 94). Ucieleśniona analiza przestrzeni obejmuje indywidualne kształtowanie przestrzeni, nowe sposoby poruszania się oraz konflikty o charakterze politycznym i osobistym, które są wpisane w materialność danego miejsca. Setha Low precyzuje, że termin „ciało” odnosi się do jego cech biologicznych, emocjonalnych, poznawczych i społecznych, a „ucieleśnienie” definiuje jako „nieokreśloną dziedzinę metodologiczną definiowaną przez doświadczenie percepcyjne oraz sposób obecności i zaangażowania w świecie” (Csordas, 1999: 12). Termin „sensorium” jest używany do scharakteryzowania wrażliwości i skłonności ciała (Hirschkind, 2011) oraz wielorakich zmysłów i sposobów postrzegania świata. „Przestrzeń ucieleśniona” obejmuje te pojęcia – ludzkie i nieludzkie ciała, formy ucieleśnienia i sensorium – jako miejsce, w którym ludzkie doświadczenie, świadomość i podmiotowość polityczna przybierają formę materialną i przestrzenną (Low, 2017: 95).

Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytania: w jaki sposób moralna czystość kobiet determinuje relacje płci w przestrzeni wsi? Jak kobiety i mężczyźni postrzegają przestrzeń, którą konstruują poprzez wzajemne relacje? Artykuł powstał na podstawie materiału zgromadzonego w trakcie badań terenowych, które zrealizowałam w nubijskich wsiach.

Terenem moich badań były wsie Esz-Szagara i El-Warda⁵. Pierwsza z nich położona jest w południowym Egipcie, a druga w północnym

5 By ochronić prywatność mieszkańców, nie podaję rzeczywistych nazw wsi. Wyniki badań dotyczące intymności życia rodzinnego opublikowałam w książce: M. Malińska,

Sudanie. Esz-Szagara znajduje się w Nowej Nubii⁶, czyli obszarze, na który przesiedlono Nubijczyków z doliny Nilu. El-Warda zaś zlokalizowana jest w Starej Nubii⁷, czyli terenie, który nie został objęty wysiedleniami. Relokacja ludności nubijskiej z obszaru między Asuanem w Egipcie a Wadi Halfą w Sudanie, była następstwem zawartej w 1959 roku umowy między Egiptem i Sudanem o budowie Wielkiej Tamy Asuańskiej. W Egipcie, w okresie od października 1963 roku do czerwca 1964 roku, na teren Nowej Nubii przeniesiono około 50 000 Nubijczyków. W Sudanie natomiast, przemieszczenie około 53 000 ludzi z północnych terenów Starej Nubii na obszar Nowej Halfy⁸ trwało od stycznia 1964 do kwietnia 1967 roku (Poeschke, 1996: 35–41; El-Hakim, 1993: 9–13; Fahim, 1973: 483). Obie wsie zamieszkane są przez Nubijczyków Fadija⁹, którzy są wyznawcami islamu¹⁰.

W nubijskich wsiach zastosowałam metodę intensywnych badań terenowych Bronisława Malinowskiego, w której ważne jest, by badacz żył „wśród tubylców” i był w „możliwie jak najbliższym kontakcie” z nimi (Malinowski, 1987: 34). W Esz-Szagarze i El-Wardzie mieszkałam wraz z miejscowymi rodzinami i uczestniczyłam zarówno w ich codziennym życiu, jak i uroczystościach weselnych, obrzezaniu dziewczynek czy obrzędach żar. Dzięki temu, że mieszkałam w domach Amal, Zeinab i Hody, mogłam nie tylko stale uczestniczyć w ich życiu, ale też wielokrotnie rozmawiać z tymi samymi kobietami o sprawach, które ich dotyczyły (Malińska, 2023: 11).

Margaret Mead pisała, że „antropolog musi patrzeć i słuchać bez uprzedzeń, notować ze zdumieniem i zaskoczeniem to, czego nie był w stanie przewidzieć” (Mead, 1986: t. 3, 8). Obserwowałam to, co robiły, słuchałam tego, o czym kobiety rozmawiały i pytałam o to, czym w danej chwili żyły. Często były to sprawy, które bezpośrednio dotyczyły Amal, Zeinab, Hody albo kobiet z ich najbliższej rodziny lub sąsiedztwa. Czasem były to problemy, które dotyczyły dalszych krewnych ze wsi lub Kairu czy Chartumu, albo to, o czym plotkowano we wsi. Ponieważ kobiety obdarzyły mnie zaufaniem, mówiły mi, co dla nich w kontekście

Kobieta i rodzina w Egipcie i Sudanie. O kobiecości, seksualności i płodności, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2023.

6 Teren położony na wschodnim brzegu Nilu między Asuanem a Esną.

7 Stara Nubia rozciągała się między I a IV kataraktą na Nilu, czyli od Asuanu w Egipcie do Ad-Debba w Sudanie (Adams, 1977: 44–45; Fernea, Gerster, 1973: 4; Kennedy, 1977: 13).

8 Znajdującej się we wschodnim Sudanie, w pobliżu granicy z Etiopią.

9 W literaturze można spotkać różne formy zapisu: Fedija, Fadicca, Fadiga, Fadidja, Fadika, Fadicha (Fernea, Rouchdy, 1987: 368; Kennedy, 2005: xxviii).

10 Są to muzułmanie sunnici, dla których Koran i sunna są podstawowym źródłem prawa muzułmańskiego (Bielawski, 1980: 82). Islam obecny jest na terenie Nubii od XIV wieku (Kronenberg, 1964: 285).

życia małżeńskiego i rodzinnego jest najważniejsze, czyli o ich seksualności i płodności (Malińska, 2023: 41–42). Ponadto istotne było, jak to ujmuje Henrietta L. Moore, bycie kobietą (Moore, 1988: 5–10), gdyż mężczyzna – badacz nie mógłby stale przebywać w przestrzeni prywatnej i rozmawiać z kobietami o intymnych aspektach ich życia.

