

ANNA WOLNY
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Na marginesie historii i literatury – kilka uwag o brazylijskiej figurze *polaca*

Margins of history and literature
– a few remarks on Brazilian figure of *polaca*

Abstract: The article (based on the author's unpublished doctoral thesis) discusses a meaning of the eponym *polaca* in Brazilian culture. It refers to five novels by Brazilian writers and briefly analyses modes of describing a character of *polaca* in 20th century Brazilian literature.

Keywords: 20th century Brazilian literature, Poles in Brazil, *polaca*

Obecność Polaków w Brazylii to temat już szeroko opracowany przez historyków i socjologów¹. Uważnemu czytelnikowi klasyki literatury polskiej znany jest też zapewne poemat epicki Marii Konopnickiej *Pan Balcer w Brazylii* (początkowo drukowany fragmentami w prasie, a następnie wydany w całości w Warszawie w 1910 roku). Brazylia jawi się w nim jako nieznany, egzotyczny ląd, pełen niebezpieczeństw i wyzwań, który staje się ostatecznie tłem dla majestatycznego portretu tragicznego zbiorowego bohatera. Ceną za trwanie przy emigranckiej tożsamości jest tu rezygnacja z próby zrozumienia Innego, Brazylijczyka, poza łatwym do usprawiedliwienia stereotypem. Nie powinno dziwić, że także literatura brazylijska szkicuje – równie niedokładnie i niestarannie – portrety przybywających do Nowego Świata emigrantów. To, co może w nich zaskoczyć portugalskojęzycznego czytelnika świadomego kulturowych realiów, to niekonsekwentne użycie eponimu *polaco* i *polonês* (w rodzaju żeńskim *polaca* i *polonesa*).

¹ Koniecznie należy tu wymienić autorów takich jak: Marcin Kula, Krzysztof Smolana oraz Andrzej Dembicz (*vide* bibliografia).

Pozornie obiektywny i neutralny eponim naznaczony jest bowiem w odmianie języka portugalskiego używanej w Brazylii wstydliwym stygmatem. O ile w przypadku mężczyzn konotuje on niepożądane cechy charakteru (Smolana 1979, Miodunka 1996), wynikające z krzywdzących uprzedzeń, ale także częściowo oparte na jednostkowej obserwacji przeniesionej na całą grupę, to w przypadku kobiet przypomina o zjawisku jeszcze bardziej rozległym oraz skomplikowanym i opiera się na jeszcze łatwiejszych do zakwestionowania podstawach.

Na skutek występowania równoległe dwóch aspektów procesu migracji europejskiej do Brazylii na przełomie XIX i XX wieku, jakimi były pojawianie się w centrach dużych miast prostytutek pochodzenia żydowskiego oraz napływ emigrantów z Europy Centralnej, neutralnemu wcześniej znaczeniowo eponimowi zostaje przypisane nowe znaczenie: słowo *polaca* staje się synonimem prostytutki. Jak pisze Margareth Rago (1991, 292):

Przez *polacas* rozumiano blondwłose kobiety przybywające z krajów Europy Wschodniej, którym powszechna wyobraźnia nadawała romantyczne cechy i które między sobą myliła. Gdy pojawiają się o nich wzmianki w rejestrach policyjnych czy nawet prasie, *polacas* nie były łączone bezpośrednio z postacią żydowskiej prostytutki. Mimo to, kiedy mowa o tej ostatniej, używano określenia *polaca*².

Poprzez esencjalistyczne przypisywanie figurze *polaca* uniwersalnych cech dotyczących się wyglądu zewnętrznego, fizyczności i seksualności, dochodzi do zatarcia granic między historyczną (choć marginalną) postacią żydowskiej prostytutki a polskiej emigrantki, również skazanej na wykluczenie z racji pochodzenia i zajmowanej w Brazylii pozycji społecznej. Co więcej, na utworzonej w ten sposób nieistniejącej hybrydzie nadpisywane są kolejne znaczenia, pogłębiając rzeczywistą marginalizację i utrudniając egzystencję realnie istniejących kobiet. Wracając do Margareth Rago (1991, 292), aby uaoocznic złożoność problemu, przypomnieć trzeba, że:

określenie *polaca*, bardzo niejednoznaczne, nie było rozumiane w taki sam sposób w całym kraju. Najogólniej rzecz biorąc, określało Polki (*as polonesas*), nie zawsze będąc synonimem prostytutki, zwłaszcza w stacjach, gdzie słowiańska imigracja była znaczna: Parana, Santa Catarina

² Jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia z języka portugalskiego i angielskiego w wykonaniu autorki artykułu.

oraz Rio Grande do Sul. W Rio de Janeiro i São Paulo termin ten odnosił się najczęściej do postaci ładacznicy, nie zawsze jednak określając Żydówki czy też bardziej konkretnie Polki (*as polonenses*) [podkreślenie – A.W.].

