

Między nauką a aktywizmem

Monika Baer

Między nauką a aktywizmem

O polityczności, płci i antropologii

Recenzenci:

dr hab. Marcin Brocki

dr hab. Waldemar Kuligowski, prof. UAM

Redakcja: Lucyna Jachym

Projekt okładki: Przemysław Włodarczyk

Skład: Agnieszka Lachowicz

ISBN 978-83-930320-9-9

© Copyright by Monika Baer and Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2014

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych
Uniwersytetu Wrocławskiego
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Wrocławskiego
50-139 Wrocław, ul. Szewska 50/51
tel./fax (071) 343 05 53, www.etnologia.uni.wroc.pl

Wykonawca:

Quaestio

www.quaestio.com.pl, e-mail: biuro@quaestio.com.pl

Spis treści

I. Między nauką a aktywizmem. O problemach z politycznością i płcią w polskiej antropologii	7
II. W stronę polityczności. Antropologia a zaangażowanie	23
III. Polityczność urzeczywistniona. Feministyczna antropologia kobiet	61
IV. Polityczność w kontekście. Teoria płci jako teoria praktyki	95
V. Problemy z politycznością. Spotkania postmodernistyczno-feministyczne	135
VI. W stronę etyki. Polityczność i płeć we współczesnym świecie	181
VII. Zamiast podsumowania. Polityczność i antropologiczny projekt niedomknięty	229
Bibliografia	239
Summary	275
Indeks osobowy	279

I

Między nauką a aktywizmem

O problemach z politycznością i płcią¹ w polskiej antropologii

Odnosząc się do anglojęzycznych publikacji antropologicznych lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, Kirsten Hastrup (2008: 9) zwraca uwagę na skłonność wielu autorek i autorów, aby „przynajmniej w przedmowach, oskarżać własną dyscyplinę, a zarazem nawoływać do powszechnego intelektualnego zrozumienia”. Jej zdaniem strategia taka – będąca być może przejawem procesów globalizacji – jest bezproduktywna, ponieważ poszukiwanie porozumienia w obrębie antropologii nie wyklucza debat wykraczających poza jej ramy. Wprowadzając czytelniczki i czytelników w problematykę niniejszej książki, choć w nieco innym kontekście i skali, odwołuję się w pewnym sensie i do problematyzowanej przez Hastrup strategii, i do postulowanej przez nią alternatywy. Zakładam bowiem, że krytyczny stosunek do pewnych wątków polskiej antropologii może stanowić istotny punkt wyjścia rozpoczęcia rozmowy prowadzącej do zbudowania platformy efektywnej komunikacji zarówno w ramach samej dyscypliny, jak

¹ Ponieważ pojęcie płci – podobnie jak polityczności i antropologii – jest terminem, którego niejednorodnie, zmienne, uwarunkowane znaczenia stanowią przedmiot rozważań tej książki, tu chcę jedynie zasygnalizować, że sama traktuję je jako odpowiednik angielskiego pojęcia *gender* oraz pochodną założenia, iż kategorie płci anatomicznej (*sex*), płci społeczno-kulturowej (*gender*), jak również seksualności są konstrukcjami społeczno-kulturowymi. Pisząc dalej o płci czy *gender*, włączam w ramy tej koncepcji jej powiązania z seksualnością, których to kategorii nie można ani ostatecznie połączyć, ani rozdzielić.

i w przestrzeniach zorientowanych bardziej interdyscyplinarnie. Jak pisał klasyk, „zażarta polemika pomaga mocniej uwypuklić argumenty, czego nie umożliwia prowadzona szeptem kulturalna dyskusja”, a także „jest zabawniejsza niż jałowa zgoda” (Malinowski 2000b: 546).

Korzeni tej książki w dłuższej perspektywie należy poszukiwać w początkach mojej przygody z antropologią i feminizmem, która zaczęła się ponad dwie dekady temu. Natomiast w perspektywie krótszej, niniejsza wypowiedź jest pokłosiem – czy może nadal częścią – debaty na temat możliwości politycznego czy społecznego zaangażowania polskiej antropologii, którą na łamach „(op.cit.)” w 2004 roku zainicjowała Agnieszka Kościańska². Zabierając głos w tej debacie (por. Baer 2005, 2006b, 2006c), chciałam dać upust swojej frustracji związanej z osobistym doświadczaniem trudności wprowadzania polityczności do rodzimych dyskursów antropologicznych, a przede wszystkim rzetelnej wokół tej problematyki dyskusji. Kwestia ta była dla mnie ówczesnie istotna również ze względu na fakt, że specyfika nurtów dominujących w polskiej antropologii powodowała problemy z popularyzacją perspektyw antropologicznych w rozwijających się w Polsce interdyscyplinarnych studiach genderowych i queerowych, które stanowiły ważną przestrzeń mojej aktywności antropologicznej (więcej na ten temat por. Baer 2013).

Pojęcie polityczności wiązałam wówczas (i w pewnym stopniu nadal wiąże) ze świadomością wagi krytycznego wglądu w specyficzne wartości, cele, strategie, usytuowania czy relacje władzy, które kształtują rzeczywistości społeczno-kulturowe, również te dotyczące samej antropologii. Mówiąc dziś o polityczności, traktuję ją jako swego rodzaju termin-parasol, który obejmuje złożone i zmienne związki polityki, aktywizmu, zaangażowania, moralności, etyki czy ideologii. Najistotniejszym aspektem pozostaje tu dla mnie jej osadzenie w idei refleksyjności, którą – nawiązując do Michela Foucaulta czytanego przez Paula Rabinowa (2003: 8) – rozumiem jako „ćwiczenia myśli, gdzie akt myślenia sam siebie czyni obiektem myśli”.

W ostatnich latach usytuowanie polityczności w polskich dyskursach antropologicznych znacząco się zmieniło i nadal zmienia. Marcin Brocki i Rafał Kleśta-Nawrocki (2012) uważają wręcz, że koncepcje zogniskowane wokół polityczności zdominowały analizy współczesnej humanistyki, stając się rodzajem nieproblematyzowanego paradygmatu. Mimo że prezentowana przez nich wizja nauk humanistycznych czy społecznych, przynajmniej w odniesieniu do rodzimego kontekstu, została moim zdaniem nieco przerysowana, uświadamia znaczące przeobrażenia klimatu intelektualnego, które nastąpiły w tym względzie

² Mając świadomość, że ze względu na uwarunkowania historyczne pojęcie antropologii w polskim kontekście nie jest pojęciem zrozumiałym samym przez się, ale podlega ciągłym negocjacom i kontestacjom, posługuję się nim w szerokim sensie, obejmującym tradycje określane mianem etnografii, etnologii, antropologii społecznej i antropologii kulturowej.

w ciągu ostatnich kilku lat. Niemniej pewne tryby myślenia obecne w dyscyplinie skłaniają mnie do tego, aby ponownie – choć w nieco odmiennej i rozbudowanej formie – podjąć kwestię rozmaitych możliwości rozumienia polityczności, płci i antropologii.

Co najmniej od kilku dekad pojęcie polityczności jawi się jako wysoce problematyczne. Johannes Fabian (2002: 2) już na początku lat osiemdziesiątych XX wieku podkreślał, iż może ono oznaczać cokolwiek usytuowanego pomiędzy „systemową opresją a anarchistycznym, wzajemnym rozpoznaniem”. Dziś sytuacja zdaje się komplikować jeszcze bardziej. Paweł Dybel i Szymon Wróbel (2008: 10–11, 18–19, 127–128, 185) zwracają uwagę, że zasadniczo polityka opiera się na różnicach. Jednak ze względu na fakt, iż w perspektywie historycznej politykę wiązano przede wszystkim z problematyką publiczną, dotyczącą walki wykluczających się systemów czy klas społecznych, osobiste aspekty tych różnic nie miały większego znaczenia. Ważne były raczej ideologie reprezentowane przez partie polityczne, w których imieniu występowały jednostki czy grupy społeczne. Niemniej upadek konwencjonalnego rozumienia ideologii w ostatnich dekadach XX wieku umożliwił konstruowanie polityki również w kategoriach prywatnych. W konsekwencji tradycyjne wyznaczniki polityczności podlegają nieustannym (re)negocjom, a granice między tym, co można, a czego nie można zaliczyć do sfery oddziaływania politycznego, jawią się jako całkowicie płynne³. Jest to efekt nie tylko „mnogości podmiotów artykulacji”, ale też sytuacji, w których „podmiot artykulacji znajduje się w nieustannym ruchu i stale zmienia swój punkt widzenia, mówienia, zaangażowania na szachownicy zdarzeń”. Przestrzeń nauk społecznych czy humanistycznych jest oczywiście istotną areną tego typu praktyk, gdzie „problem granic polityczności pojawia się zawsze w nowym kontekście, przyswajany przez nową aparaturę pojęciową, wpisany w nową sieć argumentacji”. Praktyki te stają się jednocześnie ważnym aspektem strategii tożsamościowych⁴.

³ Paweł Dybel i Szymon Wróbel (2008) swoją analizę w dużym stopniu sytuują w kontekście przeformułowania relacji pomiędzy sferą publiczną a sferą prywatną. Choć ten aspekt w pewnym stopniu obecny jest również w omawianych przeze mnie dyskursach, nie jest to podstawowa rama analityczna, którą się posługuję, a w związku z tym nie rozwijam wątku istotnego dla tych autorów w swojej książce.

⁴ Tożsamość rozumiem tu w kategoriach wywodzących się z teorii społecznej Pierre’a Bourdieu, a przede wszystkim jego rozważań dotyczących zróżnicowań klasowych (Bourdieu 2006). Pojęcie to odsyła do dyskursów i praktyk, za pomocą których jednostki negocjują swoje miejsce w zobiektywizowanych (i hierarchicznych) strukturach akademickich. W ramach tego procesu osoby odwołujące się do podobnych zasobów (podzielające ten sam *habitus*) kreują swego rodzaju „wspólny świat”, przestrzeń dystynkcji, tożsamość pojmowaną jako nietożsamość z innymi grupami funkcjonującymi w ramach tego samego pola. Na temat jego własnej analizy świata akademickiego por. Bourdieu 1984, 1988.

Sądzę, że przez powyższy pryzmat można spojrzeć na stanowiące w sensie logicznym punkt wyjścia moich rozważań trendy obecne w polskiej antropologii⁵. Konstytuujący je autorzy i autorki pojęcie polityczności rozumieją w sposób całkowicie odmienny od tego, który pojawia się we współczesnych nurtach antropologicznej refleksji krytycznej, pozostających pod wpływem myśli Foucaultowskiej, a przede wszystkim jego koncepcji formacji dyskursywnej (więcej na ten temat por. Buchowski 2006). Polityczność oraz jej przejaw praktyczny – aktywizm – pojmują bowiem w sposób tradycyjny: z jednej strony jako „sprawowanie władzy i bezpośrednia kontrola społeczeństwa” (Buchowski 2010: 382), a z drugiej jako synonim „ideologii” – fałszywych, zdeformowanych przedstawień, za pomocą których podmioty zbiorowe czy indywidualne próbują ukryć prawdę (por. Rabinow 1999: 96). Rezultatem są przekonania takie jak Brockiego (2006: 65), który uważa, że uznanie, iż żadne poglądy nie są neutralne politycznie, prowadzi automatycznie do utożsamienia antropologii z polityką, a w konsekwencji do „najbardziej kuriozalnego stwierdzenia, że wszystko w antropologii jest polityczne”. Tak pojmowanej polityczności autorzy i autorki przeciwstawiają Weberowską koncepcję nauki, rozumianą jako zdystansowana, wolna od wartości analiza oparta na zobiektywizowanych procedurach badawczych (por. Weber 1985), która stanowi podstawę promowanej tu wizji antropologii.

Michał Buchowski (2006: 7–8) zwraca uwagę, że na ironię może zakrawać, iż powyższy sposób odróżniania nauki i ideologii postulował Karl Marx czy Friedrich Engels, postaci, o sympatie do teorii których trudno podejrzewać współczesnych propagatorów i propagatorki takiego rozróżnienia. Oczywiście tendencje do antytetycznego postrzegania relacji pomiędzy nauką/antropologią i aktywizmem/politycznością, wynikające ze specyficznego rozumienia tych domen, są (przynajmniej w pewnym stopniu) uwarunkowane okolicznościami historycznymi (więcej na ten temat por. m.in. Baer 2006b; Buchowski 2012; Sokolewicz 2010). Siłę oddziaływania przywołanego tu skryptu uzmysławia fakt, iż nawet osoby, których dorobek czyni trudnym wpisywanie ich w poczet zwolenników i zwolenniczek podejścia „obiektywistycznego”, zdają się podzielać podobne przekonania. Na przykład Wojciech Burszta (2004: 9) uważa, że granicą dla antropologa czy antropolożki jest „nieprzekraczalna bariera czynnego politycznego zaangażowania się w cokolwiek”. Z kolei Waldemar Kuligowski (2007: 281) stwierdza, iż „z punktu widzenia antropologa” znacznie bardziej niż

⁵ Oczywiście nie uważam, iż omawiane tu strategie tożsamościowe są jedynie udziałem osób, które sytuują w roli swoich oponentów. Podobne schematy myślenia pojawiają się też w moich publikacjach (por. m.in. Baer 2006b, 2006c) czy wypowiedziach konferencyjnych (por. m.in. Baer 2009b, 2011b, 2011c). Wychodzę tu jednak z założenia, że konstruowanie adwersarzy w taki sposób, aby krytyka jawiła się jako celna, może być produktywna, pod warunkiem że jesteśmy (lub przynajmniej z czasem stajemy się) świadomi naszej własnej stronniczości (por. Strathern 1981a).

„kwestie etyczne i społeczne” interesujące jest przyjęcie perspektywy symbolicznej, „poszukującej znaczeń, które w dyskretny sposób nadają sens myślom, działaniom i całemu ludzkiemu światu”.

Jednym z autorów, którego prace w pełni ujawniają osadzone w filozofii idealistycznej oddzielenie nauki i antropologii od aktywizmu i polityczności, jest Brocki (2006, 2007, 2008). Jakikolwiek formy zaangażowania antropologicznego – wykraczające poza ramy dialogicznego rozumienia – zrównuje on z „wpadnięciem w objęcia ideologii”, „wprzęgnięciem w służbę ideologii” czy „przekonywaniem do jedynie słusznych ideologii”. Postawę tę, za Stefanem Amsterdamskim, nazywa „łysenkizmem”, pisząc, iż wiąże się ona z „ignorancją lub nihilistycznym stosunkiem do dotychczasowych osiągnięć wiedzy i metody postępowania badawczego” oraz „informowaniem o odkryciach w celu ich legitymizacji nie tyle w środowisku naukowym, co u władz gospodarczych i politycznych oraz zabieganiem u nich o poparcie dla swych koncepcji”. Jak pisze Amsterdamski, „jest to sposób postępowania szukających uznania i reklamy szarlatanów sfrustrowanych z powodu neglizowania ich przez oficjalną naukę” (Amsterdamski 1994: 157–158 za: Brocki 2008: 167)⁶. „Ideologowi”, który swoje przekonania kształtuje na podstawie bieżących zapotrzebowań społeczno-politycznych, a ocenia je pod kątem „skuteczności interwencyjnej”, Brocki przeciwstawia figurę „naukowca”. Jego poglądy „mają tym większą wartość, im silniej są od poglądów politycznych niezależne”, pola badawcze określają problemy „ważne z teoretycznych punktów widzenia”, a inspiracji dostarcza „bezinteresowne zainteresowanie światem”, którego w żaden sposób nie chce zmieniać (Brocki 2008: 164–170)⁷.

Z kolei Marcin Lubaś (2003, 2004) w roli antytezy naukowej antropologii obsadza specyficznie rozumiany „postmodernizm”. W tym przypadku jest to swoisty amalgamat łączący nie tylko przekonania osób otwarcie dystansujących się wobec etykiety „postmodernizmu” (takich jak Rabinow) czy odwołujących się do nieco odmiennych inspiracji intelektualnych (jak na przykład Talal Asad), ale także idee stanowiące przesłanki projektów głoszących „prymat etycznego” i sytuujących się w jawnej opozycji wobec inspiracji postmodernistycznych, postrzeganych jako pozbawione moralnego centrum (por. m.in. Scheper-Hughes 2010). Tak skonstruowany „ruch postmodernistyczny” jest przeciwstawiany

⁶ Michał Buchowski (2010: 382–383) słusznie zwraca uwagę, że zaproponowana tu koncepcja zaangażowania społecznego czy politycznego może być zrozumiała, jeśli osadzimy ją w kontekście, z którego się wywodzi, czyli antykomunistycznego etosu „niepoddawania się dyrektywom polityków i uprawiania niczym nieskrępowanego poszukiwania ‘obiektywnej’ prawdy”. Jednak niemal dwie dekady po zmianie systemu politycznego wyobrażenie to pozostawia wrażenie pewnej karykaturalności.

⁷ Autor uważa, że tego rodzaju kryteria naukowości spełniają perspektywy semiotyczne, w tym dokonania szkoły Nowej Etnologii Polskiej (por. Brocki 2008: 173–211). Na temat jego nowszych poglądów por. Brocki 2013.

stanowiącej „samoistną wartość”, osadzonej w „pozamoralnej etyce poznania” nauce (Lubaś 2004: 197). W konsekwencji Lubaś swoich zarzutów nie formułuje w kategoriach ideologii, którą należy poddać dezynfekcji (Brocki 2007), ale oportunistemu związanego z „właściwym nastawieniem klerka pragnieniem (...) pewnej autonomii i oryginalności w świecie kapitalistycznych instytucji i zależnej od rynku kultury” (Lubaś 2004: 176). Naprzeciw „postmodernisty” staje tu reprezentujący prawdziwie etyczną i moralną postawę „Weberowski naukowiec”, który – „dostrzegając rozbieżność między swym faktycznym postępowaniem a powinnościami wywiedzionymi z naukowego obowiązku” – zamiast oportunisty wybiera życie w nieustającym napięciu (Lubaś 2004: 196).