Mężczyźni w przestrzeni domu, czyli „publiczny” obszar przestrzeni prywatnej

Na początku pierwszych pobytów badawczych we wsiach Esz-Szagara i El-Warda pewną część czasu spędzałam w gronie mężczyzn, którzy musieli zgodzić się na moją obecność we wsi i przeprowadzenie badań. Wówczas, gdy wraz z mężczyznami z rodziny, u której gościłam, składaliśmy wizyty członkom wiejskiej starszyny, moją uwagę zwróciło bardzo charakterystyczne zachowanie mężczyzn w chwili, gdy przekraczali oni próg obcego domu. Mężczyźni ci, zawsze spuszczaali wzrok, starali się skłonić głowę i pochylić nieznacznie, po czym kierowali się prosto do drzwi pokoju gościnnego. Czynili tak, by ustrzec się przed przypadkowym spojrzeniem w głąb domu, gdzie mogłyby przebywać kobiety z rodziny gospodarza.

Ponadto milkły ich rozmowy, a ciszę przerywały jedynie, raz po raz, szeptem wypowiedzane powitania. Gospodarz zawsze wchodził pierwszy do domu, głośno oznajmiając kobietom, że przyjmuje gości. Stawał przy drzwiach do gościnnego pokoju, twarzą do mężczyzn, a tyłem do wnętrza domu, jakby odgradzając obcych mężczyzn od wnętrza domu i znajdujących się w nim kobiet. Zawsze ostatni wchodził do pokoju dla gości i zamykał jego drzwi.

Przebieg tych spotkań zawsze był taki sam: mężczyźni z rady nie zwracali się bezpośrednio do mnie, tylko do mężczyzny – „głowy rodziny”, z którą mieszałam. On powtarzał mi pytanie, które przed chwilą padło. Ja odpowiedź kierowałam do niego, a ten donośnym głosem obwieszczał to, co powiedziałam. Za każdym razem mężczyźni wnikliwie omawiali między sobą poszczególne wątki mej wypowiedzi, mówili o mnie „ona” i w ogóle na mnie nie spoglądali. Zachowanie członków rady było tak sugestywne, że trudno mi było oprzeć się wrażeniu, że mnie nie dostrzegają (Malińska, 2023: 38). Po otrzymaniu zgody od zacnych starców na realizację badań we wsi nie uczestniczyłam już w takich spotkaniach.

Czas w obu wsiach spędzałam z Nubijkami. Pytałam je, dlaczego mężczyźni przerywają swe rozmowy, gdy wkraczają do obcego domu. Tłumaczyły, że nieznaną męską głosem mógłby zwrócić uwagę kobiety i wtedy mogłyby dojść do wzajemnych spojrzeń, co naraziłoby jej moralną

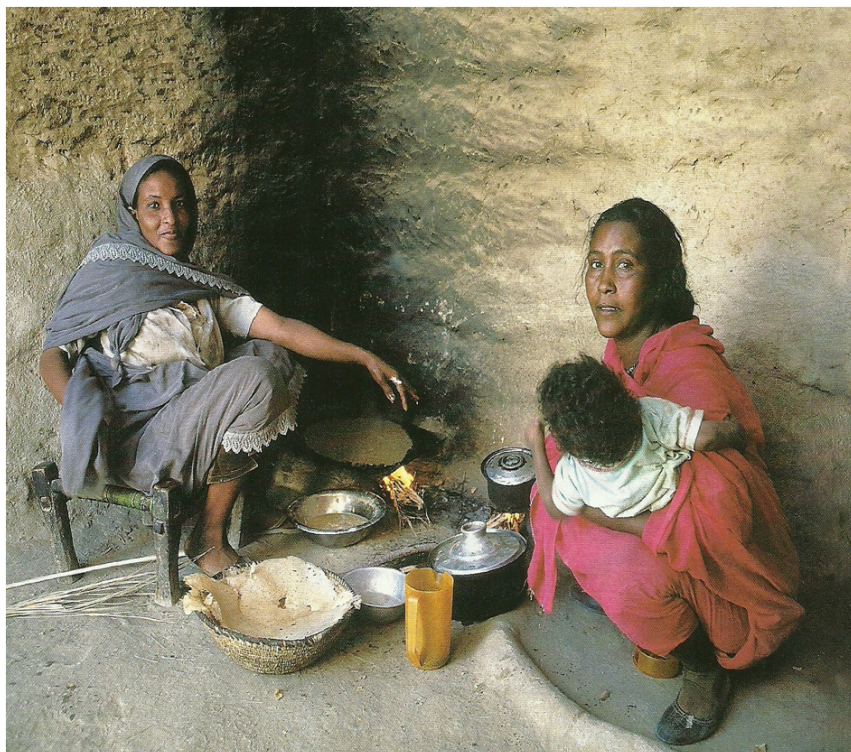
czystość. Mówiły również, że kobieta, która skupiona jest na swej pracy lub śpi w swym pokoju, nagle usłyszałaby głos obcego mężczyzny, mogłaby się przestraszyć i zacząć krzyczeć. Wówczas ci, którzy będą na miejscu, nie powiedzą nic, ale ci, którzy będą dalej i usłyszą krzyk kobiety, będą ciekawi, co się stało. Będą snuć domysły, wypytywać i rozpowiadać o tym innym. Będą przedstawiać tę sytuację tak, jak chcą i zapewniać, że sami wszystko widzieli, co mogłoby doprowadzić do plotek, które zniszczyłyby reputację kobiety.