Jak widać, stereotyp *polaca* w oczywisty sposób godzi w interesy osiedlających się na południu Brazylii (a także w miastach takich jak np. São Paulo czy Rio de Janeiro) polskich emigrantów. Słowo przechodzi do sfery językowego tabu, zastępowane przez politycznie poprawny (i funkcjonujący aktualnie) eponim *polonesa*, a piętno jeszcze bardziej się pogłębia. Tak jak dzieje się również w wielu innych podobnych przypadkach, podejmowane są nieskuteczne próby wymuszenia nowej normy językowej, a równocześnie dokonuje się wśród samych ofiar stereotypu jego „oblaskawianie” poprzez nadawanie cech afektualnych.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób problem ten poruszany jest w literaturze, czułym papierku lakmusowym społecznych tabu. Na przykładzie kilku powieści przedstawiony zostanie sposób płynnego przechodzenia w obrazowaniu postaci *polaca* od esencjalistycznego stereotypu kobiety – bezwolnej ofiary o uprzedmiotowionym statusie, do kwestionującego binarne opozycje kobiecości i męskości niepokojącego obrazu kobiety-manipulatorki. Zaprezentowana zostanie także alternatywa tej opozycji.

Obserwacjom dotyczącym powieści towarzyszy refleksja o roli kobiecego ciała i procesach jego społecznego kształtowania inspirowana myślą Michela Foucault, Judith Butler, a także czolowej przedstawicielki feminizmu korporalnego, Elizabeth Grosz. Tym, co łączy wszystkich wymienionych myślicieli, mogłoby być następujące założenie:

The body is regarded as the political, social, and cultural object par excellence, not a product of a raw, passive nature that is civilized, overlaid, polished by culture. The body is a cultural interweaving and production of nature (Grosz 1994, 18)³.

Kobieta, stojąca po stronie ciała w kartezyjskiej wizji człowieka, zgodnie z zasadami esencjalizmu zostaje zredukowana do jego biologicznej ekspresji:

³ „Ciało jest widziane jako obiekt w najwyższym stopniu polityczny, społeczny i kulturowy, nie zaś jako produkt surowej, pasywnej natury, cywilizowanej, pokrywanej i polerowanej przez kulturę. Ciało jest kulturowym spłotem i produktem natury”.

Patriarchal oppression, in other words, justifies itself, at least in part, by connecting women much more closely than men to the body and, through this identification, restricting women's social and economic roles to (pseudo) biological terms. Relying on essentialism, naturalism and biologism, misogynist thought confines women to the biological requirements of reproduction on the assumption that because of particular biological, physiological, and endocrinological transformations, women are somehow *more* biological, *more* corporeal, and *more* natural than men (Grosz 1994, 14)⁴.

Elizabeth Grosz proponuje odmienną wizję, w której relacja między ciałem i umysłem przedstawiona zostaje przy pomocy wstęgi Moebiusa (Grosz 1994, 209–210):

This enables the mind/body relation to avoid the impasses of reductionism, of a narrow causal relation or the retention of the binary divide. It enables subjectivity to be understood not as the combination of psychological depth and a corporeal superficiality but as a surface whose inscriptions and rotations in three-dimensional space produce all the effects of depth. It enables subjectivity to be understood as fully material and for materiality to be extended and to include and explain the operations of language, desire, and significance (Grosz 1994, 209–210)⁵.