*

Zarówno powyższe, jak i podobne wypowiedzi zdają się odwoływać do mechanizmu „słomianej kukły” (*straw man*), którym posługiwał się w swoich trobriandzkich pracach Bronisław Malinowski. Na przykład w *Argonautach zachodniego Pacyfiku* w roli „słomianej kukły” występuje Pierwotny Człowiek Ekonomiczny. Malinowski zakłada, iż w świadomości potocznej (również o proveniencji naukowej) dominuje przekonanie, że jedynym motywem działania „Człowieka Ekonomicznego w społeczeństwach pierwotnych (...) jest w sposób oczywisty tylko ‘brudny zysk’, za którym jest on stale w bezlitosnej pogoni, zgodnie z zasadami Spencerowskimi – po linii najmniejszego oporu” (Frazer 1981: 15). Aby pokazać ten twór jako „zmyśloną, niedorzeczną kukłę”, Malinowski przytacza „jeden dobrze dobrany przykład, (...) który zaprzecza tej fałszywej teorii. [Trobriandczyk] [p]racując kieruje się nader złożonymi motywami, mającymi charakter społeczny i tradycyjny, i zmierza do celów, które nie są z pewnością obliczone wyłącznie na zaspokojenie doraźnych potrzeb, czy też na bezpośrednie osiągnięcie utylitarnych korzyści” (Malinowski 1981: 99–100). Podstawa fałszywego uogólnienia zostaje w ten sposób zakwestionowana i zastąpiona nową, prawdziwą conceptualizacją natury Człowieka Pierwotnego, której uosobieniem jest Trobriandczyk (por. Strathern 1981a: 666–667; więcej na ten temat por. też Baer 1997: 249–257).

W przytaczanych dyskursach kreowana tam wizja istoty społecznego czy politycznego zaangażowania antropologicznego spełnia analogiczną rolę do tej, którą Malinowski przypisuje Pierwotnemu Człowiekowi Ekonomicznemu. Wydaje się, że dla autorek i autorów ujawniających interesujące mnie tendencje istotne jest nie tyle rzetelne przedstawienie omawianej rzeczywistości, ile przede wszystkim skonstruowanie jednolitego w swym charakterze tła, pozwalającego uprawomocnić własną perspektywę epistemologiczną i metodologiczną, a w konsekwencji – specyficzną tożsamość naukową w polu akademii. Ku takiej tezie skłania fakt, iż przywoływane tu figury „ideologa” czy „oportunisty” nie

znajdują odzwierciedlenia w empirii. Uwaga ta dotyczy nie tylko kontekstu polskiego, ale też szerszego – choć o wyraźnym nachyleniu anglo-amerykańskim – kontekstu globalnego. Niewątpliwie w tym drugim przypadku można zgodzić się, że przynajmniej w niektórych nurtach „nauki społeczne i humanistyczne nasycone są (...) ‘duchem krytyki społecznej’, w takim stopniu, iż oddzielenie obu (...) dla wielu badaczy jest bezzasadne”. Natomiast wizja swoistej „panpolityczności” czy sugestia, iż owo „upolitycznienie” ma całkowicie bezrefleksyjny charakter (Brocki, Kleśta-Nawrocki 2012), jest nie do utrzymania (por. Low, Merry 2010b). W istocie, wysuwane przez Brockiego (2008: 165–168) argumenty krytyczne wobec zaangażowanej społecznie czy politycznie antropologii, jako forma autorefleksyjnego namysłu, są jej częścią co najmniej od początku lat osiemdziesiątych XX wieku.

Wgląd w obecne w polskiej antropologii perspektywy, które na osi „dystans”–„zaangażowanie” (por. Brocki 2006) lokują się bliżej końca niż początku tego kontinuum, również uzmysławia ich zdecydowaną różnorodność. Na przykład Tomasz Rakowski (2009), pracując z ludźmi doświadczającymi biedy na skutek tzw. procesów transformacyjnych w Polsce po 1989 roku, krytycznie ocenia zorientowane funkcjonalnie projekty modernizacyjne. Jako alternatywę proponuje pojmowane w duchu fenomenologicznym ujęcie antropologiczne, traktowane jako forma zawodowego współodczuwania, pozwalające dostrzec, iż światy zdegradowane to nie światy „puste”. Z kolei Natalia Bloch (2011b: 213, 219, 229) podkreśla, iż „praktyka refleksyjna oznacza samokrytycyzm i świadomość nierównych relacji władzy (...) (Ryang 2000: 316)”. Jej doświadczenia pracy z uchodźcami tybetańskimi w Indiach, „ludźmi funkcjonującymi w bardzo upolitycznionej sytuacji”, ujawniły „niemożność pogodzenia ról działacza i badacza”. W tej sytuacji autorka obrała drogę „niezwykle ostrożnego i świadomego balansowania na linii pomiędzy powściągliwością a zaangażowaniem, co jednak rodziło ‘performatywne sprzeczności’ (Hastrup 2008: 16)” (por. też Bloch 2011a).

Michał Buchowski (2001, 2005, 2008) od lat promuje wizję antropologii jako osadzonej w detalu etnograficznym krytyki kulturowej ukazującej, iż to, co z pozoru oczywiste, zwykle oczywiste nie jest, a jest jedynie efektem maskujących funkcji kultury. Jednym z przykładów, do których odwołuje się w tym kontekście, są dyskursy dotyczące „transformacji systemowej”. Tu wskazuje, iż „antropolodzy (...) mają możliwość, a nawet obowiązek oddawania głosu tym, którzy głosu są pozbawieni, wykluczonym z wielkich narracji i ideologii głównego nurtu” (2001: 19–20). Natomiast Joanna Tokarska-Bakir, zajmująca się krytyczną analizą stosunków polsko-żydowskich, z jednej strony sytuuje swoją „świadomość profesjonalną” w interdyscyplinarnej przestrzeni literaturoznawstwa, historii i psychoanalizy, a z drugiej w obrębie pojmowanego w sposób krytyczny „zwrotu etycznego”. Tu osiągnana w drodze uzgodnień międzyludzkich „prawda

i nieprawda (...) nie są zrelatywizowane”, ponieważ „fałsz (to jest epistemologia) prędzej czy później przekłada się na cierpienie (to jest etykę)” (2004b: 13; więcej na ten temat por. m.in. Tokarska-Bakir 2004a, 2008, 2012).

Łącząc w pewnym sensie przesłanki, które leżą u podstaw pojmowania antropologii zarówno przez Buchowskiego, jak i Tokarską-Bakir, Agnieszka Kościańska (2012) traktuje analizę antropologiczną jako sposób upodmiotowienia ofiar gwałtu. Odwołując się do narzędzi antropologicznych, krytycznie analizuje dyskursy eksperckie, w ramach których często dochodzi do wtórnej wiktymizacji ofiar, jak również czynniki, które tę sytuację pozwalają zmieniać. Natomiast Hana Červinková, jako zwolenniczka antropologii w działaniu (*action anthropology*), podąża za wskazówkami Nancy Scheper-Hughes (2010) i w związku z tym zdaje się prezentować najbardziej „radikalne” stanowisko na forum polskiej antropologii. Autorka podkreśla wagę społecznego i politycznego zaangażowania teorii i praktyk antropologicznych w problematykę etyczną rozumianą jako „osadzone w pracy terenowej praktykowanie wartości na rzecz emancypacji podmiotów badań” (2012: 27). Takie podejście charakteryzuje między innymi animowany przez nią projekt badań w działaniu (*action research*), którego celem była aktywizacja osób niepełnosprawnych (por. Červinková 2008).

Oczywiście zarówno przytaczane tu, jak i inne projekty wpisujące się w szeroko rozumiany kontekst antropologii krytycznej czy zaangażowanej mogą budzić różne wątpliwości, o których należy dyskutować. Nie dostarczają jednak przesłanek, aby w sposób arbitralny usuwać je poza nawias antropologicznego dyskursu naukowego. Żadne z wymienianych tu autorów czy autorek nie odrzuca podstawowych zasad postępowania naukowego rozumianego w kategoriach „sprawdzalności wysuwanych twierdzeń”, „ich komunikowalności” oraz „samorefleksyjności uczonych rozpatrujących status wysuwanych przez nich sądów” (Buchowski 2010: 378). Nikt też nie próbuje legitymizować swojej pracy poprzez przywoływanie argumentów jedynie z dziedziny społecznej, politycznej czy ekonomicznej przy całkowitym pominięciu argumentów z dziedziny antropologicznej.

Inną kwestią przemawiającą za tezą, iż konstruowanie aktywizmu i polityczności jako antytezy nauki i antropologii należy rozpatrywać przede wszystkim jako aspekt strategii tożsamościowych, jest fakt, iż poglądy autorek i autorów opowiadających się za koniecznością neutralności naukowego oglądu świata nie są do końca spójne i przeciwstawne poglądom stanowiącym przedmiot ich krytyki. Sytuacja ta nasuwa porównania z twierdzeniami teoretyczek i teoretyków *queer*, którzy wskazują, że dominujący dyskurs nie tylko odnosi się do, ale też niejako wpisuje w siebie to, co marginesowe. Diana Fuss (1989: 103) podkreśla, iż „tożsamość zawsze zawiera w sobie element nietożsamości, podmiot jest zawsze podzielony, a tożsamość zawsze nabywana kosztem wykluczenia Innego, represji czy wyparcia nietożsamości”. Proces kreowania tożsamości seksualnej

Fuss (1991) analizuje, przywołując figurę wewnątrz/zewnątrz, która ukazuje logikę tworzenia „marginesowego”: „każde Ja/podmiot, czyste i idealne, konstruuje się w opozycji do nieczystego Innego, stanowiącego konsekwencję braku w samym Ja, braku, który zostaje zepchnięty na zewnątrz, zanegowany i wykluczony. Owa bipolarna logika (...) wskazuje nie tylko na relacyjność konstruowania każdej tożsamości, ale też na jej niestabilność” (Mizielińska 2000: 9–10).

Relacyjność i niestabilność wynikająca z bipolarnej logiki konstrukcji tożsamościowych pojawia się na przykład w tekstach Brockiego. Wbrew głoszonym gdzie indziej tezom autor w rzeczywistości nie odrzuca całkowicie możliwości zaangażowania pozaakademickiego antropologii. Zwraca bowiem uwagę, że dotychczasowy brak zapotrzebowania na wgląd antropologiczny w przestrzeniach publicznych wiąże się z faktem, iż antropolodzy i antropolożki zajmują się „marginaliami”, a studenci i studentki w procesie kształcenia nie zyskują wiedzy na temat tego, jak zajmować się tematyką ważną społecznie. Z kolei w kontekście problematyki edukacyjnej twierdzi, że „oczywistym elementem polityki neutralizacji skrajnych postaw powinna być edukacja antropologiczna” (Brocki 2006: 66–67).

Poza odmiennym doborem środków retorycznych nie dostrzegam zasadniczej różnicy pomiędzy taką postawą a moją własną, gdy w jednym z artykułów wskazuję na możliwość pojmowania dyskursu antropologicznego jako nośnika zmiany społecznej mającej na celu demokratyzację i liberalizację społeczeństw Zachodu. W tekście, z którego pochodzi cytat skazujący mnie w oczach Brockiego (2008: 166) na piętno „łysenkizmu”, piszę, iż cel ten można realizować, denaturalizując powszechne w kontekście euroatlantyckim przekonania dotyczące płci i seksualności, w tym również te przywoływane przez ruchy polityczne działające na rzecz emancypacji. Środkiem owej denaturalizacji jest wiedza uzyskana dzięki prowadzonym – zgodnie z uznanymi w ramach antropologii standardami postępowania badawczego – studiom etnograficznym (por. Baer 2004b). U podstaw tego typu studiów może leżeć – skądinąd problematyczna – „bezinteresowna ciekawość naukowa”, ale też „wrażliwość na inne aspekty świata zewnętrznego niż te, które akurat poruszają Brockiego” (Buchowski 2010: 384)⁸.

⁸ Innym przykładem relacyjności i niestabilności tożsamości opartej na bipolarnej logice jest fakt, na który zwraca uwagę Buchowski (2010: 383), a mianowicie przywoływanie przez Brockiego (2008: 153) postaci utożsamiającego się z antropologią krytyczną Johanna Fabiana. Choć autor uwypukla przede wszystkim jego wypowiedzi dotyczące samego aktu komunikacji, pisząc na przykład, że nie jest to „termin techniczny, oznaczający bezbarwne, apolityczne i wyłącznie pojedyncze akty, ale właśnie asymetryczne relacje na wielu płaszczyznach i bazujące na tych asymetriach działania” (por. Fabian 2001: 25), należy pamiętać, iż od samego początku ważnym aspektem stanowiska epistemologicznego Fabiana była krytyka konwencjonalnego projektu antropologicznego. Projekt ten Fabian postrzega jako nośnik zachodniej dominacji oraz narzędzie reprodukcji i legitymizowania nierówności w skali globalnej (por. m.in. Fabian 1971a, 2000, 2002).



W świetle zasygnalizowanych problemów, które w pewnych nurtach polskiej antropologii rodzi specyficznie rozumiane pojęcie polityczności, nie dziwi fakt, iż na podobnych zasadach funkcjonuje uznawany za jego najczystsza emanację feminizm⁹. W ostatnich latach w niektórych dyskursach publicznych (również akademickich) percepcja feminizmu zdaje się nieco zmieniać. Niemniej do niedawna był on powszechnie „postrzegany (...) jako zjawisko pejoratywne”, utożsamiane z „poglądami radykalnymi, antyklerykalnymi”, „odczytywane jako przejaw nienawiści do mężczyzn lub naiwnej wiary w przyszłość karykaturalnie pojętej równości dla wszystkich” (Majkowska 2001: 251).

W przypadku akademickich odmian feminizmu problemem nie jest jedynie jego antytetyczność wobec Weberowskiej koncepcji nauki, choć ta również jest w tym kontekście przytaczana. Dorota Majkowska (2001: 262) w tekście *Nowa interpretacja w starych ramach. Szkic o feminizmie, kobiecej transgresji i antropologii kultury* stwierdza, że „feminizm, podobnie jak antropologia, zachowuje nieufność w stosunku do prawd uznanych w kulturze za oczywiste. Jednak o ile w przypadku feminizmu diagnoza kultury jest nastawiona na jej krytykę i zmianę, o tyle w przypadku antropologii refleksja powinna być pozbawiona oceny”. Sytuując się po stronie antropologii, autorka podkreśla, że celem jej eseju jest zrozumienie sposobu, w jaki kultura „dyktuje kobietom i mężczyznom sposób buntu wobec siebie samej”, a nie „zaświadczenie o słuszności, bądź błędzie feministycznych teorii”.

Niemniej, biorąc pod uwagę popularne wyobrażenia feminizmu, dla krytyków i krytyczek antropologii społecznie czy politycznie zaangażowanej podstawowym problemem jest tu kwestia specyficznej wersji polityczności, zapośredniczonej przez kategorie płci i seksualności. W centrum debat lokowane są więc swoiście pojmowane polityki genderowe, formułowane w języku uniwersalizmu osadzonego mniej lub bardziej jawnie w paradygmacie determinizmu biologicznego. Mimo świadomości, iż koncepcje dotyczące płci i seksualności podlegają zróżnicowanym interpretacjom kulturowym, rozważania dotyczące kwestii feministycznych ograniczają się do kreślenia statycznych, esencjalnych, stojących wobec siebie w opozycji, a także w pewnym sensie „zewnętrznych” wobec jednostki kategorii „męskość”–„kobiecość” czy „heteroseksualizm”–„homoseksualizm” (więcej na ten temat por. Vance 1999: 44–46). Ponieważ pojmowane w ten sposób płeć i seksualność ulegają naturalizacji, zamiast poświęcać im (w tym ich aspektom politycznym) uwagę analityczną, traktuje się je jako zrozumiałe same przez się kategorie opisowe.

⁹ Niektóre z pojawiających się w tym podrozdziale cytatów i argumentów wykorzystałam w tekście *Niebezpieczne związki. Szkic o antropologii i feminizmie* (Baer 2006c).

Na przykład Brocki (2001: 180–192) w książce *Język ciała w ujęciu antropologicznym* rozważania teoretyczne dotyczące płci ogranicza do przywołania tez Margaret Mead (1986c). Uznając, iż osobowości obydwu płci są wytwarzane społecznie, a w związku z tym stereotypy dotyczące kobiecości i męskości wpływają na odmienne funkcjonowanie kobiet i mężczyzn w społeczeństwie, autor podkreśla, że fakt ten znajduje odzwierciedlenie również na poziomie języka ciała. Mimo iż krytyka feministyczna jest tu przytaczana w kontekście podejmowanych przez nią kwestii nierówności społecznych oraz postulatu zmian tradycyjnego podziału ról ze względu na płeć, nie prowadzi to do zerwania z uogólnieniami i dychotomiami, które kreują dwa zamknięte światy dwóch wykluczających się nawzajem płci – mężczyzn i kobiet, nawet jeśli światy te traktowane są nie jako sfery natury, ale kultury. Ich zakładany *implicite* heteronormatywny charakter powoduje, że seksualność wydaje się nie wymagać żadnego komentarza.