Wkroczenie obcych mężczyzn w domową przestrzeń reguluje zwyczajowe prawo gościnności, zgodnie z którym muszą być oni zaproszeni przez „głowę rodziny” do złożenia wizyty. Zaproszeniem tym mogą być zarówno słowa wypowiedziane w rozmowie zainicjowanej przez ojca rodziny, jak i jego pozytywna odpowiedź na skierowaną do niego prośbę o spotkanie. Istotne jest, by zostało wypowiedziane „twarzą w twarz”. Niedopuszczalne jest, by obcy mężczyźni korzystali w tej sprawie z pośredników lub bez wcześniejszego uzgodnienia z gospodarzem stanęli pod jego drzwiami. Poza tym zawsze, gdy zbliża się ustalony czas wizyty, obcy mężczyźni, wysyłają chłopca ze swojej rodziny, by sprawdził, czy „głowa rodziny” jest w domu. Gdy mają co do tego pewność, udają się na spotkanie. Sami nie wchodzi do domu, stoją przed bramą domostwa i głośno klaszczą, oznajmiając swoje przybycie. Czekają, aż pan domu otworzy im drzwi i wprowadzi do środka. To, że mężczyźni są oczekiwani przez „głowę rodziny”, nie upoważnia ich do tego, by sami weszli do obcego domu.

Sprawy, które mężczyźni omawiają w domu, są poufne, gdyż odnoszą do ich prywatnego życia. O tych, które dotyczą wiejskiej społeczności, debatuje oni w przestrzeni publicznej. Zwyczajowo ich narady odbywają się w pobliżu meczetu, codziennie po zachodzie słońca, a w piątki po południowej modlitwie. Natomiast rozmowy w mniejszym gronie, te o charakterze towarzyskim, toczą się w lokalnych kawiarniach. Innym popularnym we wsiach miejscem ich spotkań są mastaby¹¹ znajdujące się przed domami. W ten sposób ojciec, spędzając czas w męskim gronie, jednocześnie sprawuje kontrolę nad kobietami z rodziny. Poza tym, przebywając w przestrzeni publicznej, może on z każdym przechodzącym wymienić pozdrowienia i porozmawiać. Zawsze gospodarze siedzący przed swoimi domami zapraszają do środka. Nie jest to *de facto* zaproszenie, a jedynie wyraz uprzejmości. Nie można z niego skorzystać, należy podziękować w sposób przyjęty zwyczajem. Dla mieszkańców wsi

¹¹ Termin ten w języku arabskim oznacza ławę. W nubijskich wsiach kamienna lub murowana mastaba przylega do zewnętrznej ściany domu. Znajduje się po jednej lub obu stronach drzwi albo bramy wejściowej. Jaritz Horst analizując architekturę domów Startej Nubii, twierdzi, że mastaby można uznać za strefę recepcyjną domu (Horst, 1973: 57–58).

oczywiste jest to, że przyjęcie tej inwitacji byłoby poważnym wykroczeniem przeciw prawu zwyczajowemu, czyli *urf an-nās*.



Fot. 1. Kobiety przygotowujące posiłek. Przestrzeń domowa. El-Warda (fot. M. Malińska, marzec 2001)

Wewnętrzny dziedziniec domostwa, czyli *hōsh*, podzielony jest na dwie części „publiczną” i prywatną, przeznaczoną tylko dla kobiet z rodziny. Owa „publiczność” wnętrza domu oznacza, że mogą tu wejść, tylko w uzasadnionych okolicznościach, nawet niespokrewnieni mężczyźni. Sytuacja taka może mieć miejsce wówczas, gdy w czasie, w którym obcy mężczyźni goszczeni są przez ojca rodziny, przychodzi czas na modlitwę. A, by do niej przystąpić, muszą oni dokonać ablucji, zgodnie z nakazem wyrażonym w Koranie: *O wy, którzy wierzycie! Kiedy stajecie do modlitwy, to obmyjcie wasze twarze i ręce aż do łokci; przetrzyjcie lekko wasze głowy, a nogi myjcie – aż do kostek* (V: 6). Wtedy, udając się do łazienki, przechodzą przez „publiczny” obszar dziedzińca. Zanim któryś z nich opuści pokój gościnny, gospodarz sprawdza, czy w „publicznej” części dziedzińca lub łazience nie ma kobiet. Jeśli tam są, to posłusznie wykonują polecenie „głowy rodziny” i pośpiesznie przechodzą do kuchni, swych pokoi lub w głąb dziedzińca. W codziennym życiu sytuacje takie

zdarzają się często, gdyż męskie wizyty trwają długo, a obowiązki modlitwy, muzyłmanie muszą wypełniać pięciokrotnie w ciągu dnia.

Ponadto „publiczna” przestrzeń dziedzińca może być miejscem spotkań mężczyzn, których łączy bliższe lub dalsze pokrewieństwo. Mogą więc w nich uczestniczyć albo krewni mieszkający na terenie wsi lub poza nią, albo tylko domownicy. Niezależnie od tego, czy męskie rozmowy toczą się w szerszym, czy węższym gronie, to kobiety zawsze w trosce o swą moralną czystość powinny usunąć się do prywatnych przestrzeni domu, czyli pokoi lub kuchni.

Gdy męskie spotkania w „publicznej” przestrzeni domu odbywają się w szerszym gronie, czyli uczestniczą w nim patrylinearni lub matrylinearni krewni, ale nie są to tylko domownicy, wtedy zasady kobiecej czystości są rygorystycznie przestrzegane. W tym czasie kobiety przebywają w głębi dziedzińca, a przygotowany przez nie poczęstunek, podawany jest gościom przez chłopca z grona domowników. Już siedmiolatki wiedzą, że w tej sytuacji do nich należy ten obowiązek. Przychodzą do kuchni i czekają, aż kobiety przygotują odpowiedni posiłek, po czym zanoszą go biesiadnikom. Natomiast, jeśli w rodzinie są tylko dorośli mężczyźni, to wówczas kobieta wystawia za próg kuchni tacę z jedzeniem, a najmłodszy z domowników przenosi ją do „publicznej” przestrzeni domu. W tym przypadku zasady moralnej czystości nie dopuszczają żadnej możliwości, w której mogłoby dojść do spotkania kobiet i mężczyzn, mimo że są to bliźni lub dalsi krewni. Zgodnie z *urf an-nās*, kuzyni przeciwnej płci stanowią dla siebie kandydatów do małżeństwa, a przedmałżeńskie kontakty są tu surowo zabronione.