W świetle powyższego konceptu możemy rozumieć figurę *polawa* jako element przekształcający abstrakcyjność seksualnego pożądania w materialny kształt swojego ciała. Ofiara implementacji foucaultowskiej normy skazana jest na egzystencję w miejscu tolerowanym przez ową (definiowaną poprzez

⁴ „Innymi słowy, patriarchalna opresja przynajmniej częściowo sama się usprawiedliwia, łącząc kobiety z ciałem ściślej niż mężczyźni, a poprzez tę identyfikację ograniczając społeczną i ekonomiczną rolę kobiet do (pseudo) biologicznych warunków. Oparta na esencjalistycznych, naturalistycznych i biologicznych przesłankach, mizoginistyczna koncepcja sprowadza kobietę do biologicznych wymagań reprodukcyjnych i założenia, że wskutek konkretnych biologicznych, psychofizycznych i endokrynologicznych przemian kobiety byłyby z jakiegoś powodu bardziej biologiczne, *bardziej* cielesne i *bardziej* naturalne niż mężczyźni”.

⁵ „To pozwala relacji między umysłem a ciałem uniknąć impasów redukcjonizmu, wąskiej relacji przyczynowej czy też zastygnięcia w binarnej opozycji. Pozwala rozumieć podmiotowość nie tyle jako kombinację psychicznej głębi i cielesnej powierzchowności, ale jako powierzchnię, której inskrypcje i rotacje w trójwymiarowej przestrzeni tworzą całkowity efekt głębi. Pozwala rozumieć podmiotowość jako w pełni materialną i rozszerzyć materialność tak, aby zawierała i tłumaczyła operację języka, pożądania i znaczenia”.

opozycję wobec perwersji, którą sama reprezentuje) zasadę. Oferuje mężczyznom bezpieczeństwo, gdyż pozwala oddzielać realizację cielesnego pragnienia odmienności od narzucanego przez społeczeństwo reprodukcyjnego obowiązku. Poprzez uschematyzowaną i sprowadzoną do esencji doświadczenia figurę *polaca* upraszcza się doświadczenie odmienności, oswaja obcość kobiecego ciała, enigmatycznego Innego.

Pierwsze przedstawienie postaci *polaca* w literaturze jest paradoksalnie zarazem tym, które z największą mocą krytykuje patriarchalny porządek skazujący ją na wykluczenie. Tytułowa bohaterka powieści Hilária TÁCita *Madame Pommery* (1920) przypomina karykaturę dwóch wielkich libertynek kultury francuskiej, Madame Pompadour i Madame Bovary. W opierającej się na pastiszu konstrukcji konfrontowane są nieustannie pozory i pretensje przynależności do świata cywilizacji i kultury oraz prawdziwe, wstydlive nawiązania do zupełnie innej rzeczywistości. Słynna na całe São Paulo dama to bowiem nikt inny jak trzydziestopięcioletnia (a więc cokolwiek podstarzała) Żydówka z Polski (czy też, jak chce autor, urodzona „gdzieś pomiędzy Kordobą a Krakowem”), Ida Pomerikowsky. Nie mogąc pozwolić sobie w tym miejscu na rozwijanie jej, fantastycznej skądinąd, historii, przejdę do sedna krytyki autora.

Otóż pojawiająca się w młodych brazylijskich centrach miejskich „polska” prostytutka staje się synonimem nieporządku i cywilizacyjnego wynaturzenia, a patriarchalny dyskurs koncentruje w niej całą winę za moralną zgniliznę społeczeństwa. Równocześnie bez większego problemu zgadza się na przyznanie odrębnego statusu luksusowym prostytutkom zakładającym domy publiczne dla elitarnej białej klienteli. Madame Pommery, w swoim sprycie i kształtowanej przez lata zręczności, żywi się brazylijską hipokryzją i rośnie w siłę. Osiąga poprzez swoją drapieżność wymiar antykobiecego, gdyż (z sukcesem) uzurpuje sobie miejsce w patriarchalnym porządku poprzez asymilowanie cech, jakie przypisywane są w nim mężczyźni. Udaje jej się uciec od przeznaczonego dla takich jak ona i pozornie nieuchronnego upadku, ponieważ przenikając swoją inteligencją reguły gry społecznej, decyduje się wykonywać swoją rolę lepiej niż zostało to dla niej przewidziane. Wykracza poza kobiecość, a pozorując ją, kiedy to potrzebne, czyni z niej swoją najlepszą broń. Madame Pommery nie jest jednak typową *polaca*, reprezentuje raczej obawę mężczyzny przed władzą, jaką nawet najsłabsza kobieta może nad nim zdobyć. Jej postać uświadamia, jak ważną rolę w utrzymywaniu społecznego *status quo* ma najpopularniejszy sposób obrazowania postaci *polaca* – pasywnej biedaczki o zdeterminowanym przez fatalizm jej losu smutnym końcu.