Natomiast Waldemar Kuligowski, którego wysiłki na rzecz wprowadzania problematyki płci i seksualności w przestrzeń polskiej antropologii należy skądinąd docenić, kategorię *gender* definiuje w odniesieniu do rozważań Roberta Stollera (por. m.in. Stoller 1984)¹⁰. Jego zdaniem termin ten „wskazuje na dziedzinę psychiczną, wiąże się z określonymi zachowaniami, postawami i rolami, których motywacja tkwi w osobowości, a nie w ciele” (Kuligowski 2002: 100). W swej normatywnej postaci osobowość ta przyjmuje określoną, stabilną i binarną formę – męską lub kobiecą. W równie zuniwersalizowany i esencjalny sposób autor konstruuje pojęcie seksualności, które w jego ujęciu traktowane jest jako podstawa porządku równoległego wobec porządku płci. Na przykład w kontekście kultury Kuligowski (2002: 91, 103–104) pyta, „czy dzisiaj możemy już powiedzieć, że homoseksualizm jest pozytywną alternatywą dla większościowego kanonu heteroseksualistów?”; pisze, iż „do momentu upadku Cesarstwa Rzymskiego literatura gejowska była często publikowana i czytana”; a także, mimo deklarowanej świadomości nieadekwatności tego pojęcia, opisuje „kulturę homoseksualistów”, która to kategoria ma obejmować gejów, lesbijki i osoby biseksualne. Z kolei przybliżając czytelnikom i czytelniczkom problematykę dotyczącą tzw. osób o podwójnej duszy (*two-spirit people*) wśród rdzennych Amerykanów (por. Jacobs *et al.* 1997), przedstawia bohaterów i bohaterki swego tekstu jako „indiańskich gejów” czy „indiańskie kobiety o mniejszościowej tożsamości seksualnej”. Podkreśla też normatywność „homoseksualizmu” wśród plemion północnoamerykańskich. Język, którym posługuje się autor, jest

¹⁰ Mimo że sposoby rozumienia płci i seksualności, które proponuje autor (por. m.in. Kuligowski 2002, 2004a, 2004b, 2005, 2006, 2007), mogą budzić zastrzeżenia w świetle współczesnych, inspirowanych feminizmem trendów antropologii, niewątpliwie problematyka ta zyskuje dzięki niemu widzialność, co ma wymiar emancypacyjny.

oczywiście dość powszechny w publikacjach aktywistycznych, natomiast tu jawi się jako bezproblematyczny opis rzeczywistości (por. Kuligowski 2005)¹¹.

Takie podejście do płci i seksualności przekłada się na specyficzne, osadzone w genderowej teorii punktu widzenia (*gender standpoint theory*) rozumienie feminizmu, który traktowany jest jako zorientowany politycznie, kierowany zazwyczaj przeciw „mężczyznom” projekt „o kobietach dla kobiet”. Lektura *Siedmiu szkiców do antropologii miłości* (Kuligowski 2002) czy *Miłości na Zachodzie* (Kuligowski 2004a) pozostawia wrażenie, iż uniwersalistycznie zorientowane perspektywy odwołujące się do teorii ekofeministycznych, feminizmu kulturowego czy socjalistycznego wyczerpują całość debaty. W rezultacie Kuligowski stwierdza, iż „nieprzychylność współczesnego dyskursu feministycznego wobec antyesencjalizmu ponowoczesności, który najlepiej realizuje się w kulturowym krajobrazie lokalności i prywatności, nie zaś na publicznych wiecach, jest wyraźna” czy też, że „znając już wysoki poziom alergii feministek na męską myśl spod znaku ponowoczesności, nie warto raczej upatrywać szans na rozwiązanie sporu płci w intrygującej skądinąd koncepcji rozumu transwersalnego, przedstawionej przez Wolfganga Welscha” (Kuligowski 2004a: 380–381). Biorąc pod uwagę, iż antropologia, w którą zaangażowany jest autor cytowanych wypowiedzi, postrzegana jest jako przejaw „postmodernizmu” (por. Brocki 2004) czy ponowoczesności, to, po której stronie barykady sytuuje się on sam, nie budzi wątpliwości.

Takie nieco anachroniczne pojmowanie feminizmu pojawia się też w przywoływanym wyżej eseju Majkowskiej. Zakłada ona, iż „cechą, która istotnie łączy zjawiska występujące pod szyldem feminizmu, jest zainteresowanie miejscem kobiety i przypisywanej jej wartości w kulturze i społeczeństwie, przy czym w zdecydowanej większości wypadków powodem tego typu analiz jest krytyczny stosunek do dotychczas dominującego wizerunku kobiecości”. Przy tak skonstruowanym, opartym na uniwersalnej kategorii „kobiety” projekcie nie dziwi przekonanie autorki, iż „kobieta antropolog, podejmując kwestie własnej płci, pozostaje w kręgu podejrzeń, że jej wywód ma na celu propagowanie pewnej ideologii”, co w konsekwencji podważa jej profesjonalną wiarygodność (Majkowska 2001: 251, 256).

Oczywiście bezsporny pozostaje fakt, że przywoływane przez Brockiego, Kuligowskiego, Majkowską i innych nurty są również częścią współczesnego

¹¹ W zakończeniu artykułu Waldemar Kuligowski (2005: 26–29) przytacza wprawdzie głosy krytyczne wobec zawłaszczania tradycji „podwójnej duszy” przez (zachodni w swej proveniencji) międzynarodowy ruch lesbijski/gejowski, co prowadzi do romantyzacji indiańskiej przeszłości i uniwersalizacji zachodniego spojrzenia na płeć i seksualność. Niemniej, ujmowany jako całość, jego tekst właśnie w ten nurt się wpisuje. Należy jednak odnotować, że w późniejszej publikacji autor ujawnia już świadomość problematyczności tego typu stwierdzeń i strategii (por. Kuligowski 2007: 255–290).

dyskursu feministycznego. Problem polega na tym, że nie są jego jedynymi wątkami¹². Mają też nikle przełożenie na współczesne, inspirowane feminizmem antropologiczne studia płci i seksualności. Niemniej nakreślone tu przekonania na temat natury płci, seksualności i feminizmu istotnie oddziałują na wizję tego typu analiz w publikacjach niektórych autorów i autorek. Na przykład Kuligowski (2002: 129–153) w *Siedmiu szkicach o antropologii miłości* swoje rozważania na temat antropologii płci sytuje w kontekście analiz gier interpretacyjnych toczonych w ramach metaopowieści o historycznej wojnie płci. Ich celem ma być udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy kultura Zachodu ma charakter męski czy żeński, co wiąże się z niechęcią przyjęcia przez którąkolwiek płć odpowiedzialności za jej rozwój. Sam autor zachowuje dystans wobec prezentowanych debat, podkreślając, że spór ten jest sporem o utopie. Jego zdaniem kulturę należy ujmować w kategoriach transseksualnych.

Logika wywodu nie zmienia się również w późniejszych publikacjach Kuligowskiego, dotyczących tej wersji feministycznej antropologii płci i seksualności, którą analizuję w niniejszej książce. Podkreślając wagę perspektyw kobiecych czy feministycznych jako istotnych narzędzi rozbudzania refleksyjności i samoświadomości dyscypliny, badacz ten odwołuje się do ujęć teoretycznych i problematyki badawczej charakterystycznych dla anglo-amerykańskiej antropologii kobiet lat siedemdziesiątych XX wieku (Kuligowski 2006: 40–47; por. też Kuligowski 2004b: 153–154). W konsekwencji, podobnie jak Brocki w przypadku antropologii społecznie czy politycznie zaangażowanej, autor jest w stanie skutecznie zdystansować się od omawianej perspektywy badawczej za pomocą argumentacji, która w inspirowanej feminizmem antropologii pojawia się od lat osiemdziesiątych (Kuligowski 2006: 47–48).

Przywołane tu wizje perspektyw feministycznych (zarówno w samej antropologii, jak i poza nią) zdają się odgrywać rolę analogiczną do tej, którą w omawianych wcześniej dyskursach odgrywa szerzej rozumiane polityczne zaangażowanie antropologiczne – rolę „słomianej kukły”, istotnego aspektu kreowania kategorii tożsamościowych. Traktowane jako przynależne do odmiennego uniwersum epistemologicznego, mogą zostać poddane analizie czy interpretacji jako swoiste „poglądy polityczne” lub narracje kulturowe, ale nie mają szans stać się rzeczywistymi partnerkami toczącego się polilogu, który w istocie przybiera

¹² Z drugiej strony należy zaznaczyć, że redukowanie krytyki feministycznej do genderowej teorii punktu widzenia nie jest specyfiką jedynie kontekstu polskiego. Ted Benton i Ian Craib (2003: 183) w podręczniku *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, omawiając wcześniej szeroko koncepcje nauki osadzone w „perspektywie kobiecej”, oświadczają, że „ponieważ bardziej szczegółowo zajmiemy się postmodernizmem w [następnym rozdziale], daję nam to wymówkę, by feministyczno-postmodernistyczną krytykę epistemologii stanowiska omówić teraz w bardzo ograniczonym zakresie”. Ów „ograniczony zakres” obejmuje niecałą stronę podręcznika.

formę „równoległych monologów” (por. Brocki 2008: 160). W ten sposób z pola widzenia umykają te wglądy teoretyczne, za pomocą których liczni, utożsamiający się z feminizmem czy nim zainspirowani badacze i badaczki problematyzują współcześnie pojęcia polityczności płci i antropologii. Ich konwencjonalne, „znaturalizowane” wersje jawią się jako jedyne możliwe. Nauka pozostaje antytezą aktywizmu, a antropologia – politycznego czy społecznego zaangażowania.

*

Henrietta Moore (2004: 404) zwraca uwagę, że zawsze istnieje więcej niż jeden sposób opowiedzenia historii, a historie zwykle mówią więcej o dniu dzisiejszym niż o przeszłości. Tak jest i w tym przypadku. Przedstawiona w tej książce swoista genealogia – w istocie wielowątkowe, sfragmentaryzowane, pełne rozbieżności, ale i przecięć procesy – wyłaniania się z takich koncepcji nauki i antropologii oraz aktywizmu i polityczności, których relacje nie muszą pozostawać antytezy, jest w pewnym sensie fikcją. Marilyn Strathern (1987a: 257) zauważa jednak, iż fikcji nie można uniknąć, a wybór stylu „literackiego” czy „naukowego” jest jedynie sposobem sygnalizacji, z jakim rodzajem fikcji mamy do czynienia. Ważne jest natomiast, aby konstruowane przez nas fikcje były przekonujące, a to z kolei wiąże się z odpowiednim doбором wewnętrznego układu pracy, organizacji analizy, kolejności zapoznawania czytelnika czy czytelniczki z wprowadzanymi pojęciami, a także ich zestawianiem i rekonfigurowaniem.

Próbując dotrzymać powyższego wymogu w kolejnych rozdziałach, przedstawiam historię idei polityczności, płci i antropologii, które pojawiały się od początku konstituowania się dyscypliny do dziś, przede wszystkim w kontekście brytyjskim i amerykańskim¹³. Wybór akurat tych kontekstów wiąże się głównie z faktem, iż to właśnie tam interesujące mnie dyskursy rozwijały się w sposób najbardziej widoczny i znaczący dla całości debat antropologicznych. Niemniej oczywiste jest, iż czerpią one z różnych źródeł, a tożsamości narodowe czy etniczne uczestników i uczestniczek były i są zróżnicowane. Można więc uznać, że istotnym wyznacznikiem moich rozważań jest język toczącej się debaty, *lingua franca* dzisiejszej antropologii, czyli język angielski.

Ponadto, mimo iż geneza zainteresowań problematyką płci i seksualności – stanowiącej tu zasadniczą (choć oczywiście nie jedyną możliwą) przestrzeń analiz koncepcji nauki i aktywizmu czy antropologii i polityczności – osadzona jest w szerszym polu, które konstituuje zarówno formacja teorii antropologicznej,

¹³ Jak już wspomniałam, kwestiami tymi zajmuję się od lat. W pracy magisterskiej (Baer 1995) omawiam (choć oczywiście w innym świetle) niektóre z przywoływanych w tej książce tytułów z zakresu antropologii feministycznej. Ponadto podejmuję tu zagadnienia, które – zwykle w odmiennej formie i/lub służąc odmiennym celom – są obecne w moich innych publikacjach (por. m.in. Baer 1997, 2003, 2004a, 2004b, 2006a, 2007a, 2008, 2010b, 2011a).

jak i feminizmu akademickiego (por. Armbruster 2000: 7), skupiam się przede wszystkim na rezultatach zachodzących w tym polu interakcji. Nie zajmuję się natomiast szczegółową analizą samego pola. Ten wybór podyktowany jest z jednej strony chęcią zachowania zdroworozsądkowej objętości książki, a z drugiej faktem, iż literatura omawiająca przywoływane tu teorie antropologiczne i feministyczne jest szeroko dostępna.

Ken Plummer (2009: 507) podkreśla, że „[b]adanie, podobnie jak życie, jest przedsięwzięciem pełnym sprzeczności i nieuporządkowanym. Tylko na stronach tekstów o metodach badawczych (...) lub w salach wykładowych (...) może być uporządkowane w linearne etapy, jasne protokoły i twarde zasady”. W związku z tym przedstawionej tu chronologicznej ewolucji poglądów nie należy traktować literalnie, jako wyczerpującej analizy debat anglo-amerykańskich, ale jako swoistą (re)konstrukcję, której specyficzny charakter określają cele przyświecające autorce. Cele te wiążą się z potrzebą minimalizacji „dyskursywnych luk” i „dyskursywnych ryzyk” obecnych w wypowiedziach niektórych badaczy i badaczek w Polsce na temat polityczności, płci i antropologii. Kim Fortun (2012: 452) pisze, że luki dyskursywne (*discursive gaps*) pojawiają się wówczas, gdy nie istnieją jeszcze idiomy pozwalające myśleć o zaistniałej sytuacji. Natomiast ryzyka dyskursywne (*discursive risks*) są efektem skłonności do myślenia w dostępnych idiomach, które jednak nie są odpowiednie.

Wychodząc z założenia, iż produktywna komunikacja w przestrzeniach akademickich jest możliwa jedynie wówczas, gdy „adwersarze są świadomi założeń teoretycznych i standardów metodologicznych” drugiej strony (Scholte 1966: 1192), pokazuję analizowane debaty w sposób, który pozwala uchwycić dynamikę toczących się dyskusji oraz ich osadzenie w specyficznych kontekstach intelektualnych czy politycznych¹⁴. Tu wypuklam wątki przyczyniające się do wykształcenia takich konceptualizacji polityczności, płci i antropologii, które dziś są mi najbliższe. Uważam bowiem, że ich potencjał problematyzowania wielu idei strukturyzujących współczesne polemiki antropologiczne oraz te o charakterze interdyscyplinarnym, toczące się zarówno w Polsce, jak i poza nią, powinien zyskać większą widoczność i siłę oddziaływania. Mam jednak świadomość, że choć (re)kreowanie linii genealogicznych może być pomocne w wyjaśnianiu teraźniejszości, poza dającymi się zdiagnozować uwarunkowaniami historycznymi, jej ważne aspekty bywają też dziełem przypadku. Jedynie ujęcie retrospektywne pozwala stwarzać przekonujące narracje na temat tego, co działo się wcześniej (por. Rabinow *et al.* 2008: 55–56).

¹⁴ Omawiając siedemnasto- i osiemnastowieczne francuskie dyskursy dotyczące natury i kobiecości, Maurice Bloch i Jean Bloch (1980: 26) udowadniają, iż taki sposób ujmowania historii idei z jednej strony pozwala uniknąć przywoływania stabilnych i dookreślonych definicji, a z drugiej pozwala dostrzec, czy i jakie implikacje poszczególne koncepcje mają w innych kontekstach historycznych lub geograficznych, co jest wyjątkowo istotne w praktyce antropologicznej.

W świetle powyższych uwag książkę tę należy potraktować jako pewien dyskurs o dyskursie, który – nawiązując do tradycji antropologii antropologii czy etnologii etnologii (por. m.in. Berreman 1966; Scholte 1972, 1978) – przybiera formę etnografii etnografii. Leżące u jej podstaw rozumienie dyscypliny jako „modelu krytycznego zainteresowania światem, a nie zdystansowanego i mentorskiego objaśniania go” (Herzfeld 2004: 9), odrzuca wszelkie ostateczne i przyjęte za zrozumiałe same przez się przekonania na temat tego, czym jest rzeczywistość, w tym również rzeczywistość antropologicznej *praxis*. Takie ujęcie pozwala spojrzeć na wypowiedzi dotyczące polityczności, płci i antropologii przez pryzmat pytań, które konstytuują w szerszym sensie studia wyłaniających się racjonalności i technologii (por. Rabinow *et al.* 2008: 107). W tym kontekście etnografia staje się narzędziem radzenia sobie z istotnymi dla mnie dyskursywnymi lukami i ryzykami. Z jednej strony pozwala je zidentyfikować, z drugiej – rozumiana jako system eksperymentalny – pozwala na nie reagować, dostarczając zasobów niezbędnych do tworzenia nowych idiomów, umożliwiających wchodzenie w interakcje ze współczesnym światem. Tak rozumiana etnografia staje się „maszyną do tworzenia przyszłości” (Fortun 2003: 172; por. też Fortun 2006, 2012)¹⁵.

¹⁵ Książkę mojego autorstwa należy ujmować przede wszystkim jako głos w debacie na temat polityczności, w tym przede wszystkim jej aspektów dotyczących problematyki płci i seksualności, która nadal toczy się w polskiej antropologii. Natomiast w pracy zatytułowanej *W poszukiwaniu nowej tożsamości. Analiza wybranych koncepcji antropologii zaangażowanej* Marta Songin (2011) proponuje bardziej zdystansowaną opowieść, snutą z pozycji *etic*. Z jednej strony analizuje specyficzne, polskie dyskusje o charakterze lokalnym, a z drugiej wpisuje je w szerszy kontekst podobnych debat prowadzonych w skali globalnej. W ten sposób również dostarcza istotnych zasobów pozwalających minimalizować luki i ryzyka dyskursywne stanowiące przedmiot mojej troski.

II

W stronę polityczności

Antropologia a zaangażowanie

Początki politycznego czy społecznego zaangażowania antropologii zwykle lokuje się w kontekście debat epistemologicznych i metodologicznych, które zaowocowały „zwrotem politycznym” i rozwojem antropologii krytycznej w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych XX wieku. Niemniej przykładów antropologicznego zaangażowania poszukiwać można u samych początków konstituowania się dyscypliny. Omawiając tradycje brytyjskie, Fredrik Barth (2007: 14–17) pisze, że „dziedzina, z której wyrosła antropologia, ukształtowała się w związku z zainteresowaniami przepełnionych współczuciem aktywistów, którzy należeli do specyficznych kręgów brytyjskiego społeczeństwa, mianowicie do kręgów nonkonformistów, a zwłaszcza kwakerskich filantropów. (...) [P]rzewodzący [oni] kampanii przeciwko handlowi niewolnikami i na rzecz delegalizacji instytucji niewolnictwa w koloniach brytyjskich”. Ci z nich, którzy przywiązywali większą wagę do badań nad ludnością tubylczą niż do ewangelizacji, założyli w 1844 roku *Ethnological Society of London*. Frakcja humanitarna towarzystwa kształtowała swój program w opozycji do poglądów głoszących, iż to różnice pomiędzy rasami są przyczyną kulturowej i moralnej różnorodności ludzkości. W tym kontekście odwoływała się do przesłanek o jedności krwi całej ludzkości, a różnorodność rodzaju ludzkiego wiązała zasadniczo z oddziaływaniem czynników środowiskowych. Perspektywy te dały podstawy brytyjskiej antropologii społecznej dzięki temu, że przejął je Edward Burnett Tylor

(1896–1898), który w *Cywilizacji pierwotnej* idee równości i moralnej wartości wszystkich ludzi przekształcił w przesłankę o „psychicznej jedności człowieka”. Niemal sto lat później Stanley Diamond (1964: 432), kreśląc wizję antropologii jako dyscypliny rewolucyjnej, która może stać się formą współczesnej metafizyki w sensie Collingwoodowskim, przywołuje właśnie postać Tylora, podkreślając, że uważał on, iż „nauka o kulturze jest zasadniczo nauką reformatorską”.