Natomiast wtedy, gdy w męskich spotkaniach w „publicznej” przestrzeni domu, uczestniczą tylko domownicy, to w codziennym życiu wygląda to nieco inaczej. W obu wspomnianych wsiach mieszkalam z rodzinami, w których rozmowy mężczyzn zamieszkujących w obrębie jednego domostwa odbywały się zawsze w licznych gronie: ojca rodziny, jego synów i wnuków, zwykle kilka lub kilkanaście osób. Charakter tych spotkań był różny. Czasem były to dyskusje dotyczące ważnych spraw rodzinnych, takich jak wesele jednego z synów albo wyjazdu syna lub synów do Arabii Saudyjskiej w celu podjęcia tam pracy. Często była to wymiana informacji podczas spożywania posiłków czy picia herbaty po popołudniowej drzemce. Mimo iż było to tylko grono domowników, to kobiet tu nie było. Kobiety nie jedzą razem z mężczyznami, istnieje tu hierarchia spożywania posiłków: najpierw jedzą mężczyźni, potem kobiety i dzieci. Tak więc, w czasie męskich rozmów, kobiety przebywały w kuchni lub w pokojach. A wtedy, gdy w domu znajdowali się tylko domownicy, to separacja płci nie była rygorystyczna. Wówczas kobiety przynosiły mężczyznom posiłki i podawały herbatę lub kawę. Poza tym mogły, wykonując swe prace domowe czy zajmując się dziećmi,

przechodzić przez tę część dziedzińca, w której byli mężczyźni i przy okazji, przysłuchiwać się męskiej pogawędce.

Współobecność członków rodziny przeciwnej płci w domowej przestrzeni „publicznej” i ich wzajemne relacje zależą od tego, kto przebywa w domu. Obecność „głowy rodziny” sprawia, że są one bardzo zasadnicze. Ojciec, zarówno dla synów, jak i dla córek, niezależnie od ich wieku, jest osobą, której należy okazać szacunek. Każdy posłusznie wykonuje jego polecenia i nikt, bez pozwolenia nie zabiera głosu. Natomiast, gdy ojca w domu nie było, zdarzało się, że matka, jej synowie, zarówno żonaci, jak i stanu wolnego, synowe i niezamężne córki, przebywali razem w „publicznej” części dziedzińca. Wówczas ich zachowanie było swobodniejsze – starsi bracia często pozwalali sobie na żarty z młodszymi siostrami. Relacje między małżonkami, niezależnie od ich stażu małżeńskiego, zawsze były bardzo powściągliwe. Kobiety w trosce o swą reputację nigdy nie pozwolą sobie na okazywanie uczuć wobec męża, nawet wówczas, gdy są oni w rodzinnym gronie. Podczas badań dowiedziałam się, że w obszarze relacji małżeńskich, kobieta powinna wykazywać się brakiem zainteresowania współżyciem seksualnym. Podkreślić muszę, że wszystkie kobiety z badanych wsi są zainfibulowane. Mężatki, przy każdym porodzie, doświadczają deinfibulacji, a następnie reinfibulacji. Asma el Dareer podkreśla, iż obcowanie płciowe jest dla kobiet bolesne, lecz one przekonane są, że ich obowiązkiem jest seksualne zadowolenie mężów (El Dareer, 1982: 74–75).

Innym rodzajem spotkania, jakie może odbywać się w „publicznej” części domowego dziedzińca, jest narada matek, babek oraz innych starszych kobiet z rodziny i sąsiedztwa. Kobięce rozmowy zawsze dotyczą najważniejszych spraw, które związane są z małżeństwem i życiem rodzinnym, stąd też nikt nie odważy się im przeszkadzać. Wtedy młodsze kobiety z rodziny zabierają dzieci i usuwają się do kobiecej części dziedzińca. Mężczyźni zaś, na czas spotkania, wychodzą z domu. Ci, którzy byli na zewnątrz i nie wiedzą, że spotkanie trwa, gdy wejdą do środka i zobaczą liczne grono kobiet, albo natychmiast wychodzą, albo przeczekują ten czas w pokoju gościnnym.

Kobieta w przestrzeni publicznej, czyli prawo kobiety do opuszczenia przestrzeni prywatnej

W omawianych wsiach kobieta, by opuścić zarezerwowaną dla niej przestrzeń domową, musi uzyskać na to zgodę mężczyzny lub starszej kobiety z rodziny. Wszystko zależy od tego, czy mieszka ona w domu swoich rodziców, czy swego męża. We wsi miejsce zamieszkania Nubijki

określa jej stan cywilny: w domu rodziców mieszkają kobiety stanu wolnego, czyli panny, czasem wdowy lub kobiety rozwiedzione. Mężatki zaś, zgodnie z obowiązującą zasadą rezydencji patrylokalnej, przenoszą się do domu swego męża. Stan cywilny kobiety determinuje jej zależność zarówno od mężczyzn, jak i starszych kobiet z rodziny. Tak więc, do czasu zamążpójścia kobieta, by wyjść z domu, musi mieć na to pozwolenie ojca, matki, babki lub starszego brata, a po ślubie – męża lub teściowej.