Z całym szeregiem tego typu bohaterek mamy do czynienia w powieści Maurícia Pernidjiego zatytułowanej *A última polaca ou Sarah pede: por favor, não tragam flores à minha sepultura* (1985). Już sam tytuł (w tłumaczeniu na język polski: *Ostatnia polaca czyli Sarah błaga: nie przynosiście kwiatów na mój grób*) wskazuje na odwrotne rozłożenie akcentów – bohaterka-prostytutka pragnie zapomnienia nawet po śmierci. Tragiczna historia Sarah najbardziej przypomina stereotypizowane relacje obecne w wielu opracowaniach historycznych i antropologicznych (Kushnir 1996, Rago 1991): uboga sierota przybywa do Brazylii razem ze swoim żydowskim mężem, który okazuje się handlarzem tzw. białych niewolnic. Realizując ideał kobiety ślepo posłusznej i we wszystkim uległej mężczyźnie, Sarah samodzielnie skazuje się na życie na marginesie społeczeństwa, przez które pragnie być zaakceptowana. Co więcej, z powodu nieumiejętności przystosowania się i przybrania oczekiwanej maski, zostaje ostatecznie oskarżona o uparte pogrążanie się w upokarzającej kondycji *polaca* przedstawionej jako najniższy stopień hierarchicznej skali prostytucji, a co za tym idzie, oddalanie od siebie szansy na społeczny awans. Jej beznadziejnie ciężące ku matczynej pełni (zakazanej takim jak ona) obfite ciało sprawia, że Sarah jest *polaca* nie tylko z pochodzenia – staje się nią poprzez swoją nieumiejętność przewyciężenia losu ofiary. I pozostaje nią nawet po śmierci, służąc nadal patriarchalnej opresji – teraz jako przestroga chyba jedynie przed grzechem uległości.

Podobnie wygląda z początku historia Esther, bohaterki najbardziej złożonej i najbogatszej w warstwie symbolicznej powieści Moacyra Scliara *O ciclo das águas* (1977). Scliar nie tylko drobiazgowo relacjonuje pojedynczy epizod zajmujący margines patriarchalnej historii, ale także w przemyślany sposób konstruuje narrację dystansującą czytelnika od stereotypu (przypominając niektóre rozwiązania użyte wcześniej przez Tácita). Powieść odsłania przed czytelnikiem techniki powstawania i utrwalania stereotypu *polaca*, a co za tym idzie, demaskuje tworzący go dyskurs.

Istotny jest tu wybór narratora i jego relacja z bohaterami, a także samym czytelnikiem. Marcos, narrator w pierwszej osobie, jest synem prostytutki Esther, której historię poznajemy, ale przede wszystkim jest naukowcem – biologiem zainteresowanym nadnaturalnym zjawiskiem samooczyszczania wody na określonym odcinku lokalnej rzeczki. Tak skonstruowany narrator napotyka na ograniczenia w zrozumieniu historii matki, ponieważ jako wierny wyznawca logiki staje bezradny wobec irracjonalności obserwowanego fenomenu. W ten sam sposób umyka fallocentrycznej logice zrozumienie Esther, która w najtrudniejszym momencie swojego życia (kiedy zakochuje

się w jednym z klientów i zachodzi z nim w ciążę) podejmuje decyzję o ucieczce w piekło podobne do tego, które zgotowali jej oszuści i stręczyciele.

Woda, o której mowa w powieści, to nie tyle element oczyszczający, co ściek, lepka wydzielina ludzkiego organizmu, mętny płyn owodniowy i ejakulat – jednym słowem, pomiot/abiekt jak u Kristevej, nieakceptowany znak seksualnej różnicy. Symboliczny brud, w którym zanurzona żyje *polaca*, wyraża jej ostateczne odrzucenie w systemie patriarchalnego porządku. Esther jest w powieści syreną, hybrydycznym stworzeniem funkcjonującym między światami i porządkami, abstrakcyjnym monstrem niezrozumiałym dla fallocentrycznej logiki, pociągającym przez swoją odmienność i równocześnie odrzucającym przez swą groteskowość. Scliarowi udaje się nadać swojej bohaterce podmiotowość, uciekając od schematu ofiary – ale czyni to za cenę rezygnacji z jednoznacznej oceny moralnej. Tworzy dla niej owe mętne wody, szary margines, w którym może się ona bezpiecznie schronić.