Wymiar aktywistyczny antropologii był też obecny w procesie konstytuowania tradycji amerykańskich, który tu wiązał się przede wszystkim z konfliktami pomiędzy rdzennymi Amerykanami a rządem Stanów Zjednoczonych. Lewis Henry Morgan napisał *Lige Ho-de-no-sau-nee, czyli Irokezów* (uważaną często za „pierwszą ‘prawdziwą etnografię’ Indian amerykańskich”), a także swoje późniejsze prace, dzięki ścisłej współpracy oraz przyjaźni z Senekami, których reprezentował między innymi w ich sporach z rządem o ziemię (Lassiter 2010: 455; por. też Silverman 2007: 289). Jego dorobek, a przede wszystkim *Spółczesność pierwotne* (1887), stały się też inspiracją dla rozważań Karla Marxa i Friedricha Engelsa. Ten ostatni na rozważaniach Morgana zbudował wywód zasadniczej dla zorientowanej politycznie antropologii lat siedemdziesiątych XX wieku książki *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* (Engels 1969). Andre Gingrich (2007: 99–100) zwraca jednak uwagę, że ponieważ książka Engelsa była adresowana do szerokiego audytorium, „niemieckich robotników i funkcjonariuszy partyjnych (...), oferuje niewiele więcej poza popularną wersją dzieła Morgana, kilkoma wybranymi cytatami z notatników Marxa i poglądów samego Engelsa na temat przewidywanego przezeń rozpadu rodziny, które stały się potem istotne dla feminizmu i antropologii feministycznej”. W związku z tym jest to znacznie bardziej uproszczona wersja ewolucji w porównaniu z tą, która pojawia się w samej pracy Morgana, jak również jej interpretacji autorstwa Marxa.

Mimo ich zakładanej apolityczności, także badaniom prowadzonym w ramach istotnych dla instytucjonalizacji dyscypliny agend rządowych, przede wszystkim utworzonego w 1879 roku *Bureau of (American) Ethnology*, towarzyszyło często zaangażowanie antropologów i antropolożek w działania na rzecz praw studiowanych ludów. Zdarzało się, iż zaangażowanie to niosło szkodę dla ich zawodowych karier, jak miało to miejsce na przykład w przypadku Jamesa Mooneya czy Franka Hamiltona Cushinga, których badania bywały zawieszane ze względu na groźbę odcięcia rządowych dotacji dla urzędu (więcej na ten temat por. Lassiter 2010: 455–462; por. też Green 1979: 11–12).

W kontekście antropologii amerykańskiej tego okresu istotny był też – nieobecny w porównywalnym stopniu w tradycjach brytyjskich – aspekt genderowy¹⁶. Jedną z pierwszych kobiet, która zyskała uznanie w rodzącej się dyscyplinie,

¹⁶ W przypadku antropologii brytyjskiej można przywołać postaci Mary Kinglsey czy Daisy Bates, które choć niezwiązane bezpośrednio z rozwojem dyscypliny, miały swój istotny udział

a która usiłowała łączyć antropologię z działaniami o charakterze społecznym czy politycznymi, była Alice Cunningham Fletcher. Mimo że pierwotnie jej zainteresowania dotyczyły przede wszystkim problematyki archeologicznej, pod wpływem Morgana zainteresowała się „kulturami żyjących rdzennych Amerykanów”. Choć to właśnie studia antropologiczne traktowała jako „prawdziwą” pracę, mianowana przez Kongres Amerykański agentką nadzorującą parcelację plemiennych ziem Omaha, a następnie Winnebago i Nez Percé, starała się bronić ich interesów przed białymi osadnikami (Temkin 1988: 95–97). Niemniej Ralph Beals (1968: 407) zwraca uwagę, że chociaż działała w dobrej wierze, jej aktywność miała katastrofalne skutki. Odwołując się do najlepszych argumentów antropologicznych swoich czasów, przyczyniła się do uchwalenia w 1887 roku *Dawes Act*, jednego z najbardziej krzywdzących aktów prawnych dotyczących Indian północnoamerykańskich (*Ustawa Dawesa* b.d.).

Należy też pamiętać, że działania o charakterze społecznym czy politycznym tego okresu nie wykraczały poza logikę ówczesnej antropologii, która – jak pokazuje Johannes Fabian (2002: 1–18, 26–27) – była efektem połączenia scjentyzmu, oświeceniowej wiary w postęp i nasiąkniętego kolonializmem etnocentryzmu osadzonego w dziewiętnastowiecznej, rewolucyjnej naturalizacji czasu (por. Bunzl 2002: xi). Na przykład Fletcher, podobnie jak inni przedstawiciele i przedstawicielki kształtującej się dyscypliny, była przekonana o prawdziwości twierdzeń Morgana, iż rdzenni Amerykanie są żyjącymi przedstawicielami pierwszych faz rozwoju ludzkości, „dzikości” i „barbarzyństwa”. Inicjatywy na ich rzecz pojmowała więc w kategoriach pomocy w akulturacji do następnego stadium – „cywilizacji”. W tym kontekście, poza wspomnianą wyżej kwestią dotyczącą zyskania statusu obywateli Stanów Zjednoczonych z prawem do własności indywidualnej, angażowała się też w działania związane ze służącą asymilacji edukacją Indian północnoamerykańskich w ramach euroatlantyckiego systemu szkolnego na wschodnim wybrzeżu (Temkin 1988: 96).

Oprócz aktywności na rzecz rdzennych Amerykanów Fletcher, podobnie jak inne antropolożki tego okresu, na przykład Erminnie Adelle Platt Smith (por. Jayanti 1988), uczestniczyła w działaniach kobiecych ruchów emancypacyjnych, nazwanych z perspektywy czasu feminizmem „pierwszej fali”. W przestrzeniach antropologii zaangażowanie to przełożyło się na powołanie w 1885 roku (między innymi wraz z Matildą Coxe Evans Stevenson) *Women's Anthropological Society of America*, ponieważ jedyna ówczesna amerykańska organizacja antropologiczna,

w konstyтуowaniu wiedzy na temat „innego”, a także podejmowały działania na rzecz studiowanych ludów. Niewątpliwie należy też wspomnieć o wkładzie we wczesne badania etnograficzne żon ówczesnych antropologów, na przykład Brendy Zary Seligman. Niemniej w przeciwieństwie do Stanów Zjednoczonych badaczki oraz tzw. problematyka kobieca w ramach zinstytucjonalizowanej dyscypliny pojawiły się na szerszą skalę dopiero w okresie międzywojnia. Więcej na ten temat por. Gacs *et al.* 1989.

Anthropological Society of Washington, przyjmowała jedynie mężczyzn. Podstawowym celem organizacji było zachęcanie kobiet do współudziału w rozwoju dyscypliny (Parezo 1988: 341), ale w jej ramach podejmowano też problematykę społeczną. Jedną z inicjatyw obejmowała pierwsze w Stanach Zjednoczonych badania dotyczące warunków mieszkaniowych oraz organizację i dofinansowanie budowy 808 niskonakładowych domów (Beals 1968: 407).

Zaangażowanie kobiet w proces konstituowania antropologii zasadniczo konstruowano w kategoriach dominujących, wiktoriańskich koncepcji płci i seksualności, zgodnie z którymi różnice anatomiczne pomiędzy mężczyznami i kobietami stanowiły stabilną podstawę ich odmiennych ról społecznych. Niemniej fakt, iż kobiet nie uznawano za równe mężczyznom nie oznaczał, iż traktowano je jako istoty poślednie. Rzeczywisty brak porównywalnych możliwości życiowych miała rekompensować pochwała ich wrodzonego uduchowienia czy powołania macierzyńskiego. W związku z tym to właśnie różnica płci była głównym argumentem na rzecz obecności kobiet w dyscyplinie. Uczestnicząc w posiedzeniu *Anthropological Society of Washington*, Tylor w 1884 roku podkreślał, że ponieważ od kobiet w plemionach tradycyjnych można uzyskać informacje, których nie chcą ujawniać mężczyźni, nie należy zniechęcać pań do prowadzenia badań, ale raczej dziękować im za pomoc (Visweswaran 1997a: 597–598)¹⁷.

Funkcjonując w ramach powyższego kontekstu, antropolożki nie problematyzowały płci i seksualności, traktując je jako kategorie empiryczne i opisowe. Kamala Visweswaran (1997a: 598–599) zwraca jednak uwagę, że pisząc o podziale ról ze względu na płeć wśród rdzennych Amerykanów, gdzie kobiety miały prawo własności, odgrywały ważne role w rytuałach i cieszyły się znaczącą wolnością społeczną, ówczesne antropolożki w pewnym sensie kwestionowały ewolucjonistyczną tezę, iż kobiety w świecie Zachodu zajmują najwyższą pozycję wśród kobiet całego świata. Stevenson (1904: 293) twierdziła, że „życie domowe Zuni mogłoby służyć za wzór dla cywilizowanego świata”, a Fletcher (1883) przyznawała, że „cywilizacja” niesie pewne pogorszenie sytuacji rdzennych Amerykanek. W konsekwencji, mimo że autorki nie były w stanie zerwać z konwencjami wiktoriańskiego społeczeństwa, pojawiała się tu „kwestia kobieca”, która wymagała wyjaśnienia. Przedstawianie obrazu niezależnych rdzennych Amerykanek w tradycyjnych społecznościach służyło zaakcentowaniu, iż

¹⁷ Mimo że oddziaływanie wiktoriańskich koncepcji zdawało się słabnąć na przestrzeni XX wieku, ta specyficzna logika różnicy płci w różnych formach nadal towarzyszyła badaniom antropologicznym. Socjolożka, antropolożka i feministka ery modernizmu, Elsie Clews Parsons (1906: 198), podkreślała, że jako kobiety badaczki mają dostęp do tych sfer życia, do których nie mają dostępu badacze, a więc ważne jest, aby współuczestniczyły w studiach gatunku ludzkiego. Podobne poglądy głosiła też Margaret Mead (2013: 55), twierdząc, że ze względu na odmienną od męskiej perspektywę, wizja świata kobiet pozwala uzyskać bardziej kompletny obraz rasy ludzkiej. Wątki te, choć odwołując się do nieco innej retoryki, rozwijano również w feministycznej antropologii kobiet lat siedemdziesiątych XX wieku.

kobiety ery wiktoriańskiej takiej niezależności jeszcze nie osiągnęły. Z drugiej jednak strony strategia ta usuwała z pola widzenia (czy zainteresowania) ówczesnych antropolożek procesy podporządkowania, którym podlegały rdzenne Amerykanki jako kobiety w ramach ówczesnych polityk rządu amerykańskiego. Visweswaran uważa, że „dostrzegana, wbrew przymusowym wysiedleniom i ludobójstwu, ‘niezależność’ rdzennych Amerykanek mogła działać jako ideologiczna tarcza w taki sam sposób, jak w przypadku białych kobiet nie dostrzegano, że są podporządkowane jako *kobiety*, ponieważ były białe”.

*

Zdaniem Bealsa (1968: 407) doświadczenia Fletcher związane z jej działalnością na rzecz rdzennych Amerykanów spowodowały, iż po 1900 roku wcześniejsze, literalne zaangażowanie społeczne czy polityczne antropologów i antropolożek amerykańskich w problemy studiowanych ludzi uległo osłabieniu. Teraz przybierało przede wszystkim formę zwalczania doktryn rasistowskich w powiązaniu z krytyką ewolucjonizmu kulturowego i „naukowego historyzmu” (por. m.in. Boas 1916, 1940). Na przykład Franz Boas, mimo że często zabierał głos w kwestiach publicznych, dotyczących nacjonalizmu, stosunków między rasami, edukacji i eugeniki, nie przedstawił konkretnego programu politycznego, uważając, że „sama wiedza antropologiczna wskaże rozwiązania problemów społecznych” (Silverman 2007: 291–294; por. też Głazewska 2005: 11–17)¹⁸. Niemniej przesunięcia teoretyczne, związane z konstytuowaniem się współczesnych wersji zarówno antropologii kulturowej w Stanach Zjednoczonych, jak i antropologii społecznej w Wielkiej Brytanii, można postrzegać przez pryzmat tkwiącego w nich potencjału krytycznego w stosunku do społeczno-kulturowego *status quo*.

Dell Hymes (1972a: 10–12) podkreśla, że Boas widział w antropologii dyscyplinę, której celem było ukazanie z jednej strony wspólnego wymiaru humanistycznego, a z drugiej różnorodności kultur człowieka. Już w 1888 roku pisał, że „podstawowym celem etnologii musi być krytyczna analiza cech charakterystycznych każdego ludu (...) [, które] są rezultatami procesu historycznego” (Boas 1940: 629). Pół wieku później w tekście *Anthropologist's credo* deklarował, iż jego działania stymuluje fakt, że warunki jego kultury są sprzeczne z jego

¹⁸ Sytuacja kształtowała się podobnie w kontekście brytyjskim. Na przykład Alfred Radcliffe-Brown swoich radykalnych, antykolonialnych poglądów nie przekładał na wizję antropologii jako nauki zaangażowanej (por. Barth 2007: 39). Natomiast interesująca w tym świetle wydaje się ewolucja Bronisława Malinowskiego, który pod koniec życia, zniechęcony między innymi apolitycznym i amoralnym podejściem Radcliffe-Browna i jego zwolenników, promował aktywne zaangażowanie antropologii jako dyskursu wspomagającego (choć oczywiście w ograniczonym zakresie) dążenia wolnościowe rdzennych mieszkańców Afryki (James 1973: 66–69).

ideałami, a kajdany nałożone przez tradycję można zrzucić dopiero, gdy się je rozpozna. Uważał też za istotne pytanie, czy istnieją racjonalne podstawy, aby jakakolwiek grupa posiadała prawa, których nie mają inne (Boas 1938; por. Babcock 1995: 109; więcej na ten temat por. Kopczyńska 2012). Z kolei Marilyn Strathern (1981a: 667) uważa, że Bronisław Malinowski stworzył Trobriandczyka jako paradygmat Człowieka Pierwotnego, ponieważ był przekonany, że istniejące założenia i oceny nie mogą dłużej stanowić podstawy do uogólnień dotyczących kondycji rodzaju ludzkiego, a antropologia miała być nauką zbudowaną na przekór istniejącym uprzedzeniom. Jak pisał, ostatecznym celem etnografa powinno być „uchwycenie tubylczego punktu widzenia, stosunku krajowca do życia, zrozumienie jego poglądu na jego świat” (Malinowski 1981: 57).

Leżące u podstaw ówczesnych wizji antropologii idee, które z czasem zyskały nazwę relatywizmu kulturowego, sprzeciwiały się uniwersalizacji przekonań osadzonych w euroatlantyckich standardach oraz dążyły do zachowania wiedzy na temat tradycyjnych, niezachodnich form społeczno-kulturowych. Mająca korzenie w romantycznym sprzeciwie wobec oświeceniowego absolutyzmu rozumu doktryna z kulturowym „innym” stanowiącym swoistą antytezę zachodniego „ja” (Fabian 2002: 150; por. Diamond 1964) stała się podstawą założeń epistemologicznych i metodologicznych antropologii przede wszystkim w kontekście amerykańskim. Jak twierdził Boas (1940: v), „warunki życia fundamentalnie różne od naszych własnych mogą pomóc nam uzyskać jaśniejszy obraz naszego własnego życia i naszych własnych życiowych problemów”. W podobnym duchu wypowiadał się też Malinowski (1981: 57), pisząc w kontekście studiów dotyczących Trobriandczyków, iż „[m]oże zrozumienie natury ludzkiej, w postaci tak nam odległej i obcej, rzuci światło na naszą własną”. Ujawniając uwarunkowania ekonomiczne, społeczne i kulturowe różnic rasowych czy płciowych, antropologia stała się formą krytyki kulturowej, którą pojmowano jako narzędzie walki z etnocentryzmem i nietolerancją¹⁹.

W pierwszych dwóch dekadach XX wieku wraz ze współczesnym rozumieniem feminizmu pojawiło się też nowe podejście do kategorii płci i seksualności. Na przykład nowojorskie feministki z Greenwich Village odrzucały charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznych sufrażystek wyobrażenia łączące „kobiecość” z macierzyństwem i służbą bliźniemu. Uważając się za kobiety postępowe, często o poglądach lewicujących, krytykę hierarchii płci osadzały w krytyce systemu społecznego w ogóle. Do tego kręgu należała socjolożka

¹⁹ Sally Cole (1995: 174–175) zwraca jednak uwagę, że taka wizja antropologii była ograniczona przede wszystkim do Nowego Jorku oraz antropologów i antropolożek związanych z kręgiem Franza Boasa. Inne ośrodki antropologiczne, takie jak uniwersytety Yale i Harvard czy *Smithsonian Institution*, w mniejszym stopniu zrywały z tradycją dziewiętnastowieczną. Po drugiej wojnie światowej również niewielu spośród uczniów i uczennic Boasa kontynuowało jego tradycję antropologiczną.

i antropolożka Elsie Clews Parsons. Jak wiele innych feministek tego okresu, nie uznawała patriarchy za szczególne osiągnięcie ewolucyjne, formę cywilizowanego społeczeństwa, ale za formę szkodliwej organizacji społecznej, która opresjonuje kobiety (por. Cott 1987: 13–50; Lamphere 1995: 88–89)²⁰. Pisała, że „głównym celem feminizmu może być defeminizacja, deklasyfikacja kobiet jako kobiet, uznanie kobiet za istoty ludzkie czy osobowości. (...) Im dokładniej kobieta jest sklasyfikowana, tym łatwiej ją kontrolować. To potoczne wyrażenie, *nowa kobieta* (...), oznacza kobietę jeszcze niesklasyfikowaną, a może nieklasyfikowaną, kobietę nową nie tylko dla mężczyzn, ale i dla samej siebie” (Parsons 1916: 54–55).