Najrzadziej, ze względu na moralną czystość, dom opuszczają kobiety młode, czyli panny, niezależnie od tego, czy są już zaręczone, czy jeszcze nie i młode mężatki, zwłaszcza do momentu urodzenia pierwszego dziecka. W przypadku panien nienaganna opinia o nich i dziewictwo są warunkami ich zamążpójścia. Matki twierdziły, że muszą pilnować swych córek, gdyż plotka mogłaby obniżyć ich pozycję na lokalnym rynku małżeńskim lub doprowadzić do zerwania zaręczyn. Okres oczekiwania od zaręczyn do podpisania kontraktu małżeńskiego trwa kilka lub nawet kilkanaście lat. Warunkują to finansowe wymagania, którym mają sprostać mężczyźni zawierający związek oraz ograniczone możliwości pracy. Muszą oni przede wszystkim przygotować kwotę daru małżeńskiego oraz zapłacić za liczne wydatki związane z uroczystościami weselnymi¹². Młode mężatki natomiast są bacznie obserwowane przez kobiety z rodziny, gdyż oczekują od nich, że „udowodnią swą płodność”, a ich moralna czystość gwarantuje prawość urodzonego przez nie dziecka. Mężczyźni, co często podkreślały kobiety, żenią się z „matką swoich synów”, a tylko kobieta czysta moralnie jest godna tego, by „rodzić im synów”. Dzieci, a zwłaszcza synowie umacniają pozycję kobiet w związku i oddalają od nich ryzyko rozwodu.

Kobieta zamężna, której pozycja rośnie wraz z długością stażu małżeńskiego i liczbą urodzonych przez nią dzieci, zyskuje prawo do coraz częstszego opuszczania domu, jednak nigdy, bez zgody męża. Wielu żonom w czasie długich lat małżeństwa udało się wypracować swego rodzaju „stałe” mężowskie pozwolenie na wyjście z domu, w celu odwiedzenia rodziców, rodzeństwa lub innych krewnych. To „stałe” pozwolenie łatwiej jest uzyskać tym kobietom, które mają silną pozycję w związku ze względu na wiek i urodzonych synów, ale też tym, których rodzice i kuzyni mieszkają w tej samej wsi. Trudniej zaś tym, których bliscy żyją poza wsią. Większa odległość między miejscem zamieszkania kobiety i jej rodziców wpływa na zmniejszenie częstotliwości kontaktów, czyli

¹² W badanych wsiach wartość daru małżeńskiego (wstępny i odroczony), to kilka lub kilkanaście tysięcy dolarów amerykańskich. Kobiety ze wsi postrzegają wysokość daru jako czynnik minimalizujący ryzyko rozwodu – więcej o finansowych obciążeniach mężczyzny w badanych wsiach zob. Malińska, op. cit.

na rzadsze opuszczanie przez kobietę przestrzeni domowej. Obecność mężatki w przestrzeni publicznej umożliwia jej pozycję w rodzinie, zależną od stażu małżeńskiego, liczby urodzonych dzieci oraz od przestrzennej bliskości krewnych. Nubijki podkreślały, że jeśli żona uzyska pozwolenie od męża na wyjście z domu, to jest ona zobowiązana do tego, by wrócić w wyznaczonym przez niego czasie.

Największą swobodę w opuszczaniu przestrzeni prywatnej i poruszaniu się w przestrzeni publicznej mają kobiety starsze, które ze względu na wiek i posiadanych synów mają wysoką pozycję w rodzinie, czyli „stare matki” i „stare teściowe”. Zdaniem mieszkanek wsi matka dorosłego mężczyzny odgrywa istotną rolę w doborze małżonków. Ona rozpoczyna aranżowanie małżeństwa dla syna i to ona wybiera przyszłą żonę, poza przypadkami małżeństwa przypisanego. Jeżeli zgodnie z prawem zwyczajowym małżeństwo ma być zawarte między kuzynami równoległymi lub przeciwległymi, wówczas matka mężczyzny składa wizytę matce kobiety i nawiązuje rozmowę o zaręczynach. Natomiast jeśli dobór małżonków wśród kuzynów równoległych bądź przeciwległych nie jest możliwy, wtedy matka mężczyzny stara się, by małżeństwo syna było preferencyjne i poszukuje kandydatki pośród bliższych lub dalszych patrylinearnych i matrylinearnych krewnych (Malińska, 2023: 51). Teściowa natomiast ma decydujący głos we wszystkich sprawach dotyczących kobiet z rodziny, w tym również żon synów. Ze względu na powszechną migrację zarobkową mężczyzn, teściowa strzeże moralnej czystości swych synowych. Młode mężatki starają się wykonywać wszystkie polecenia teściowej, by nie popaść z nią w konflikt. Również panny na wydaniu, z którymi rozmawiałam we wsi, wyrażały obawy przed ewentualną niezgodą z matką przyszłego męża. Były to głównie te dziewczęta, które nie wiedziały, za kogo poślubią, gdyż ani wśród kuzynów równoległych, ani przeciwległych nie ma dla nich odpowiednich wiekowo kandydatów. Im większa niepewność matrymonialna, tym silniejszy lęk panien przed nieporozumieniami z teściową (Malińska, 2023: 73). Pozycja Nubijki rośnie wraz z wiekiem i liczbą urodzonych przez nią dzieci, zwłaszcza synów. Najwyższą pozycją, jaką kobieta może tu osiągnąć, są „stara matka” i „stara teściowa”.

Kobiecie, jak zaznacza Maciej Kurcz, wraz z wiekiem przybywa przywilejów: staje się ona autorytetem moralnym, odgrywa kierowniczą rolę w gospodarstwie domowym, ma własne pieniądze. Przekwitanie jest cezurą w jej życiu, oznaczającą zarówno koniec, jak i początek pewnego etapu. Wychodzi ona z roli rodzicielki i staje się *el mara*, czyli panią domu (Kurcz, 2014: 69).

Zakupy jako uzasadnienie do wkroczenia kobiet w przestrzeń publiczną

We wsi Esz-Szagara i El-Warda powodem, który uzasadnia wyjście kobiet z domu, są zakupy, zwłaszcza te, które są częścią przegotowań do uroczystości weselnych, obrzezania dziewczynek czy obrzędu *zār*. Podstawowym miejscem do ich zrobienia jest targ, który odbywa się we wsi raz w tygodniu i jest on ważnym wydarzeniem w życiu kobiet. Targ jest miejscem spotkań kobiet ze wsi, okazją do rozmów i wymiany informacji o pannach na wydaniu i kawalerach poszukujących dobrych żon.