Do stereotypu *polaca* nawiązuje również jedyna powieść Daltona Trevisana, znanego autora opowiadań zamieszkałego w Kurytybie (brazylijskim epicentrum polskości), *A Polaquinha* (1983). Warto w tym momencie przypomnieć o drugim wymiarze stereotypu, męskim – negatywnym obrazie chłopskiego imigranta niezdolnego do czynnego udziału w cywilizacyjnym postępie, a nawet niechętnego narodowemu projektowi zjednoczeniowemu (Martins 1955; Ianni 1972). Ostracyzm wobec polskich imigrantów obejmuje oczywiście również kobiety, podświadomie pojmowane w swojej płciowej odmienności jako jeszcze bardziej niebezpiecznie. Niechętnie patrzy się na Polaków skupionych w swoich własnych wspólnotach na uprawie ziemi, ale kiedy w miastach pojawiają się ich kobiety, handlujące produktami rolnymi czy zmuszone do poszukiwania pracy jako służące, automatycznie spada na nie oskarżenie o paranie się prostytutką. Męskie spojrzenie czyni z wchodzącej w strefę kultury miejskiej polskiej chłopki kobietę zagubioną, nieprzypisaną do żadnego mężczyzny, a zatem z założenia predestynowaną do wejścia w rolę prostytutki. Kurytyba u schyłku XX wieku nadal pamięta powyższe historyczne uwarunkowania i jest wrażliwa na ich implikacje.

Tytułowa bohaterka (o której pochodzeniu czytelnik nie dowiaduje się niczego definitywnego) otrzymuje swój zdrobniały przydomek od jednego z kochanków z powodu jasnych włosów. Przydomek ten staje się samosprawdzającą przepowiednią, ponieważ Polaquinha ostatecznie kończy jako prostytutka. Z tej właśnie pozycji, w bezpiecznym schronieniu swojego pokoiku, opowiada czytelnikowi (wyobrażonemu jako jeden z jej klientów) historię swojego upadku. Pragnie być widziana jako biedna i naiwna ofiara męskiego

spisku, subtelnie wykorzystując znane jej patriarchalne schematy. Grając na stereotypie męskiej brutalności i dominacji, tworzy swój własny mit kobiety uciśnionej i skazanej. Przypomina Madame Pommery, być może obdarzoną jeszcze większą bezczelną odwagą – nie musi już bowiem utrzymywać pozorów tak jak jej poprzedniczka.

Polaquinha powieliła w dużej mierze stereotyp, od którego bierze swój przydomek, ale – tak samo jak u Scliara – mamy tu do czynienia z tekstem wykraczającym poza (udaną) intencję wywołania czytelniczego skandalu. Poprzez konstruowanie subtelnych napięć między wylaniającym się czasem narratorem / domniemaną ustną narratorką oraz klientem-odbiorcą i czytelnikiem odsłania się mechanizm stereotypu, staje się możliwe jego krytyczne odczytanie. Trevisan świadomie ukazuje siły stojące za esencjalistycznym przypisaniem jego bohaterki do kategorii wykluczonych – dokonujące się nie tylko poprzez seksualność, ale także z powodu społecznego nieprzystosowania do nowoczesności (które wcześniej obserwujemy chociażby u Sarah). Równocześnie kpi sobie z automatyzmu tej operacji poprzez ukazanie postaci otwarcie kłamliwej i jawnie zwodniczej.

Wśród najnowszych prób oddania głosu kobiecym narratorkom w sprawie stereotypu *polaca* trzeba wymienić powieść Esther Largman *Jovens polacas* (1993). Jej autorka również próbuje wyjść w konstrukcji swoich bohaterek poza opozycję pomiędzy kobietą-ofiarą a kobietą-modliszką. W tym przypadku próba uznania ich podmiotowości dokonuje się poprzez nadanie im własnego głosu, nadal nie jest to jednak głos bezpośredni i niezależny. Ich rzecznikiem, podobnie jak u Scliara, staje się młody i wykształcony mężczyzna, a środkiem wyrazu – akademicki ton powstającej na uniwersytecie pracy naukowej na ich temat.