W swoich wczesnych pracach, wpisujących się w nurt socjologii feministycznej, Parsons traktowała płć jako kategorię empiryczną, którą można dokumentować, przedstawiając role społeczne kobiet w różnych społeczeństwach. Na przykład w książce *The old-fashioned woman. Primitive fancies about the sex* zestawiała dostępne jej dane etnograficzne dotyczące kobiet w społeczeństwach plemiennych z danymi dotyczącymi kobiet w społeczeństwach starożytnych oraz w jej własnym, aby zademonstrować, jak życie kobiet od urodzenia do wdowieństwa jest ograniczane poprzez liczne nakazy i zakazy, a także poprzez wykluczanie z dziedzin aktywności uznanych za męskie (Parsons 1972; por. Lamphere 1995: 90–91)²¹. Visweswaran (1997a: 599) zwraca w tym kontekście uwagę, że w momencie, gdy świadomość, iż podział ról ze względu na płć nie jest czymś naturalnym, lecz raczej pewną konwencją społeczną, mogła przyczynić się do zakwestionowania hierarchii rasowych, uniwersalizujące podejście do kategorii „kobiety” obecne w dyskursie feministycznym wymazuje wszelkie różnice i nierówności pomiędzy rzeczywistymi kobietami.

Sytuacja ta była związana z przesłankami filozoficznymi określającymi analizy konstytuującą się krytyki feministycznej. Na przykład Parsons ujawniała świadomość zróżnicowania społecznego w swej pierwszej znaczącej pracy o zasadniczo ewolucjonistycznym charakterze, *The Family* (Parsons 1906), która była zbiorem wykładów wygłoszonych przez nią w latach 1899–1905 w Barnard College. Jednak w tym przypadku świadomość ta przybierała formę popierania polityk eugenicznych, uniemożliwiających reprodukcję „podmiotów chorych i niebezpiecznych”, oraz głoszenia, iż należy ograniczać liczbę potomstwa wśród

²⁰ Na temat analogicznych procesów w Wielkiej Brytanii por. Garner 1984.

²¹ Inne książki z zakresu socjologii feministycznej, w których Parsons (opierając się na danych etnograficznych) kreowała uniwersalność kobiecego doświadczenia, to *Fear and conventionality* (1914), *Social freedom. A study of the conflicts between social classifications and personality* (1915) i *Social rule. A study of the will to power* (1916). Barbara Babcock (1991a: 18–19) uważa jednak, że zarzut uniwersalizacji wysuwany często pod adresem Parsons w przypadku tych książek nie jest w pełni uzasadniony. Można na nie spojrzeć również poprzez pryzmat pionierskiego użycia antropologii jako feministycznej krytyki kulturowej odwołującej się do idei relatywizmu kulturowego.

„najmniej kulturowo rozwiniętych” klas, a zwiększać wśród tych, których rozmnażanie służy „kulturowemu postępowi rasy” (Parsons 1906: 344, 351–352). Gdy natomiast autorka zerwała z ideami darwinizmu społecznego i zastąpiła je ideami liberalnego humanizmu, zróżnicowanie zarówno pomiędzy społeczeństwami w skali globalnej, jak i klasami społecznymi jej własnego społeczeństwa zostało zniwelowane. Doświadczenie białej kobiety z klasy uprzywilejowanej stało się soczewką kreowania uniwersalnej kategorii „kobiety”, która podlega podobnym mechanizmom opresji ze strony „patriarchatu” (m.in. Parsons 1916, 1972; por. Visweswaran 1997a: 600–601).

Z biegiem lat Parsons stopniowo odeszła od działalności politycznej i skupiła się przede wszystkim na pracy naukowej. Ewolucja jej perspektyw analitycznych była częściowo związana z faktem, iż pod wpływem znajomości z Boasem i kręgiem jego studentów (Alfredem Kroeberem, Robertem Lowie i Pliny Goddardem), w drugiej dekadzie XX wieku w coraz większym stopniu zaangażowała się w studia etnograficzne. Parsons porzuciła wówczas ewolucjonizm charakterystyczny dla jej wczesnych prac i stała się *de facto* funkcjonalistką, zakładając, że ludzie „cywilizowani” i „pierwotni” nie różnią się w swoich zachowaniach, a zasadnicze motywy ich działań są nieświadome (por. Lamphere 1995: 90). W tym okresie łączyła jednak jeszcze zainteresowania antropologiczne i aktywistyczne, których częścią były publikacje z zakresu socjologii feministycznej. Goddard – wspierając przytoczoną wyżej tezę Bealsa o ówczesnej tendencji oddzielania nauki i zaangażowania społecznego czy politycznego – w 1915 roku pisał, że jej zimową działalność stanowi propaganda, a letnią – badania (Deacon 1997: 160). Sama Parsons określała swoje prace socjologiczne tego okresu jako „propagandę za pomocą metody etnograficznej” (Friedlander 1988: 286)²².

W swoich późniejszych publikacjach Parsons nie definiowała dystynkcji genderowych jako zinstytucjonalizowanych nierówności społecznych tak wyraźnie, jak we wcześniejszych pracach (por. Visweswaran 1997a: 600). Jej podejście badawcze wpisywało się w Boasowską tradycję wielogłosowego opisu, który ujmowała przede wszystkim w kategoriach elementów kulturowych, dyfuzji i historii kultury. Mimo że nadal interesowała się kobietami i uwzględniała ich głosy, materiał etnograficzny nie służył już naświetlaniu wagi wolności jednostki czy sztuczności społecznych konwencji, ale opisowi jako takiemu (por. Lamphere 1995: 92–94). Jednak Barbara Babcock (1991a: 4) twierdzi, że „nawet, jeśli wyrażała to otwarcie jedynie w przypisach późniejszych prac etnologicznych, Parsons nigdy nie zapomniała, że jest zarówno kobietą, jak i feministką”. Choć

²² Zwrotu ku antropologii Parsons, który w pełni dokonał się na przełomie drugiej i trzeciej dekady XX wieku, nie można jednak tłumaczyć jedynie wpływami kręgu Boasowskiego, ale także innymi okolicznościami o charakterze osobistym i politycznym, w tym również wygaśnięciem w latach dwudziestych impetu aktywizmu feministycznego, który ponownie stał się ważną siłą polityczną dopiero w latach sześćdziesiątych (por. Babcock 1991a: 2–3).

narzędzia analityczne, których używała, zmieniały się w czasie, nadal interesował ją związek między formami kulturowymi i ekspresją indywidualną, w tym presją społeczną wywieraną na jednostkę; przede wszystkim jednostkę płci żeńskiej (por. Friedlander 1988: 282; Babcock 1991a: 17–18). We wspomnieniu pośmiertnym Kroeber (1943: 252) pisał o niej, iż „studiowała naukę o społeczeństwie, aby lepiej ze społeczeństwem walczyć”.

Prace etnograficzne Parsons można niewątpliwie odczytać jako krytykę kulturową, której ostrze wymierzone było w euroatlantycki *status quo*. Przyglądając się na przykład macierzyństwu jako doświadczeniu, dyskursowi i instytucji, ujmowała płć, seksualność i prokreację jako zmienne konstrukty kulturowe, zbliżając się tym samym do perspektywy przyjętej przez Margaret Mead (por. m.in. Babcock 1991b). Kończąc fikcyjną biografię kobiety Zuni, Waiyautitsy, pisze: „czyż tubylcza teoria instytucji kobiety-mężczyzny nie jest ciekawym komentarzem na temat głębokiej wiary we wrodzoną różnicę pomiędzy płciami, która tak ściśle obowiązuje w naszej własnej kulturze?” (Babcock 1991b: 104). Niemniej, w przeciwieństwie do wielu jej współczesnych, Parsons w swojej pracy nie konstruowała „innego” jako antytezy zachodniego „ja”. Babcock (1991a: 17) zwraca w tym kontekście uwagę na jej umiejętność pisania „na pograniczu pomiędzy sobą a innym bez jego wymazywania czy romantyzowania”, czyli pisania z ironią.

Wkład Parsons w antropologiczne debaty dotyczące płci i seksualności odkryto w pełni dopiero na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku (por. m.in. Babcock 1991b; Babcock, Parezo 1988; Deacon 1997; Lamphere 1995)²³, natomiast książki autorstwa Mead z okresu międzywojennego zostały dostrzeżone (choć niekoniecznie zaaprobowane) nie tylko w antropologii, ale też w szerszym dyskursie publicznym niemal natychmiast (por. Lutkehaus 1995: 191–193; Głazewska 2005: 102–103)²⁴. Ich znaczenie wiązało się przede wszystkim z faktem, że choć Mead niewątpliwie nie była pierwszą przedstawicielką nauk społecznych, która – postulując rozłączność płci i charakteru jednostki – oddzieliła płć anatomiczną od ról płciowych, to jednak pierwsza jasno sformułowała rozdzielnosć kategorii *sex* i *gender* na podstawie materiału etnograficznego pochodzącego z własnych badań (por. Visweswaran 1997a: 601). Odwołując się do autorytetu naukowego badacza terenowego nowego typu,

²³ Louise Lamphere (1995: 86) wspomina, że gdy wraz z Michelle Zimbalist Rosaldo w 1974 roku publikowały *Woman, culture, and society*, nie miały pojęcia o pracach Parsons i dlatego przywoływały te autorstwa Mead. Gdyby znały prace Parsons, możliwe, że ich wprowadzenie do książki zostałoby sformułowane zupełnie inaczej.

²⁴ Mimo że przedwojenne prace Mead stanowiły ważną część procesu konstituowania klasycznej, naukowej etnografii, ówczesnie były krytykowane, zwłaszcza w brytyjskiej antropologii społecznej (między innymi przez Alfreda Haddona czy Edwarda Evansa-Pritcharda) za to, że bliższe są kobiecej literaturze podróżniczej niż analizie naukowej (Lutkehaus 1995: 188).

który wielogłosowy opis tradycji Boasowskiej zastąpił skonstruowaną dedukcyjnie wizją kultury jako swego rodzaju całości bez szwu (Clifford 2000: 29–46), Mead (1986a, 1986b, 1986c) zrealizowała przytoczone wyżej postulaty Boasa czy Malinowskiego i zakwestionowała dominujące w Stanach Zjednoczonych przekonania dotyczące płci i seksualności²⁵.

Ten aspekt niewątpliwie najwyraźniej ujawnia się w książce *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*. Autorka dystansuje się jednak od debat feministycznych, podkreślając, że „nie jest to traktat o prawach kobiet, ani badanie założeń feminizmu (...) [ale] opis, w jaki sposób trzy pierwotne społeczności ustosunkowały się do cech charakteru na podstawie najoczywistszych różnic płci” (Mead 1986c: 17). W tym kontekście Mead zwraca uwagę, że wszelkie debaty na temat pozycji, charakteru czy temperamentu kobiety, jej uzależnienia czy emancypacji, nie biorą pod uwagę rzeczy najważniejszej, a mianowicie, że kultura kształtuje role obydwu płci, a dorastający chłopiec jest poddany takiej samej presji społecznej jak dorastająca dziewczynka. W świetle badań przeprowadzonych przez nią „u łagodnych (...) Arapeshów, u dzikich ludożerców Mundugumorów i pełnych wdzięku łowców głów Tchambuli” (Mead 1986c: 17) wydaje się, że to, co uważamy za wrodzony charakter kobiety i mężczyzny, jest po prostu wariantem, który można wykształcić z mniejszym lub większym powodzeniem u przedstawiciela czy przedstawicielki każdej płci (Mead 1986c: 16–22). Jednak nie oznacza to, że Mead była zwolenniczką całkowitego determinizmu kulturowego. Podobnie jak Boas, uważała, iż w rzeczywistości istotne są interakcje między kulturą a biologią. W związku z tym determinizm kulturowy traktowała przede wszystkim jako strategię służącą podkreśleniu wpływu środowiska kulturowego na jednostkę (por. Silverman 2007: 300). Natomiast waga, którą w istocie przywiązywała do biologii, nabrała znaczenia w jej późniejszych pracach.

W okresie międzywojennym, deklarując, że „liczne, jeżeli nie wszystkie cechy osobowości, jakie nazwaliśmy męskimi i żeńskimi, są równie luźno związane z płcią jak odzież, sposób postępowania czy sposób uczesania przypisywane przez jakieś społeczeństwo danej płci w określonym okresie”, Mead wskazuje na praktyczne konsekwencje świadomości, iż osobowości obydwu płci są konstrukcjami społecznymi (Mead 1986c: 280). Podchodząc krytycznie zarówno do pro-

²⁵ Już podtytuł *Dojrzwania na Samoa – Psychologiczne studium młodzieży w społeczeństwie pierwotnym napisane na użytek cywilizacji zachodniej* – oddaje charakter ówczesnego pojmowania antropologii jako krytyki kulturowej. Warto jednak odnotować, że problematyka badań została narzucona Mead przez Boasa. To on chciał, aby w kontekście samońskiego zweryfikowała tezę, iż okres dojrzwania jest nierozzerwalnie związany z buntem oraz towarzyszącymi mu konfliktami z rodzicami (por. Głazewska 2005: 39–40). Natomiast ostatnie dwa rozdziały książki, w których autorka analizuje problemy wychowawcze młodzieży amerykańskiej w świetle studiów Samończyków, zostały napisane na żądanie wydawcy, Williama Morrowa (Lutkehaus 1995: 190).

jektów ścisłej normalizacji osobowości kosztem szczęścia i dostosowania jednostek, jak i tych dążących do zlikwidowania wszelkich rozróżnień płciowych kosztem wartości społecznych, postuluje zastąpienie podziałów sztucznych rzeczywistymi, wyprowadzanymi z uzdolnień konkretnych ludzi bez względu na ich płeć. Jednak, mimo że sens ścisłych podziałów osobowości na podstawie płci Mead przyrównuje do sensu takich podziałów na podstawie koloru oczu, podkreśla też, że w społeczeństwach, które obstają przy różnych typach osobowości ze względu na płeć, klasę czy grupę wiekową, każdej jednostce zapewnia się „bezpieczeństwo niezmiennej roli i przywilej przyjscia na świat w społeczeństwie o wysokim stopniu złożoności” (Mead 1986c: 313; por. Mead 1986c: 302–318).

Przekonanie Mead, że badania muszą być użyteczne, a demokracja polega na debacie, spowodowało, że szybko stała się osobą publiczną (por. Głazewska 2005: 74; Lutkehaus 1995: 188). Jej zaangażowanie nie ograniczało się jedynie do wypowiedzi w mediach, ale obejmowało też uczestnictwo w projektach o charakterze politycznym oraz pracę dla agend rządowych (por. Głazewska 2005: 48–55). Nancy Lutkehaus (1995: 188, 194–195, 200–201) uważa, że ze względu na ambiwalentny stosunek intelektualistów amerykańskich do kultury popularnej to przede wszystkim działania Mead w przestrzeni medialnej spowodowały jej marginalizację w środowisku antropologicznym. Również podejmowana przez nią problematyka, dotycząca reform społecznych, kwestii rasowych, małżeństwa, rodziny, dzieciństwa, relacji między mężczyznami i kobietami czy utrwalania demokracji w Stanach Zjednoczonych, nie była traktowana w opiniotwórczych kręgach antropologii jako istotna problematyka naukowa. Niemniej, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, krytyczny stosunek do literalnego zaangażowania społecznego czy politycznego Mead można też sytuować w szerszym kontekście specyficznego kierunku rozwoju dyscypliny. Zerwanie z Boasowską wizją antropologii jako nauki zaangażowanej i przejście do wizji scjentystycznej określała między innymi teza głosząca konieczność neutralności nauki wobec wartości (por. m.in. Steward 1948).

Publikacje oraz wypowiedzi publiczne Mead po drugiej wojnie światowej stały się też problematyczne dla aktywizującego się ponownie od początku lat sześćdziesiątych XX wieku ruchu feministycznego „drugiej fali”. W okresie powojennym Mead zaczęła bowiem podkreślać w znacznie większym stopniu niż uprzednio wagę odmienności mężczyzn i kobiet. Na przykład w książce *Mężczyźni i kobiety* (2013) w duchu Freudowskim ogłosiła, że kulturowe zróżnicowanie ról przypisywanych obydwu płciom nie jest woluntarystyczne, ale uwarunkowane pierwotnymi różnicami płciowymi (*primary sex differences*). Te z kolei są efektem odmiennej budowy anatomicznej i specyficznych funkcji prokreacyjnych kobiet i mężczyzn. Konsekwencją powyższej logiki była konieczność wprowadzenia pojęcia podstawowej tożsamości płciowej (*core gender*

identity). Zdaniem Mead w jej ramach anatomiczne oraz psychologiczne różnice obydwu płci ulegają połączeniu, pozwalając jednostkom osiągnąć poczucie przynależności do kategorii męskości lub kobiecości, pojmowanych tu jako kategorie odmienne i komplementarne (więcej na ten temat por. Głazewska 2005: 113–123).