Kobiety celowo odkładają wykonywanie sprawunków na dzień targowy, by się tam udać. Idą grupami, a w każdej jest matka, teściowa lub babka, które pilnują swych córek, synowych czy wnuczek, by nikt nie oskarżył ich o zachowanie zagrażające ich moralnej czystości. Na targ sporadycznie wychodzą młode kobiety, czyli panny na wydaniu i młode mężatki, a najczęściej mężatki, które urodziły już kilkoro dzieci. Zawsze matki, teściowe czy babki stanowią „parasol moralny” dla młodszych kobiet. Ich obecność jest gwarantem moralnej czystości towarzyszących im kobiet. Obecność młodych kobiet w przestrzeni publicznej ogranicza nieczystość kobiecego ciała w czasie połogu i menstruacji¹³. Krew, jak wyjaśnia Maciej Kurcz, to źródło życia, płodności, ale też skazy i nadprzyrodzonego zagrożenia. *Mushahāra* to wierzenie, które łączy ze sobą trzy elementy: nieszczęśliwe zdarzenia, określone substancje takie jak krew, złoto i przedmioty z żelaza o ostrych krawędziach oraz przełomowe momenty w życiu człowieka, przykładowo: poród, obrzezanie czy deflorację. Podczas wydarzeń mających charakter przejścia, kontakty z pewną kategorią rzeczy mogą spowodować na człowieka nieszczęście, przykładowo kobiecą bezpłodność (Kurcz, 2014: 75).

Młode Nubijki są bacznie obserwowane nie tylko przez kobiety, ale też mężczyzn ze wsi. Nubijczycy w dzień targowy, gdy na wiejskich ulicach pełno jest kobiet, godzinami przesiadują w lokalnych kawiarniach lub na mastabach przed domami. Często też przechadzają się po handlowym terenie, gdzie ich uważne spojrzenia kontrolują zachowanie kobiet w przestrzeni publicznej. W takiej sytuacji żadna z kobiet nie odważy się na niestosowne zachowanie, takie jak głośna rozmowa czy śmiech.

13 Wówczas również relacje seksualne małżonków są zabronione, co zostało zapisane w Koranie: *Trzymajcie się więc z dala od kobiet podczas okresu miesięcznego i nie zbliżajcie się do nich, dopóki one się nie oczyszczą. A kiedy się oczyszczą, to przychodźcie do nich, tak jak nakazał wam Bóg* (II: 222).



Fot. 2. Targ. Przestrzeń publiczna. Esz-Szagara (fot. M. Malińska, maj 1998)

Poza targiem kobiety mogą zrobić zakupy w sklepach, które zlokalizowane są przy centralnym placu i głównej ulicy wsi. W tych sklepach zaopatrują się tylko od czasu do czasu, w niewielkie ilości produktów, gdy w domu im czegoś zabrakło i z nabyciem tego nie mogą czekać do dnia targu. Również wtedy, gdy do męża przyjdą goście, o których zaproszeniu on wcześniej nie powiadomił, a żona nie ma wystarczającej ilości jedzenia, by ich godnie przyjąć. Wówczas, gdy w domu są obcy mężczyźni, żadna z kobiet nie może wyjść, więc matki, posyłają po zakupy do najbliższego sklepu dzieci, częściej chłopców niż dziewczynki.

Zarówno we wsi Esz-Szagara, jak i El-Warda, również mężczyźni członkowie rodzin robią zakupy. Ma to miejsce wówczas, gdy mężczyzna niedawno się ożenił, a w domu, oprócz jego młodej żony, jest tylko jego matka. Albo, gdy matka jest jedyną kobietą w domu, w którym mieszkają jej dorośli, choć nieżonaci jeszcze synowie. Także wtedy, gdy bracia nie chcą, by ich niezamężne siostry wychodziły z domu. W takich przypadkach Nubijczycy postrzegają codzienne sprawunki jako przejaw troski o moralną czystość kobiet. Zdarza się, że ojcowie, po dokonaniu dobrej transakcji, często zawartej w lokalnej kawiarni, po drodze do domu kupują mięso i słodczyce dla dzieci, by wraz z rodziną uczcić pomyślność w interesach.

To, że mężczyźni przyjmują na siebie obowiązek robienia zakupów, zależy nie tylko od ich rodzinnej sytuacji, ale też miejsca, w którym znajduje się ich dom. Jeśli odległość między domem a targiem nie jest duża i droga nie wiedzie przez niezamieszkane, pustynne przestrzenie lub pola uprawne, to zezwalają oni kobietom na wyjście z domu. Natomiast, jeśli wiejskie domostwa rozproszone są na rozległym obszarze pustyni, albo jak ma to miejsce w pobliskich miejscowościach, targ odbywa się w sąsiedniej wsi znajdującej się po przeciwnej stronie rzeki, to wtedy często zakupy robią mężczyźni.



Fot. 4. Przeprowa przez Nil. Przestrzeń publiczna. Esz-Szagary
(fot. M. Malińska, czerwiec 1998)

Kiedy z kobietami z Esz-Szagary lub El-Wardy odwiedzałam ich kuzynki mieszkające w sąsiednich wsiach, często w naszych rozmowach pojawiał się wątek wyjścia na targ. Te, które nie miały dotąd takiej możliwości, wyrażały nadzieję, że kiedyś ich mężowie lub ojcowie zabiorą je tam. One zaopatrują się w wiejskich sklepach zlokalizowanych w pobliżu domu. Tu ich spotkania ograniczają się do sąsiadek, czyli zazwyczaj bliskiej rodziny. Dla nich okazją do spotkań w szerszym gronie są wesela i ceremonie obrzezania dziewczynek. Uroczystości te są rozciągnięte w czasie i uczestniczą w nich liczni goście. Z tego względu przygotowania do nich to proces, a o poszczególnych jego etapach decydują najstarsze kobiety. One przydzielają poszczególne prace, kontrolują ich wykonanie i zarządzają finansami.