Sama powieść nosi wiele śladów poprzednich tekstów – począwszy od napisanego przez Scliara wstępu, poprzez gwarancję „opisywania faktów” czy imię jednej z prostytutek (Sarah). Largman przechodzi drogę podobną do jej bohatera, wspomnianego wcześniej Ricarda, który porusza temat, „o którym lepiej nie mówić” i poszukuje relacji z pierwszej ręki – tym ciekawszy i bardziej kontrowersyjny wydaje się wybór męskiego narratora. Dużą innowacją jest tu wykorzystanie figury dziennika prowadzonego przez Sarah, nieczytelnego dla odkrywających go kolejnych pokoleń (być może jest to aluzja do nieprzekładalności kobiecej narracji na język męskiej tekstualności). Córka Sarah, Mira, również próbuje poradzić sobie z traumą przeszłości swojej i matki poprzez akt zapisywania, obsesyjny i kompulsywny, ważniejszy być może niż sam rezultat:

Muszę pisać. Potrzebuję pisać. Pisanie jest dobre. Ciężko jest pisać. Pisanie przynosi ulgę. Organizuje, racjonalizuje, tłumaczy, wyjaśnia, nadaje sens. Przedmiot i jego cień. Przedmiot jest mniejszy od cienia, cień nieforemny utrudnia, zniekształca, jak pokawalkowane chmury-nimbusy (Largman 1943, 76).

„Pisanie” Miry nie jest tekstem przeznaczonym do czytania. Być może czytelników będzie miała dopiero oparta na konwulsyjnych notatkach kobiet praca młodego adepta dziennikarstwa. Ostatnie zdanie powieści daje nadzieję, że *polacas* również przemówią, jest to bowiem zdanie otwierające nieczytelny dziennik: „Nazywam się Sarah Waisser” (Largman 1993, 282).

Jest wiele sposobów na wydobywanie historii milczących *polacas*. Historia brazylijskiej kultury sama podsuwa jeden z nich – postać mulatki, być może poprzez swoje wykluczenie najbliższej *polaca* figury. O ich bezpośredniej i udokumentowanej więzi przypomina Mary del Priore:

Były *cocottes* i *polacas* – te pierwsze symbolizowały luksus i ostentację. Drugie, zastępując mulatki [podkreślenie – A.W.] i Portugalki, ucieleśniały biedę. „Być Francuzką” niekoniecznie oznaczało narodzić się we Francji, lecz raczej bywać wśród bogactwa. Być *polaca* oznaczało być produktem eksportowym międzynarodowego handlu seksem, który dostarczał prostytutek burdelom w ważnych stolicach, ale także... być biedną (2011, 86).

Polaca i mulatka, obie potrójnie wykluczone ze względu na rasę, płeć i społeczne niedostosowanie, powstają na przecięciu płciowości i rasy, jako produkt quasi-naukowego dyskursu służącego podtrzymaniu zmaskulinizowanych instytucji władzy. Obie rozpoznawane są przez swoją performatywność, rozumianą jako sposób zajmowania przestrzeni społecznej; są ofiarami głębokiej nieufności prowadzącej do dyskryminacji. O ile jednak mulatka doczekała się ostatecznie w kulturze brazylijskiej swojego miejsca w *continuum* rasowym, a co za tym idzie, stała się symbolem celebrowania metysażu i metaforą jego potencjalnych korzyści, *polaca* nadal pozostaje we wstydliwym cieniu, okryta niesławą, w oczekiwaniu na nowe, afirmujące jej doświadczenie odczytanie.

Łącząc w sobie wykluczenie płciowe i etniczne, *polaca* jest kłopotliwą metaforą transgresywności kobiety. Współczesna krytyka literacka, poszukująca ukrytych na marginesach literatury i historii kobiecych doświadczeń, niewątpliwie znajduje w niej szerokie pole do dalszych badań i odczytań. Jak pisze Elizabeth Grosz:

Bodies speak, without necessarily talking, because they become coded with and as signs. They speak social codes. They become intextuated, narrativized; simultaneously, social codes, laws, norms, and ideals become incarnated. The inscription of the body's insides and outsides is an effect of historically and politically specific inscriptions and exscriptions that penetrate it using a „social tattooing” system. Codes mark bodies and trace them in particular ways, constituting the body as a living, acting, and producing subject. In turn, bodies leave their trace in laws and codes. A history of bodies is yet to be written, but it would involve looking at the mutual relations between bodily inscription and lived experience (1995, 35)⁶.