Betty Friedan (2001: 138) w pracy *The feminine mystique* – traktowanej często jako intelektualne zarzewie amerykańskiego feminizmu „drugiej fali” – twierdzi, że oprócz perspektyw funkcjonalistycznych w naukach społecznych, które wpajają kobietom, iż są „tym, czym społeczeństwo mówi, że są”, to właśnie książka *Mężczyźni i kobiety* stała się kamieniem węgielnym tytułowej „mistyki kobiecości”²⁶. Celem „mistyki kobiecości” jest bowiem przekonanie kobiet, iż podstawowym źródłem satysfakcji życiowej powinien być dla nich dom i rodzina (por. Mizielńska 2004: 71–73). Zdaniem Friedan, odwołując się bądź do logiki Freudowskiej, bądź funkcjonalistycznej, bądź do obydwu, w swoich powojennych publikacjach Mead gloryfikuje kobiety realizujące kobiece role osadzone w ich anatomicznej płciowości. Podkreślając niedostępną mężczyznom wyjątkowość kobiecego doświadczenia, przestrzega jednocześnie przed niebezpieczeństwami płynącymi z wkraczania na terytoria, które społeczeństwo określa jako męskie. W ten sposób, choć zapewne nie było to celem Mead, jej wypowiedzi publiczne – wpisywane przez Friedan w szerszy kontekst „kobiecego protestu”, pojęcia analogicznego do Adlerowskiego „męskiego protestu” – stają się „krującą przeciwko zmianie” (więcej na ten temat por. Friedan 2001: 126–149).

W podobnie krytyczny sposób na temat *Mężczyzn i kobiet* wypowiada się antropolożka Eleanor Burke Leacock (1981: 205–208). Jednak ze względu na fakt, że w przeciwieństwie do wpisującej się w paradygmat liberalny Friedan, Leacock odwołuje się do perspektywy socjalistycznej, wskazuje nie tylko na problematyczność założeń funkcjonalistycznych książki, ale też leżącej u jej podstaw „bezklasowej” wizji społeczeństwa. Ten zarzut wysuwa również pod adresem wcześniejszych publikacji Mead, które w centrum stawiały „różnicę kulturową”. Nie dostrzegając związanej z rasą czy klasą specyfiki życia różnych kobiet w społeczeństwie kapitalistycznym, zdaniem Leacock w *Mężczyznach i kobietach* Mead sprowadza „doświadczenie kobiet” do partykularnych doświadczeń kobiet z klas średnich.

²⁶ Karen Sacks (1979: 32–41) pokazuje, że mimo zmiany języka oraz odrzucenia darwinizmu społecznego i innatyzmu kwestie płci i seksualności w ramach funkcjonalizmu są ujmowane przez pryzmat przesłanek podobnych do tych, które określały antropologię ery wiktoriańskiej. Uzasadnianie *status quo* poprzez przywoływanie wrodzonych cech psychologicznych kobiet i mężczyzn w funkcjonalizmie zostaje zastąpione odwołaniami do wrodzonych funkcji kultury. Uniwersalny charakter ról kobiet i mężczyzn, ich statusów czy relacji pomiędzy płciami jest traktowany jako pochodna faktu, iż to kobiety rodzą dzieci, a konieczność utrzymania dotychczasowego porządku płci i seksualności uzasadnia się potrzebą zachowania porządku społecznego.



Ambiwalentny stosunek przedstawicielek różnych nurtów ruchu feministycznego do powojennych wypowiedzi Mead nie umniejsza jej wkładu w rozwój zaangażowanych politycznie czy społecznie antropologicznych studiów płci i seksualności. Opublikowanie *Dojrzewania na Samoa*, jak również antropologicznych prac autorstwa Parsons przyczyniło się do rozwoju w późnych latach trzydziestych i wczesnych latach czterdziestych XX wieku gatunku, który Visweswaran (1997a: 602) nazywa „etnografiami kobiet”. Stanowiąc jedyny lub główny temat prac, kobiety były najczęściej przedstawiane za pomocą narracji historii życia czy „autobiografii” (por. m.in. Landes 1971; Reichard 1998; Underhill 1936) lub relacji z podróży (por. m.in. Hurston 1990a, 1990b; Landes 1994). Czasami publikacje przyjmowały też formę osadzonej w rzeczywistym detalu etnograficznym fikcji literackiej (por. m.in. Deloria E.C. 1988; Reichard 1939).

Odwołując się do powyższych środków, „etnografie kobiet” zasadniczo odbiegały od ustalonego dekadę wcześniej modelu „naukowej” etnografii. Zrywały bowiem ze zdystansowanym i systematycznym opisem życia ludzi, w którym obserwacje i dialogi zarejestrowane w różnych miejscach i czasie zostają podporządkowane zunifikowanemu głosowi etnografa, (re)prezentującego przekonania, praktyki i zachowania mające charakteryzować całość opisywanej kultury (Clifford 2000: 46–49; por. Lamphere 1998: vii). Był to niewątpliwie jeden z głównych powodów, dla których publikacje te w większości nie zyskały uznania w oczach współczesnych i dość szybko o nich zapomniano. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku prac Parsons, jako przykłady wczesnego, inspirowanego feminizmem pisania kultury, a często przeciwko kulturze szerszą uwagę zwróciły dopiero na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Zaczęto wówczas doceniać fakt, iż głos etnografa zastępują tu dialogi pomiędzy antropolożką i ludźmi, których spotyka, a cała opowieść przybiera formę narracji rozwijanej z konkretnej, specyficznej perspektywy²⁷. Starając się kontynuować przywiązanie do kategorii różnicy, które do antropologicznej refleksji na temat płci i seksualności wprowadziła Mead, ówczesne autorki podkreślały, iż

²⁷ Oczywiście różne autorki były w różnym stopniu świadome swojej obecności w tekście (więcej na ten temat por. Visweswaran 1997a: 602–605). W różnym stopniu odwoływały się też do eksperymentalnych strategii tekstualnych, promowanych w ramach tzw. zwrotu postmodernistycznego lat osiemdziesiątych XX wieku. Na przykład Phyllis Kaberry (1939: xii) w książce *Aboriginal woman. Sacred and profane* deklaruje, że nie proponuje niczego nowego w kontekście teorii kultury, ponieważ obecnie zasadniczo zgadza się z tą sformułowaną przez Malinowskiego i jego szkołę. Niemniej dalej pisze też, że aby przedstawić dramaturgię życia codziennego Aborygenów, „antropolożka potrzebuje oka powieściopisarki” (1939: 38–39). Również Mead porównuje pracę badaczki terenowej do pracy powieściopisarki (Mead 1977: 181 za: Lutkehaus 1995: 189–190). Więcej na temat trudnych relacji między antropologią a powieściopisarstwem w tym okresie por. Visweswaran 1997b: 1–9.

odmienności rasowe, kulturowe czy klasowe uniemożliwiają jakąkolwiek identyfikację kobiet jako „kobiet”. Jednak często nie unikały też krytycznego wglądu w istniejące systemy dystynkcji społecznych.

Książki takie jak *The autobiography of a Papago woman* autorstwa Ruth Underhill (1936) czy *Ojibwa woman* autorstwa Ruth Landes (1971) zrywają z logiką uniwersalizacji, ukazując specyfikę życia konkretnych kobiet na podstawie historii opowiadanych przez rdzenne Amerykanki o sobie samych i innych. Ich bohaterki mają być typowymi przedstawicielkami swojej kultury. Underhill (1936: 4) pisze o Marii Chonie, tytułowej kobiecie Papago, że „nie jest ona typem aberracyjnym, który tak często przyciąga uwagę białych badaczy. Całkowicie zaakceptowała swoją kulturę, a jedynym powodem jej wyboru był fakt, iż miała kontakt z tak wieloma jej ważnymi fazami”. Wskazuje jednak, że nie była „idealnym typem kobiety Papago, ponieważ miała skłonność do niezależności i podejmowania własnych decyzji”. Podobnie swoją interlokutorkę, Maggie Wilson, opisuje Landes (1971: vii–viii). Zamiast podobieństw doświadczeń obydwie autorki podkreślają tu różnice między kobietami. Jednak – podobnie jak Mead, a także częściowo Parsons z okresu etnograficznego – dzięki przyjęciu perspektywy relatywizmu kulturowego unikają konieczności podjęcia w swoich książkach szerszej problematyki dominacji (por. Lutkehaus 1995: 192).

Zbliżona strategia pojawia się też w innej znaczącej publikacji tego okresu, książce *Aboriginal woman. Sacred and profane* autorstwa Phyllis Kaberry (1939). Mimo że autorka jest świadoma własnej odmienności rasowej, koncentruje się przede wszystkim na dystynkcjach płciowych. Etnografia australijskiego regionu Kimberley ma na celu dyskredytację powszechnych (również w pracach antropologicznych) stereotypów dotyczących aborygeńskich kobiet, które przedstawiano zwykle jako „woły robocze, wiodące monotonne życie i zawstydzająco źle traktowane przez swych mężów” (Elkin 1939: xxii), zdefiniowane przede wszystkim poprzez wykluczenie ze sfery *sacrum*. W przeciwieństwie do innych autorów Kaberry analizuje pozycję kobiet w kontekście specyfiki lokalnego środowiska naturalnego i kultury plemiennej, ukazując je jako aktywne aktorki społeczne, dla których „tkanina tubylczego życia utkana jest z takich samych problemów, jakie zajmują przeciętnego Europejczyka” (Kaberry 1939: 274). Autorka podkreśla, że relacje płci wśród Aborygenów cechuje współpraca i wzajemność, równowaga praw i obowiązków, a podział zadań w sferze ekonomicznej i społecznej stanowi podstawę podobnych podziałów w sferze wierzeń i rytuału.

Najwięcej kontrowersji wzbudziło właśnie zakwestionowanie przez Kaberry Durkheimowskiego przekonania, iż w społecznościach aborygeńskich mężczyźni są *sacrum*, a kobiety *profanum*, które to przekonanie podtrzymywano w późniejszych pracach antropologicznych (por. m.in. Warner 1937). We wprowadzeniu do *Aboriginal woman* Adolphus Elkin (1939: xxviii–xxx) twierdzi wręcz, że

Kaberry źle interpretuje dane. Jego zdaniem, nawet jeśli kobiety są niezależne, mogą uczestniczyć w przestrzeniach władzy i duchowości, nadal pozostają *profanum*, ponieważ nie są dopuszczane do sfer, do których wstęp umożliwia inicjacja religijna dostępna jedynie mężczyznom. Ustosunkowując się do tej opinii i podobnych głosów krytycznych, sama Kaberry (1939: xi–xii) twierdzi jednak, że w świetle dostępnych danych etnograficznych (również jej własnych) powyższe tezy są całkowicie nieuprawomocnione (por. Berndt 1988: 167–170; Berndt, Chilver 1992: 30–31).

Zaproponowana przez Kaberry koncepcja społecznej konstrukcji płci uzmysławia, że mimo podobieństw doświadczeń wszystkich ludzi, ze względu na uwarunkowania ekologiczne i kulturowe, doświadczenia kobiet aborygeńskich nie mogą być utożsamiane z doświadczeniami Europejsek. Przestrzega też przed postrzeganiem kobiet i mężczyzn jako jednolitych kategorii społecznych, pisząc, że ich „reakcje jako jednostek na różne sytuacje, które pojawiają się w życiu codziennym, określa położenie, więzy krewniacze, interesy, wiek, doświadczenie i charakter” (Kaberry 1939: 275). Niemniej, mimo tej wrażliwości analitycznej, uprzywilejowanie „genderowego punktu widzenia” działa tu jak filtr, dzięki któremu obecna w opisie różnica rasy czy kultury uwalniana jest z nierównych relacji władzy (por. Visweswaran 1997a: 605).

Podobne podejście można odnaleźć w książce *Spider woman* autorstwa Gladys Reichard (1998), choć autorka odwołuje się w niej do odmiennych założeń teoretycznych i strategii tekstualnych. Czytając historię o nauce tkania, którą Reichard pobierała przez kilka letnich sezonów, mieszkając wśród Navajo, czytelnicy i czytelniczki są świadomi, iż jest to opowieść „białej kobiety ze Wschodu, która chce zrozumieć życie Navajo, ale w oczywisty sposób ma swoje własne poglądy i uprzedzenia” (Lamphere 1998: vii). Jej stosunek do zmian, które zachodziły w społeczności Navajo w latach trzydziestych XX wieku na skutek wymuszonej przez *Bureau of Indian Affairs* redukcji stad owiec oraz euroatlantyckiej edukacji, był ambiwalentny. Z jednej strony krytycznie oceniała efekty ingerencji angloamerykańskiego społeczeństwa w tradycyjne społeczności, ale z drugiej nie dostrzegała własnej roli jako jego części.

Na przykład konflikt z jednym z mężczyzn Navajo dotyczący wysokiej zapłaty, której oczekiwał za naukę tkania świadczoną przez jego żonę, interpretuje nie w kategoriach eksploatacji Indian przez białych (choć na poziomie bardziej ogólnym jest tego faktu świadoma), ale w kategoriach dominacji mężczyzn nad kobietami. Stwierdza więc, że „Kinni’s-Son utrzymuje się głównie z pracy swoich kobiet i chce, aby utrzymanie to było tak dobre, jak to tylko możliwe” (Reichard 1998: 216–217). Z kolei fakt, iż żona Kinni’s-Sona nie dostarczała jej przędzy jakości, której oczekiwała Reichard, tłumaczy brakiem ogólnych standardów rodziny, nie biorąc pod uwagę braku możliwości ekonomicznych (Reichard 1998: 219–225). I chociaż z dzisiejszej perspektywy można krytykować

poglądy Reichard wyrażane w książce, to jednak należy docenić, że zostały w niej uwzględnione, a nie usunięte lub ukryte, jak miało to miejsce w większości tradycyjnie zorientowanych etnografii (więcej na ten temat por. Lamphere 1998: xiii–xix).

Inne autorki publikacji wpisujących się w nurt „etnografii kobiet” odwoływały się do dystynkcji płciowych po to, aby w krytycznym świetle usytuować relacje pomiędzy kulturami czy rasami²⁸. Visweswaran (1997a: 604) podkreśla, że Zora Neale Hurston w książce *Tell my horse* (1990b) czy Ella Cara Deloria w książce *Waterlily* (1988) z jednej strony „używają pewnej formy punktu widzenia płci, aby zbadać wpływ rasy na autorki i tych, o których piszą”, a z drugiej „zakłócają spójność identyfikacji pomiędzy autorką, podmiotami jej zainteresowań oraz czytelniczką, generując w tekstach wielorakie usytuowania”. Obydwie łączyła współpraca z Boasem i związki z uniwersytetem Columbia, a także brak formalnego osadzenia w dyscyplinie antropologii. Hurston nie uzyskała doktoratu z powodu problemów finansowych, a także krytyki jej pracy antropologicznej za niespełnianie ówczesnych standardów naukowych (Mikell 1988: 161–163). Deloria natomiast nigdy nie próbowała zostać profesjonalną antropolożką, a mimo ich wzajemnego szacunku, Boas cenil ją głównie w roli informatorki (Finn 1995: 137–138). Sytuacja tych dwóch kobiet jest niewątpliwie przejawem szerszego zjawiska charakterystycznego dla procesu profesjonalizacji antropologii amerykańskiej w okresie międzywojennym, w ramach którego autorytet dyscypliny był wyraźnie naznaczany kategoriami płci i rasy.

Ponieważ Hurston w swoich pracach nie obiektywizowała kultur afroamerykańskich czy afrokaraibskich w znormatywizowany, antropologiczny sposób, lecz raczej zacierała granice między gatunkami, odwołując się do tradycji opowiadania historii i narracji w pierwszej osobie, zwykle kojarzona jest przede wszystkim z renesansem Harlemu. Niemniej to właśnie wraz z podjęciem studiów antropologicznych zaczęła krytycznie analizować społeczne konstrukcje płci, seksualności oraz rasy²⁹. Jej wcześniejsze poglądy na temat autentyczności czarnej kultury przenikały do dorobku antropologicznego jeszcze w latach dwudziestych XX wieku. Natomiast inspirowany antropologią rozwój perspektywy krytycznej wobec tego typu koncepcji spowodował, że publikacje Hurston nie znalazły uznania nie tylko w kręgach antropologicznych, zainteresowanych

²⁸ Prace te można zaliczyć też do rozwijającej się ówczesnie „etnografii rasy” (Visweswaran 1997a: 604).

²⁹ Na przykład powieść *Their eyes were watching God* (Hurston 1998), w której pojawia się krytyczne spojrzenie nie tylko na relacje pomiędzy płciami, ale także na negocjacje kategorii rasy w ramach społeczności afroamerykańskiej, powstała w okresie prowadzenia przez nią badań na Haiti, przedstawionych w książce *Tell my horse* (Hurston 1990b). Visweswaran (1997b: 34) uważa, że to właśnie zestawienie tych dwóch książek odsłania najwyraźniej międzykulturową refleksję Hurston nad rolami obydwu płci i patriarchatem.

obiektywnymi modelami analiz kulturowych, ale także w kręgach czarnych intelektualistów, którzy chcąc przezwyciężyć kwestie rasowe, poszukiwali inherentnej godności i oryginalności kultury afroamerykańskiej (Mikell 1988: 161–162; por. też Gordon 1990: 158–161; Hernández 1995: 152–155)³⁰.

Książka *Tell my horse* (Hurston 1990b) opowiada o badaniach prowadzonych przez autorkę na Jamajce i Haiti, które dotyczyły przede wszystkim kultu voodoo i jego wpływu na życie ubogich grup społecznych. Krytyczny potencjał książki – w większym stopniu obecny czy raczej otwarcie ujawniany w części dotyczącej Jamajki (por. Mekell 1988: 162) – przybiera często formę ironicznego komentarza. Przedstawiając relacje rasowe na wyspie, w ramach których linia podziału pomiędzy populacją angielską i czarną nie była tak istotna jak w przypadku społeczności mulackiej i czarnej, Hurston (1990b: 8) pisze: „gdy Jamajczyk rodzi się z czarnej kobiety i jakiegoś Anglika czy Szkota, czarna matka literalnie i figuratywnie trzymana jest poza zasięgiem wzroku (...), ale nikomu nie pozwala się zapomnieć białego ojca, bez względu na to, jak wątpliwe są okoliczności urodzenia. (...) Masz wrażenie, że ci jurni Anglicy nie potrzebują kobiet, aby się rozmnażać”. Z kolei przytaczając swoją dyskusję z mężczyzną, który twierdził, iż Amerykanki są bezużyteczne, ponieważ przedkładają intelekt ponad swoją kobiecość, podsumowuje jego patriarchalne wystąpienie, stwierdzając: „kiedy wykazałam się skłonnością do słuchania zamiast szydzenia, odbyliśmy bardzo długą rozmowę” (Hurston 1990b: 17). Poza ironicznymi komentarzami perspektywa krytyczna Hurston ujawnia się również w analizie sytuacji społecznej kobiet, w której pokazuje, w jaki sposób jest ona komplikowana przez kwestie przynależności klasowej i koloru skóry (Hurston 1990b: 57–62). Podkreślając ich wyzysk na Karaibach, jednocześnie „portretuje czarne kobiety jako osoby zdeterminowane, które mimo rasizmu, nieszczęść i przemocy używają duchowości i voodoo, aby pozostać na powierzchni i trzymać się swoich mężczyzn” (Mekell 1988: 163)³¹.