Również uczestnictwo w *zār* jest dla Nubijek szansą spotkania bliższych i dalszych krewnych oraz znajomych, którzy mieszkają w okolicznych wsiach. Kobiety wierzą, że duchy *zār* mogą opętać każdą z nich i zaburzyć ich seksualność i płodność, powodując tym samym kłopoty w ich życiu małżeńskim i rodzinnym. Istotnym momentem w obrzędzie *zār* jest zdiagnozowanie opętania przez szejchę *zār*. Wtedy zmienia się społeczny kontekst wszystkich kobiecych trudnych doświadczeń. Szejcha stwierdzając opętanie, ogłasza tym samym, że to nie kobiety winne są swych problemów i dolegliwości, tylko duchy *zār*. W ten sposób zdejmuje ona z kobiet piętno niezdolności urodzenia syna czy niemożności seksualnego zaspokojenia mężów. Obrzęd *zār* prowadzi do uspokojenia duchów, a tym samym przyczynia się do rozwiązania kobiecych problemów i wyleczenia ich dolegliwości (Malińska, 2023: 349).

Zachowanie się kobiet i mężczyzn podczas zakupów

Kobiety podczas zakupów na targu powinny poruszać się w grupach, by wszystkim było wiadomo, pod czyją są opieką. Wówczas nikt nie będzie mógł powiedzieć o młodej Nubijce, że samotnie chodzi po targu. Takie plotki mogłyby narazić reputację panny, a tym samym poważnie osłabić jej pozycję na rynku małżeńskim. Kobiety wielokrotnie mówiły, że we wsi plotka szybko się rodzi, „a takie ludzkie gadanie, to nic dobrego nie przynosi, tylko kłopoty”. Gdy matka, babka czy teściowa przystanie, by porozmawiać z inną kobietą, to towarzyszące jej dziewczęta, mogą zostać przekazane pod opiekę starszej krewnej i wraz z nią zająć się sprawunkami. A jeśli nie ma takiej możliwości, to wówczas, młode kobiety muszą stać obok swej opiekunki i czekać, aż skończy ona rozmowę. Obecność starszej kobiety z rodziny nie tylko zobowiązuje młode Nubijki do zachowania zgodnego z moralną czystością, ale też skłania mężczyzn do powściągliwych relacji w przestrzeni publicznej.

Podczas robienia zakupów kobiety powinny ograniczyć się tylko do transakcji kupna. Nie wolno im swobodnie rozmawiać ze sprzedawcami, którymi są tu tylko mężczyźni. Powinny też unikać kontaktu wzrokowego z nimi. Podając pieniądze sprzedawcy, powinny uważać, by nie dotknąć ręki obcego mężczyzny. Kobiety podając lub odbierając banknoty, powinny czynić to tak, by one trzymały banknot z jednej strony, a sprzedawca z drugiej. Odbierając resztę w postaci monet, powinny wyciągnąć otwartą dłoń, by sprzedawca mógł wysypać na nią monety.

W badanych wsiach większość sklepów to małe drewniane lub murowane budynki, do których klienci nie wchodzi, a sprzedawca podaje towar przez ladę. Zdarzają się również większe, do których można wejść. W obu przypadkach kobiety są zobligowane przez zasady moralnej

czystości do zachowania społecznego dystansu wobec męskich członków wiejskiej społeczności, którzy często przesiadują towarzysko na handlowych ulicach. Kobieta nie podchodzi do lady małego sklepu, ani też nie wstępuje do dużego sklepu, tylko stojąc na ulicy, zwraca się do sprzedawcy. Jeżeli odległość ta jest zbyt duża, to sklepikarz zobowiązany jest do tego, by wyjść zza lady, czasem ze sklepu i podejść do kobiety, zachowując przy tym odpowiedni dystans i przyjąć zamówienie. Natomiast gdy mężczyźni zgromadzeni wokół sklepu, zajęci są rozmową, to kobieta powinna cierpliwie czekać na ulicy, do czasu, aż ten znajdujący się najbliżej niej zapyta, co chce kupić. Przekazuje on informację ekspedientowi, a ten przystępuje do obsługi kobiety. Niedopuszczalne jest natomiast to, by kobiety, nawet starsze i szanowane we wsi, przeciskały się przez tłum mężczyzn, dyskutujących przed budynkiem lub w sklepie.



Fot. 3. Kobiety przy wiejskim sklepie. Przestrzeń publiczna. Esz-Szagara (fot. M. Malińska, kwiecień 1998)

Mężczyźni w „przywartym” obszarze publicznej przestrzeni

W przestrzeni publicznej zarezerwowanej dla mężczyzn istnieją obszary, w których poruszają się oni swobodnie, jak również i takie, w które nie wkraczają. Granice wewnątrz publicznej przestrzeni wyznacza moralna czystość kobiet. We wsiach nubijskich neutralnym terenem przestrzeni publicznej jest centralny obszar wyznaczony przez tereny skupione wokół meczetów i targowiska. Obszar ten i łącząca je przestrzeń, czyli

główna droga wsi stanowią publiczną przestrzeń, w której bezpiecznie mogą przebywać wszyscy mężczyźni ze wsi. Natomiast wiejskie uliczki, przy których zlokalizowane są domy, stanowią „prywatny” obszar publicznej przestrzeni, do której dostępność jest różna dla męskich członków społeczności wiejskiej. Mężczyzna może poruszać się tam, gdzie rezyduje on i jego najbliżsi krewni. Nie powinien natomiast pojawiać się tam, gdzie nie mieszka jego bliższa lub dalsza rodzina. Mężczyźni członkowie społeczności dobrze wiedzą, gdzie znajdują się granice „ich obszarów”. Obecność Nubijczyka, zwłaszcza kawalera, w „obcym obszarze”, będzie szybko zauważona i wzbudzi zainteresowanie mężczyzn z „ich obszaru”. „Prywatne” strefy w publicznej przestrzeni wsi muszą być szanowane przez wszystkich mieszkańców. Tylko przestrzeganie zasady unikania „prywatnych” obszarów publicznej przestrzeni zapewni zgodne funkcjonowanie wiejskiej społeczności.