Pozostaje mieć nadzieję, że ślady pozostawione przez *polaca* i jej naznaczone znakami społecznych oczekiwań ciało pozwolą zrozumieć ją poza stereotypem i stygmatem, a co za tym idzie, że przyczyni się ona do napisania nowego rozdziału historii ciała w Brazylii.

Literatura

- Dembicz A., 2000, *Polonia latinoamerykańska. Tożsamość kontynentalna, regionalna, lokalna. Perspektywa brazylijska*, w: Malinowski M, red., *Tożsamość oraz percepcja Polski i polskości w środowiskach Polonii latinoamerykańskiej: materiały z konferencji, Warszawa 2–3 grudnia 1999*, Warszawa.
- Dembicz A., Kula M., red., 1996, *Relações entre Polónia e Brasil – passado e presente*, Warszawa.
- Dembicz A., Smolana K., 1993, *La presencia polaca en America Latina*, Warszawa.
- Grosz E., 1994, *Volatile bodies: toward a corporeal feminism*, Bloomington.
- Grosz E., 1995, *Space, time and perversion: essays on the politics of body*, New York / London.
- Ianni O., 1972, *Raças e classes sociais no Brasil*, Rio de Janeiro.
- Kula M., red., 1982, *Ameryka Łacińska w relacjach Polaków: Antologia*, Warszawa.
- Kula M., red., 1983, *Dzieje Polonii w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa.
- Kula M., 1987, *Historia Brazylii*, Wrocław.
- Kula M., 2012, *Polono-brazylijczycy i parę kwestii im bliskich*, Warszawa.

⁶ „Ciała mówią, niekoniecznie rozmawiając, ponieważ stają się zakodowane poprzez znaki oraz same stają się znakami. Mówią społecznymi kodami. Stają się utekstwowione, znarratywowane; równoległe ucieleśniają społeczne kody, prawa, normy i ideały. Inskrypcje na zewnątrz i wewnątrz ciała są efektem specyficznych historycznych i politycznych inskrypcji i ekskrypcji, penetrujących je dzięki systemowi społecznego tatuowania. Kody znaczą ciała i zostawiają na nich specyficzne ślady, konstituując je jako mówiące, działające i produktywne podmioty. Ze swojej strony, ciała pozostawiają ślady w prawach i kodach. Historia ciała nie została jeszcze spisana, ale zadanie to obejmowałoby z pewnością obserwację wzajemnych relacji pomiędzy cielesną inskrypcją a przyjętym doświadczeniem”.

- Kula M., Kula W., Assodobraj-Kula N., red., 2012, *Listy emigrantów z Brazylii i Stanów Zjednoczonych, 1890–1891*, Warszawa.
- Kushnir B., 1996, *Baile de máscaras: mulheres judias e prostituição. As Polacas e suas Associações de Ajuda Mútua*, Rio de Janeiro.
- Largman E., 1993, *Jovens polacas*, Rio de Janeiro.
- Martins W., 1955, *Um Brasil diferente. Ensaio sobre fenômenos de aculturação no Paraná*, São Paulo.
- Miodunka W., 1996, „O negro do Paraná é o polaco” czyli o przemianach tożsamości polskiej w Brazylii, w: Paleczny T., red., *Emigracja – Polonia – Ameryka Łacińska*, Warszawa.
- Pernidji M., 1985, *A última polaca ou Sarah pede: não tragam flores à minha sepultura*, Rio de Janeiro.
- Priore del M., 2011, *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*, São Paulo.
- Rago M., 1991, *Os prazeres da noite: prostituição e códigos de sexualidade feminina em São Paulo (1890–1930)*, Rio de Janeiro.
- Scliar M., 1977, *O ciclo das águas*, Porto Alegre.
- Smolana K., 1979, *Sobre a gênese do estereótipo do polonês na América Latina*, „Estudios Latinoamericanos”, vol. 5.
- Tácito H., 1920, *Madame Pommery*, Rio de Janeiro.
- Trevisan D., 1983, *A Polaquinha*, Rio de Janeiro.