Hurston nie zrywa jednak całkowicie z charakterystyczną dla krytyki kulturowej opozycją „ja”–„inni”, choć przywołuje ją w odwrotnym niż klasyczny cel. Chcąc jasno zaakcentować swoje usytuowanie w tekście, w dość problematyczny sposób konstruuje je w kategoriach zuniwersalizowanego doświadczenia amerykańskiego, które gdzie indziej dekonstruuje (por. m.in. Hurston 1990a, 1998). W kontekście relacji rasowych pisze na przykład, że sytuacja na Jamajce

³⁰ Jedynie Melville Herskovits odniósł się entuzjastycznie do rezultatów jej projektu dotyczącego kultu voodoo na Haiti, choć wskazywał na konieczność dodatkowych studiów (Mekell 1988: 162).

³¹ Inną ważną publikacją, w której Hurston podejmuje kwestie społecznej konstrukcji rasy oraz płci i seksualności, w tym również ich uwarunkowań klasowych w kontekście amerykańskiego Południa jest książka *Mules and men* (1990a). Więcej na ten temat por. Hernández 1995: 155–161.

jest „osobliwym spektaklem dla oczu amerykańskiego Murzyna” (Hurston 1990b: 7), a analizę relacji genderowych rozpoczyna stwierdzeniem, iż „osobliwie być kobietą na Karaibach po tym, gdy było się kobietą w Stanach Zjednoczonych”. Wysoka pozycja kobiet jest jej zdaniem elementem spajającym zróżnicowane pod innymi względami społeczeństwo amerykańskie (Hurston 1990b: 57–58; więcej na ten temat por. Visweswaran 1997b: 33–36)³².

Na tym tle odmiennie jawi się krytyczne pisarstwo Delorii, której celem było przede wszystkim budowanie międzykulturowego porozumienia poprzez kwestionowanie powszechnych stereotypów na temat rdzennych Amerykanów, przekonanie potencjalnie wrogiego audytorium o wartości ich tradycyjnych sposobów życia, a także wskazanie na pewne trudności związane z życiem w rezerwatach (Visweswaran 1997b: 37)³³. Deloria uważała, że jej zasadniczą misją jest „uczynienie ludu Dakota zrozumiałym jako istoty ludzkie” dla białych, którzy przyjeżdżają uczyć i nawracać, zakładając, że „Dakota nie mają *nic*, ani zasad życia, ani organizacji społecznej, ani ideałów” (za: DeMallie 1988: 237–238). Krytyczne spojrzenie na relacje rasowe pojawia się więc w jej pracach jedynie *implicite*. Taki niejawny krytycyzm charakteryzuje wspomnianą już książkę *Waterlily* (Deloria E.C. 1988), „sugestywną historię o życiu Dakota wysnutą z doświadczenia kobiet” (Finn 1995: 132). Powieść opowiada o życiu tytułowej Waterlily, młodej kobiety Dakota dorastającej na równinach w końcu XIX wieku, a także jej matki i babki³⁴. Zdaniem Janet Finn (1995: 136–140, 143) zwrócenie się ku fikcji było w tym przypadku efektem konfrontacji z ograniczeniami ówczesnego naukowego dyskursu antropologicznego, a także wagi przywiązywanej przez Delorię w większym stopniu niż do wiedzy o świecie – do wiedzy na rzecz zmiany jej własnego świata (por. też DeMallie 1988: 238–239).

Jak twierdzi w posłowie do pierwszego wydania książki Raymond DeMallie (1988: 233–234), Deloria nie chciała, aby jej książkę traktować jako wypo-

³² Na temat różnorodności strategii budowania autorytetu etnograficznego w książce *Tell my horse* oraz specyficznego osadzenia antropologicznego czy szerzej, intelektualnego, Hurston por. Gordon 1990: 154–162.

³³ Książką o tak pojedynczym charakterze, w której autorka unika obwiniania represyjnej w stosunku do Indian północnoamerykańskich polityki Stanów Zjednoczonych, była opublikowana w 1944 roku przez Friendship Press pod patronatem *Missionary Education Movement* pozycja *Speaking of Indians* (Deloria 1998; por. Finn 1995: 141). Niemniej Beatrice Medicine (1988: 48) podkreśla, że jest ona także „wołaniem o sprawiedliwość i podstawowe prawa człowieka dla Indian amerykańskich”.

³⁴ Manuskrypt książki powstał w tym samym czasie co *Speaking of Indians*, ale *Waterlily* pierwszy raz opublikowano dopiero w 1988 roku. Chociaż książka jest powieścią, Deloria opierała się na tym samym materiale etnograficznym, z którego korzystała, pisząc nieopublikowaną monografię życia społecznego Dakota (DeMallie 1988: 239). Podobną strategię tekstualną zastosowała Reichard (1939) w powieści *Dezba. Woman of the desert*, tworząc fikcyjną historię fikcyjnej Dezby (matrony Navajo) i jej rodziny na podstawie rzeczywistych zdarzeń i detali, których była świadkiem w trakcie badań terenowych.

wiedź feministyczną, ale pochodzącą z serca opowieść kobiety siouańskiej, która po prostu opisuje przeszłość swojego ludu. Niemniej, ukazując bogactwo życia kobiet Dakota, staje się również przestrzenią analizy relacji pomiędzy płciami, a także krytycznym komentarzem na temat relacji władzy między światem Indian i Angloamerykanów, wpisując się tym samym w kontekst współczesnego rozumienia etnografii feministycznej (por. Visweswaran 1997b: 37–38). Na przykład nacisk Delorii na znaczenie dzieci w życiu Dakota (1988: 20 i n.) czy na specyfikę tamtejszego procesu edukacyjnego jako całkowicie sprzecznego z ówczesnym euroatlantyckim systemem kształcenia (1988: 35–36, 49–57 i n.) można odczytać jako „subtelny komentarz na temat angloamerykańskiej praktyki odbierania indiańskich dzieci ich rodzinom i kulturze oraz umieszczania ich w domach adopcyjnych czy szkołach z internatem”. Podobnie subtelną strategią jest wprowadzenie angloamerykańskiej czytelniczki w samo centrum kobiecego doświadczenia Dakota po to, by za chwilę skonfrontować ją z jej białością i odrębnością: „pospiesznie i cicho gwałt białej obecności spenetrował jądro życia Dakota wraz z przybyciem koców zainfekowanych ospą” (Finn 1995: 141–142; por. Deloria E.C. 1988: 187–188, 196 i n.).

Natomiast niewątpliwie najpełniejszą krytyczną etnografią rasy oraz płci i seksualności tego okresu jest książka *The city of women* autorstwa Ruth Landes (1994). Powstała ona na podstawie badań prowadzonych w latach 1938–1939 w brazylijskiej Bahii, które dotyczyły związanej z opętaniem przez duchy afrobrazylijskiej religii *candomblé*, ale wojna opóźniła jej publikację. Już jeden z pierwszych artykułów napisanych na podstawie zgromadzonego w Bahii materiału, w którym, podobnie jak wcześniej Ruth Benedict (1977), Landes (1940) podkreśla społeczną konstrukcję płci, (homo)seksualności oraz psychicznej normatywności, zwrócił uwagę międzynarodowego audytorium (Park, Park 1988: 210). Reakcje były jednak mało przychylne, a czasami wręcz wrogie (Cole 1995: 176). Rozwijając wspomniane wątki w książce, Landes odeszła od obowiązujących w amerykańskich naukach społecznych trendów, które problematykę dotyczącą Afroamerykanów lokowały albo w kontekście ich asymilacji z białym społeczeństwem, albo w kontekście afrykańskich wątków definiujących ich odrębność, i pokazała *candomblé* jako zjawisko samo w sobie. Zdaniem Sally Cole (1995: 176) Landes „wierzyła, że studiuje nową religię będącą integralną częścią współczesnego życia biedoty miejskiej; życia, które postrzegała jako ustrukturyzowane przez i usytuowane w szerszych zawiłościach politycznych i ekonomicznych Brazylii. Ponadto nie portretowała *candomblé* jako zjawiska homogenicznego; opisywała raczej różnorodność wiedzy rytualnej i praktyk, które generowały rywalizację i konflikty wśród różnych *candomblé*”. Projekt taki zamiast ułatwić jej karierę, zdecydowanie ją utrudnił.

Cole (1995: 168) uważa, że *The city of women* można uznać za jedną z wczesnych prób realizacji postulowanego kilka dekad później przez Lilę Abu-Lughod

(1991) pisanie przeciwko kulturze, czy może raczej pisanie przeciwko pisaniu kultury. Przyjęta przez nią perspektywa nie mogła sprzyjać karierze akademickiej Landes w świetle faktu, iż w powojennej, post-Boasowskiej antropologii amerykańskiej kluczowym terminem stała się właśnie „kultura” traktowana jako byt statyczny, wewnętrznie spójny i ahistoryczny. Antropologia jako „nauka o kulturze” aspirowała do pozycji obiektywnej nauki społecznej o konkretnym zastosowaniu praktycznym. To właśnie wokół pojęcia „kultury” tworzono antropologiczny kanon oraz budowano wiarygodność instytucjonalną i naukową dyscypliny (Cole 1995: 175; por. też Wolf 1972: 257–260)³⁵. Napisana w duchu Boasowskiego humanizmu książka odrzucała „etnograficzny naturalizm” (Spencer 1989) na rzecz opisu osobistych doświadczeń Landes jako kobiety i Żydówki wśród patriarchalnych, sprzyjających nazizmowi elit brazylijskich, w centrum rozważań stawiała świadome swego ciała i seksualności rytualne przywództwie oraz męski homoseksualizm, przedstawiane dyskursy i praktyki *candomblé*, jak również samo spotkanie etnograficzne sytuowała w miejscowym kontekście historycznym, społecznym, politycznym i ekonomicznym, a brazylijskie relacje pomiędzy płciami i rasami porównywała z tymi, z którymi miała do czynienia w Stanach Zjednoczonych. W taki projekt absolutnie się zatem nie wpisywała. Zdaniem Cole (1995: 173) to właśnie osadzony w etnografii, krytyczny wgląd teoretyczny w problematykę rasy oraz płci i seksualności był powodem marginalizacji książki Landes w ramach wyłaniającego się kanonu antropologicznego (więcej na ten temat por. też Cole 1994).

Podobnie jak prace innych autorek „etnografii kobiet” tego okresu, które przekraczały ówczesne granice pomiędzy nauką a literackością, *The city of women* została potraktowana przez recenzentów jako pamiętnik czy dziennik z podróży, który nie ma wartości naukowej. Na przykład Melville Herskovits (1948), mimo że dostrzegał zalety książki Landes odróżniające ją w jego odczuciu od przeciętnej literatury podróżniczej, podkreślał brak kompetencji merytorycznych autorki, ujawniający się jego zdaniem między innymi w nacisku na znaczenie kobiet i męskiego homoseksualizmu w *candomblé*, w braku promowanej przez niego samej perspektywy badawczej śledzącej przeżytki afrykańskie w kulturze afroamerykańskiej, czy w stosowanych metodach badawczych. W tym ostatnim kontekście, choć między wierszami, Herskovits krytykował też niemoralne prowadzenie się Landes w trakcie samych badań terenowych (więcej na ten temat por. Cole 1994: xx–xxiv, 1995: 176–179). Chociaż niewątpliwie zarzut niedotrzymania naukowych standardów ze strony wpływowego antropo-

³⁵ Początki tych procesów można oczywiście obserwować znacznie wcześniej. Należy też pamiętać, że nie wszystkie nurty ówczesnej antropologii amerykańskiej opierały się na takich założeniach. Niemniej przesłanki te dominowały również w potocznych wyobrażeniach dotyczących antropologii (por. m.in. Friedan 2001: 126–149). Więcej na ten temat por. Silverman 2007: 295–342.

loga nie pomógł jej w rozwoju kariery, fakt, iż Landes swoją pierwszą stałą posadę akademicką otrzymała trzydzieści lat po uzyskaniu tytułu doktora, jest często wiązany nie z kwestiami merytorycznymi, ale właśnie obyczajowymi. Pokazuje to, że wbrew pozornemu równouprawnieniu niezależne antropolożki decydujące się na samodzielne badania terenowe niejednokrotnie musiały stawić czoło nieco innym problemom niż ich koledzy (por. Park, Park 1988: 210–211)³⁶.

*

Chociaż antropolożki podejmujące w okresie międzywojennym problematykę płci i seksualności często zrywały z konwencją zobiektywizowanego opisu esencjalnie pojmowanej „kultury” i nadawały swej pracy istotny wymiar krytyczny, większość nie była w stanie uniknąć problemów, które rodziła leżąca u podstaw całego projektu antropologicznego, jedynie pozornie apolityczna, doktryna relatywizmu kulturowego³⁷. Fabian (2002) pokazuje, że tradycja Boasowska (podobnie jak brytyjska tradycja funkcjonalno-strukturalna, ale też francuski strukturalizm), mimo swojego potencjału emancypacyjnego, zasadniczo nie zrywała z charakterystycznymi dla ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu praktykami (re)prezentowania „innego” jako oddalonego w sensie przestrzennym, a przede wszystkim czasowym. W związku z tym pozostawała nośnikiem zachodniej dominacji oraz reprodukcji i legitymizacji nierówności w skali globalnej (por. też Bunzl 2002: x–xiii). Antropologia jako krytyka kulturowa służyła więc nie tylko denaturalizacji dyskursów i praktyk Zachodu, ale również (re)kreowaniu kategorii *the West and the Rest* jako całkowicie odmiennych. Przy pozorach partnerstwa ich relacje w rzeczywistości pozostawały relacjami władzy. W tym kontekście, mimo niewątpliwie antyrasistowskiego wymiaru antropologii Boasowskiej, nie dziwią wypowiedzi takie jak W.E.B. Du Bois (1939: ix), który opisywał czarnego człowieka jako „piłkę, którą gra antropologia” (por. Willis 1972: 126)³⁸.

Powojenne procesy przekształcania antropologii amerykańskiej w „naukę o kulturze” znacząco tę tendencję wzmocniły, co wiązało się przede wszystkim

³⁶ Aczkolwiek w tym przypadku skutki nie były tak katastrofalne, doświadczenia o podobnym charakterze spotkały nieco wcześniej Reichard (por. Lamphere 1998: ix–xiii).

³⁷ Kwestie podejmowane w tym i kolejnym podrozdziale omawiam, choć w znacznie węższym wymiarze, w tekście *Antropologiczny „inny”. Orientalizacja czy potencjał krytyczny?* (Baer 2010b).

³⁸ Jednak Matti Bunzl (2004: 436–439) uważa, że w przeciwieństwie do tego, co przypisuje się tradycji brytyjskiej, tradycja Boasowska nie fetyszyzowała „innego” i jego kulturowej odmienności, ale konstruowała tę odmienną jedynie jako produkt specyficznego rozwoju historycznego. Proponowała więc „radikalnie inne rozumienie epistemologii badań terenowych”. Spoglądając na nią przez pryzmat Foucaultowskiej genealogii, przede wszystkim w wersji zaproponowanej w *Historii seksualności* (Foucault 2000a), Bunzl kreśli projekt „neo-Boasowskiej antropologii” rozumianej jako „historia teraźniejszości”.

z przeformułowaniem idei relatywizmu kulturowego. Boas uważał, że „należy dążyć w pierwszym rzędzie do zrozumienia kultur w świetle ich własnych kategorii, niezależnie od etnocentrycznych standardów obserwatora”, natomiast późniejsze, szersze rozumienie tego terminu odnosiło się do kultur pojmowanych „jako niewspółmierne, swoiste i zrozumiałe *tylko* w świetle własnych kategorii” (Silverman 2007: 300; podkreślenia moje). Właśnie to ujęcie skutkowało wizją odrębnych, odległych przestrzennie i czasowo „ogrodów kultury” (*culture gardens*), jak za Ernestem Blochem nazywa tę koncepcję Fabian (2002: 52). Mimo zróżnicowanych podejść teoretycznych i problematyki badawczej, poza nurtami materialistycznymi (por. Silverman 2007: 306–313), proces rozwoju i instytucjonalizacji amerykańskiej antropologii kulturowej po drugiej wojnie światowej określała właśnie ta nowa doktryna³⁹.

Im bliżej intelektualnych centrów profesjonalizacji dyscypliny lokowały się pozostające pod wpływem inspiracji feministycznych antropolożki, w tym większym stopniu uczestniczyły w procesie kreowania „inności” innego. Deborah Gordon (1990: 151–152) stwierdza, że Mead już w *Dojrzewaniu na Samoa* „wykorzystuje heurystyczny kontrast pomiędzy ‘pierwotnym’ i ‘współczesnym’, aby użyć Samoa jako lustra amerykańskiego samokrytycyzmu”. Mówiąc w imieniu ludzi, z którymi wchodziła w interakcje, „zakłada, że stanowią spójną całość, pozwalającą ukazać zachodnie problemy”. W ten sposób, realizując projekt antropologicznej krytyki kulturowej opierającej się na założeniach relatywizmu kulturowego, odmawia swoim interlokutorom i interlokutorkom rzeczywistej „równiecności” (*coevalness*), której częścią jest doświadczenie intersubiektywnego spotkania komunikacyjnego (Fabian 2002: 31 i n.). Jak zwraca uwagę Fabian (2002: xli), konsekwencją takiego podejścia są teksty, w których „empiryczna obecność innego zmienia się w jego teoretyczną nieobecność”. W przypadku *Dojrzewania na Samoa* dwa głosy obecne w książce nie są głosami antropolożki i jej rozmówców, lecz głosami samej Mead występującej w dwóch rolach: krytyczki kulturowej i wszechwiedzącej obserwatorce.