Zakończenie

W badanych wsiach kobiety postrzegane są poprzez pryzmat swego ciała i jego funkcji seksualnych i reprodukcyjnych. Dziewictwo, które jest społecznie konstruowane przez infibulację i nienaganny sposób postępowania kobiety, stanowią gwarancję jej moralnej czystości. A moralna czystość jest podstawowym warunkiem zamążpójścia. Infibulacja kreuje również kobiecość, która stanowi podstawę udanego i trwałego małżeństwa. To dzięki swej kobiecości żona potrafi seksualnie zadowolić męża i rodzić mu dzieci, a zwłaszcza synów. Zatem społecznie skonstruowane dziewictwo oraz kobiecość i płodność umożliwiają kobiecie osiągnięcie najważniejszego życiowego celu, jakim jest małżeństwo i macierzyństwo (Malińska, 2023: 348).

Mary Douglas podkreśla, że to, co odbija się w ludzkim ciele, to obraz społeczeństwa. Ciało jest modelem, który może symbolizować każdy system ograniczony. Jego granice mogą symbolizować wszelkie zagrożone lub niepewne granice. Każde ludzkie doświadczenie struktury, obrzeży i granic jest gotowym, poręcznym symbolem społeczeństwa (Douglas, 2007: 149–150).

Przedstawione powyżej przykłady świadczą o tym, że w realiach wiejskiego życia przestrzeń jest na nowo konstruowana poprzez relacje społeczne. Sytuacja, w której niespokrewnieni mężczyźni wkraczają w przestrzeń domu, automatycznie zmienia granice prywatności, konsekwencją czego jest wykreowanie „publicznego” obszaru wewnątrz prywatnego. Również kobiety, które idą wiejskimi uliczkami na targ, jak to określa Low, przekształcają tę przestrzeń poprzez swoje działania i intencje (Low, 2017: 95). One spacerując po targu, zdaniem Low, tworzą odrębne,

ucieleśnione przestrzenie (Low, 2017: 118). Relacje kobiet i mężczyzn, które wyznaczone są moralną czystością, wskazują, że percepcja własnego ciała jest ściśle związana z relacjami społecznymi (Low, 2017: 96).

Bibliografia

- Adams W. Y. 1977, *Nubia. Corridor to Africa*, London, Allen Lane.
- Bielawski J., 1980, *Islam*, Warszawa, Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Boddy J., 1989, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zār Cult in Northern Sudan*, Madison Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- Csordas, T. J., 1999, *Embodiment and Cultural Phenomenology*, w: G. Weiss, H. F. Haber, eds., *In Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*, Routledge, New York, s. 143–164.
- Douglas M., 2007, *Czystość i zmaza*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- El Dareer A., 1982, *Woman, Why Do You Weep? Circumcision and Its Consequences*, London, Zed Press.
- El-Hakim O. M., 1993, *Nubian architecture: The Egyptian vernacular experience*, Cairo, The Palm Press.
- Fahim H., 1973, *Egyptian Nubia after Resettlement*, „Current Anthropology”, vol. 14, no. 4, s. 483–485.
- Ferne R. A., Gerster G., eds., 1973, *Nubians in Egypt: Peaceful People*, Austin, University of Texas Press.
- Hirschkind, Ch., 2011, *Is There a Secular Body?* „Cultural Anthropology”, vol. 26, no. 4, s. 633–647.
- Horst J. 1973, *Notes on Nubian Architecture*, w: R. A., Fernea G. Gerster eds., *Nubians in Egypt: Peaceful People*, Austin, University of Texas Press, s. 49–60.
- Kennedy J. G., 1977, *Struggle for Change in a Nubian Community: an Individual in Society and History*, Mayfield Publishing, Palo Alto CA.
- Koran, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, 1986, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kurcz M., 2014, *Dostojne Matrony z nad Środkowego Nilu. Płeć i wiek w społeczeństwie wiejskim Sudanu Północnego*, „Národopisný věstník”, roč. 31 (73), č. 1, s. 64–79.
- Low, S.M., 2017, *Spatializing culture: The ethnography of space and place*, Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kronenberg A., Kronenberg W., 1964, *Preliminary Report on Anthropological Field-Work in Sudanese Nubia, 1962-63*, Kush. Journal of the Sudan Antiquities Service, vol. XII, s. 282–290.
- Malinowski B., 1987, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, *Dzieła*, t. 3, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malińska M., 2023, *Kobieta i rodzina w Egipcie i Sudanie. O kobiecości, seksualności i płodności*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Mead M., 1986, *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, *Trzy studia*, t. 3, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Moore H.L., 1988, *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Polity Press.
Poeschke R., 1996, *Nubians in Egypt and Sudan: Constraints and Coping Strategies*, Saarbrücken, Verlag für Entwicklungspolitik.

.....

dr Małgorzata Malińska – adiunkt w Katedrze Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa (Instytut Stosowanych Nauk Społecznych) Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią i antropologią społeczną Afryki – zarówno krajów muzułmańskich, jak i Czarnej Afryki. W swych badaniach terenowych koncentruje się na zagadnieniach związanych z kobiecą seksualnością, płodnością i żeńskim obrzezaniem w Afryce. Autorka książki *Kobieta i rodzina w Egipcie i Sudanie. O kobiecości, seksualności i płodności*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2023.

e-mail: m.malinska2@uw.edu.pl

.....