Charakterystyczne dla głównych nurtów antropologii strategie budowania autorytetu dyscypliny jako naukowej, obiektywnej obserwacji „innego”, w które uwikłana była między innymi Mead, obejmowały też zwykle normatywne w ówczesnym okresie przekonania na temat sytuacji kolonialnej, konstruowane w kategoriach „brzemienia białego człowieka” (por. m.in. Malinowski 2000a, 2000b).

³⁹ Podobnie miała się sytuacja w brytyjskiej antropologii społecznej, która na tle swojej amerykańskiej odpowiedniczki wydaje się jednak znacznie mniej spluralizowana. Powojennemu rozwojowi i instytucjonalizacji dyscypliny w Wielkiej Brytanii również towarzyszyły przesunięcia teoretyczne, których dominującym wymiarem była jednak przede wszystkim kontynuacja myśli Radcliffe-Browna czy Malinowskiego. Jak pisze Fredrik Barth (2007: 50), „moloch funkcjonalizmu strukturalnego długo stanowił jądro głównego nurtu brytyjskiej antropologii”. Więcej na ten temat por. Barth 2007: 34–56.

W kontekście samońskich protestów przeciwko administracji amerykańskiej w latach dwudziestych XX wieku Mead opowiadała się za utrzymaniem rządu kolonialnego (Głazewska 2005: 66). Natomiast jej zaangażowanie w rozwój świadomości politycznej mieszkańców wyspy Manus, które miało uczynić z nich „nowoczesnych kobiety i mężczyzn” (Głazewska 2005: 49), nasuwa porównania z cywilizacyjną misją Fletcher wobec Indian północnoamerykańskich. Z drugiej strony Hurston, która w przeciwieństwie do Mead funkcjonowała na obrzeżach antropologii, również nie unikała etnocentryzmu w swoich generalizujących wypowiedziach na temat Haitańczyków czy w przekonaniu, że amerykańska okupacja Haiti pomogła w rozwoju kraju. Jednak, jak zwraca uwagę Gordon (1990: 156), w jej przypadku (podobnie jak w przypadku Reichard) etnocentryzm nie został przysłonięty personą obiektywnego, neutralnego obserwatora, ale był traktowany jako część spotkania etnograficznego, którego obserwatorka stanowiła taką samą część jak „tubylcy”.

Relatywistyczne i holistyczne przesłanki – charakterystyczne dla całej amerykańskiej szkoły kultury i osobowości, która (podobnie jak brytyjskie nurty funkcjonalno-strukturalne) poszukiwała regularności zachowań uczestników i uczestniczek kultury – najwyraźniej ujawniły się w późniejszych dyskusjach o „wartościach”, a także w studiach „charakteru narodowego” oraz w „badaniach kultur z dystansu” (Fabian 2002: 46–50). Projekty te były niewątpliwie przejawem zmiany klimatu intelektualnego w Stanach Zjednoczonych w czasie i po drugiej wojnie światowej, kiedy to – używając sformułowania Erica Wolfa (1972) – liberalny reformizm charakterystyczny dla pierwszych czterech dekad XX wieku został wyparty przez kompleks militarno-industrialny. Sydel Silverman (2007: 305–306) pisze, że choć już od lat trzydziestych XX wieku istotną przestrzenią rozwoju dyscypliny były projekty sponsorowane przez agendy rządowe, dopiero w warunkach drugiej wojny światowej, a przede wszystkim zimnej wojny, rządowe strategie „modernizacji” tzw. Trzeciego Świata (mające na celu stworzenie warunków do ekspansji kapitalizmu) zapewniły przedstawicielom i przedstawicielkom nauk społecznych (w tym antropologii) szeroki dostęp do funduszy na prowadzenie badań i tworzenie instytucji (więcej na ten temat por. też Low, Merry 2010a: S204–S206; Willigen 2002: 25–37).

Obok Mead w badania tego typu angażowała się między innymi Benedict, o której Babcock (1995: 108) pisze, iż podobnie jak Parsons, studia nad społeczeństwem podjęła po to, aby z nim skuteczniej walczyć. Benedict była jedną z największych propagatorek relatywizmu kulturowego, która w antropologii odnalazła „najzdrowszy ze sceptycyzmów”, sprzeciwiający się możliwości postrzegania świata w liczbie pojedynczej. Uważała, iż dyscyplina oferuje środki odrzucania konwencji ograniczających wolny rozwój osobowości człowieka i mówienia o „naturze ludzkiej” wyłącznie w liczbie mnogiej (więcej na temat por. Modell 1988; Babcock 1995). W warunkach wojennych nie uchroniło jej to

jednak, jak wielu jej współczesnych, przed rasizmem, szowinizmem, eurocentryzmem, a także naiwnym scjentyzmem (Fabian 2000: 259). Analizując studia „charakteru narodowego” i „badanie kultury z dystansu”, Fabian (2002: 47, 49) podkreśla „paradoksalną naturę przedsięwzięcia, w ramach którego celem relatywistycznych studiów wartości miała być wiedza wspomagająca pokonanie wroga” i jednocześnie „wprowadzenie skutecznej kontroli oraz zapewnienie transformacji tych wartości w kierunku modelu społeczeństwa antropologa”. Uświadamia to, „jak łatwo podejść antropologicznych opartych na założeniach relatywizmu kulturowego można było użyć w całkowicie nierelatywistycznych celach, takich jak obrona narodowa, propaganda polityczna, jawna manipulacja i kontrola innych społeczeństw” (por. m.in. Benedict 2003; Mead, Métreux 1953)⁴⁰.

Z drugiej strony, traktowana dogmatycznie doktryna relatywizmu kulturowego ograniczała znacznie możliwości przywoływania perspektyw antropologicznych w kontekście problemów ówczesnego świata. Przykładem może być odmowa w 1947 roku przez *Executive Board of the American Anthropological Association* wniesienia wkładu do opracowywanej przez ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ze względu na przekonanie, że coś takiego jak powszechne prawa człowieka nie istnieje. W wydanym oświadczeniu stwierdzono, że różne ludy mają różne koncepcje praw i odwołują się do różnych autorytetów, a próba odgórnego narzucania powszechnej prawnej ramy teoretycznej jest osadzona w zachodnim etnocentryzmie (The Executive Board 1947; por. Messer 1993: 224). Takiego podejścia nie można było jednak utrzymać w świetle nasilających się problemów, które antropolodzy i antropolożki napotykali w państwach postkolonialnych⁴¹. Claude Lévi-Strauss (1966: 125) zwraca uwagę, że doktryna relatywizmu kulturowego nie mogła być akceptowana przez tych, w imieniu których ją głoszono, ponieważ nadawała różnicom status absolutny, a więc bardziej trwałą jakość. Dotychczasowe podmioty badań antropologicznych opowiadały się przeciwko antropologii, a po stronie teorii modernizacyjnych, ponieważ wołały być czasowo zacofane niż permanentnie inne.

⁴⁰ Gdzie indziej Johannes Fabian (2000: 258–259) krytykuje perspektywę przyjętą przez Cliforda Geertza (2000) w *Dziele i życiu*, podkreślając, że nie można przekształcać propagandowych występków Benedict (2003) w antropologiczne cnoty.

⁴¹ Adam Kuper (1983: 130) pisze, że w poczekalni gabinetu prezydenta Kwame Nkrumah'a wisiał wielki obraz, na którym zrywa on ostatnie łańcuchy kolonializmu, a przed nim uciekają trzy małe postaci białych ludzi: kapitalista dźwigający kasetkę z pieniędzmi, misjonarz z Biblią oraz najmniejsza postać, która trzyma książkę zatytułowaną *African political systems*, czyli antropolog. Niemniej Wendy James (1973) zwraca uwagę, że stosunek afrykańskich intelektualistów do antropologów i antropolożek różnił się przed drugą wojną światową i po niej. Jako konserwatywnego sprzymierzeńca władzy kolonialnej zaczęto postrzegać dyscyplinę dopiero w tym drugim okresie. Wcześniej dostrzegano w niej przesłanki, na podstawie których można zakwestionować władzę kolonialną z pozycji nacjonalistycznych, jak zdaje się to czynić Jomo Kenyatta (1965).

Stanowisko komitetu wykonawczego stało się przedmiotem krytyki płynącej z różnych środowisk. Przedstawiciele i przedstawicielki kręgów, które powojenną tożsamość dyscypliny kształtowały na podstawie idei czystego scjentyzmu, uważali, że w ogóle nie powinien on zabierać głosu w sprawie deklaracji, ponieważ wypowiadając się w kwestiach politycznych, wpisuje się w dyskusje dotyczące sądów wartościujących, a tym samym wystawia na szwank swój status naukowy (por. Barnett 1948; Steward 1948). Postawa komitetu była też niewspółmierna z logiką środowisk próbujących uczynić z antropologii naukę społeczną, która, tak jak socjologia, politologia czy nauki ekonomiczne, byłaby ważną perspektywą analityczną w sferze relacji międzynarodowych ery zimnej wojny (por. Fabian 2002: 144–146). Zwolennicy i zwolenniczki tego typu zaangażowania we współczesny świat podkreślali, iż nie chodzi tu o wspieranie konkretnego stanowiska politycznego, ale o zachęcanie antropologów i antropolożek, aby w duchu humanistycznym zajmowali się problemami pojawiającymi się w kontekście zagrożeń wojną nuklearną (Bunzel, Parsons 1964: 430 i n.).

Utopijność tego ostatniego stanowiska ujawniły Projekt Camelot czy „kontrowersja tajlandzka”, związane z (potencjalnym) udziałem antropologów i antropolożek w latach sześćdziesiątych XX wieku w działaniach skierowanych przeciwko lewicowym partyzantom (więcej na ten temat por. m.in. Horowitz 2007; McFate 2005: 35–37). W konsekwencji zaczęto dostrzegać, iż „autorytet akademicki” nie zwalnia od odpowiedzialności etycznej czy politycznej” (Mills 2003: 42). Mimo że wśród antropologów i antropolożek nie było zgody „w kwestii wojny i celowości wspierania wysiłków rządu w strategicznych krajach rozwijających się”, *American Anthropological Association* (AAA) zerwało z doktryną szeroko rozumianego relatywizmu kulturowego, zalecając stosowanie się do określonych zasad etycznych (Silverman 2007: 323). Kwestia „złego” i „dobrego” zaangażowania stała się przedmiotem debaty w ramach dyscypliny⁴². Natomiast rodzący się bunt przeciwko antropologicznemu *status quo* (przy całej różnorodności jego przejawów) skupił się przede wszystkim na osadzonej w przesłankach liberalnego humanizmu wizji antropologii jako apolitycznej nauki, której obiektywność zapewnia neutralny dystans oraz założenia o zasadniczej równości wszelkich kulturowych czy społecznych manifestacji, czyli relatywizmu (por. Bunzl 2002: xix–xx).

*

⁴² Współczesną odsłoną analogicznych debat są kontrowersje wokół potencjalnego czy rzeczywistego zaangażowania antropologów i antropolożek w program *Human Terrain System* w kontekście działań wojennych prowadzonych w Iraku i Afganistanie (Low, Merry 2010a: S206; więcej na ten temat por. González 2009; Low, Merry 2010b).

Aktywizacja ruchów na rzecz praw obywatelskich, protesty przeciwko wojnie w Wietnamie, nurty intelektualne związane z Nową Lewicą, kontestacja młodzieżowa, a także krytyka płynąca z krajów postkolonialnych w połączeniu z wewnętrznymi kłopotami teoretycznymi i instytucjonalnymi dyscypliny przyniosły poczucie kryzysu, a co najmniej złego samopoczucia (*malaise*) wśród wielu antropolożek i antropologów. Diamond (1972: 401) twierdził, że antropologia jest studiami ludzi w kryzysie przez ludzi w kryzysie, gdzie wszyscy (choć w różnym stopniu) są obiektami współczesnej, imperialnej cywilizacji (por. też m.in. Berreman 1972: 83–84; Scholte 1972: 430–431). W konsekwencji przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku zaowocował wyraźnym „zwrotem politycznym” i rozwojem antropologii krytycznej⁴³.

To ostatnie pojęcie do dyskursu antropologicznego wprowadził Diamond (1963) w pierwszej wersji eseju *The search for the primitive*, wskazując na jej społecznie zaangażowany charakter. W rozszerzonej i poprawionej wersji artykułu (Diamond 1974) termin ten już się nie pojawia, co można wiązać z faktem, iż w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku autor zastąpił go pojęciem antropologii dialektycznej, ujmowanej jako „interdyscyplinarna, porównawcza i historyczna krytyka cywilizacji oraz poszukiwanie praktyki emancypacyjnej” (Gailey 1992: 1). Niemniej – mimo że bez przywoływania samego terminu – duch antropologii krytycznej czy dialektycznej jest niewątpliwie obecny również w tym tekście. Przybiera postać antidotum na hiperanalityczne podejścia, odzwierciedlające drobiazgowy podział pracy charakterystyczny dla indywidualistycznego społeczeństwa industrialnego, które pojmuje naukę (w tym antropologię) w sposób mechaniczny: jako maszynę czy bezmyślną technikę. To właśnie tu Diamond (1974: 118–120) pisze, że relatywizm kulturowy, determinizm kulturowy i społeczny scjentyzm, stanowiące – każde na swój sposób – racjonalizację cywilizacji, zacierają poczucie uniwersalnych ludzkich potrzeb, konfliktów i spełnienia. Zadaniem antropologii jest natomiast współuczestniczenie w ponownym formułowaniu „adekwatnych, zachowujących życie pytań”, gdzie historycznie osadzone „pierwotne” staje się modelem podstawowego po-

⁴³ Pojęcie „zwrotu politycznego” nie funkcjonuje w powszechnym użyciu. Ówczesznie zarówno animatorzy, jak i krytycy zmiany problematyki i języka debaty określali ją jako radykalizację antropologii (por. m.in. Hymes 1972a; Jarvie 1975; Kaplan 1974, 1975; Scholte 1971, 1972), a zwrot początkowo definiowano przede wszystkim w kategoriach etycznych. Z czasem nastąpiło jednak wyraźne przesunięcie w kierunku kategorii politycznych (por. m.in. Huizer, Mannheim 1979; Scholte 1978) i w związku z tym wprowadzam ten termin, aby podkreślić odmiennność nurtów lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych od „zwrotu etycznego” lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Natomiast pojęcie antropologii krytycznej traktuję tu jako termin-parasol, który obejmuje nurty będące efektem „zwrotu politycznego”. Obok tego pojęcia pojawiały się w tym kontekście takie terminy, jak antropologia dialektyczna (por. m.in. Fabian 1971a; Diamond 1975), antropologia radykalna (por. m.in. Wolff 1972; O’Laughlin 1975; Scholte 1978) czy antropologia wyzwolenia (por. m.in. Frank 1969; Huizer 1979; Onoge 1979).

tencjału ludzkiego, który ma służyć emancypacji „społeczeństwa zagrożonego automatyzmem”⁴⁴.

Peter Pels i Lorraine Nencel (1991: 5–9) podkreślają jednak, że antropologia krytyczna jest trudna do zdefiniowania, ponieważ pojęcie to nie odnosi się do jakiegoś określonego bytu społecznego, który posiadałby wyraźne granice subdyscyplinarne dotyczące odrębnej tematyki badawczej czy metody. Jako moment ukonstytuowania się tego nurtu w kontekście amerykańskim często przywołuje się publikację *Reinventing anthropology* pod redakcją Della Hymesa, której pierwsze wydanie ukazało się w 1969 roku. Za jej odpowiednik w Wielkiej Brytanii uważa się z kolei książkę *Anthropology and colonial encounter* pod redakcją Talala Asada (1973). Jednak w przeciwieństwie do projektu amerykańskiego, który wskazywał możliwe kierunki rozwoju odnowionej antropologii kulturowej, publikacja brytyjska próbowała przede wszystkim rozliczyć się z kolonialnym uwikłaniem antropologii społecznej. Jak pisze Barth (2007: 52–53), mimo relatywnie radykalnych przekonań politycznych wielu antropologów brytyjskich, hegemonia paradygmatu strukturalno-funkcjonalnego przed 1968 rokiem hamowała inicjatywy wprowadzania polityczności do debat akademickich w takim wymiarze, jak miało to miejsce w Stanach Zjednoczonych⁴⁵. Jedność ówczesnej antropologii krytycznej miała przede wszystkim charakter historyczny i obejmowała kilka wspólnych wątków, które – mówiąc ogólnie – dotyczyły krytyki antropologii jako zamaskowanej formy zachodniej ideologii, dyscypliny silnie powiązanej z kolonializmem i imperializmem Zachodu⁴⁶ oraz krytyki relacji władzy towarzyszących spotkaniu etnograficznemu. Ale w przeciwieństwie do tych, którzy nawoływali do zlikwidowania dyscypliny, antropolodzy i antropolożki krytyczni uważali, że należy ją jedynie przeformułować.

Mimo różnorodności projektów przeformułowania antropologii w ramach „zwrotu politycznego” efektem zerwania z reifikującą różnicę doktryną relatywizmu kulturowego była koncentracja na tym, co w doświadczeniu ludzkim

⁴⁴ Interesujący w tym świetle jest fakt, że Stanley Diamond, podobnie jak inni animatorzy i animatorki „zwrotu politycznego” (na przykład Eric Wolf czy Eleanor Burke Leacock), wyszedł spod skrzydeł hołdującego właśnie czystemu scjentyzmowi (w wersji materialistycznej) Juliana Stewarda, kiedy ten w latach 1946–1952 szefował antropologii na uniwersytecie Columbia (por. Silverman 2007: 309–310).

⁴⁵ Inne publikacje tego typu obejmują na przykład: Banaji 1970; Berreman 1968; Gjessing 1968; Goddard 1969; Gough 1967, 1968a, 1968b; *The Social Responsibility Symposium* 1968–1971. W pewnym sensie w nurt ten wpisują się też teksty Jacques’a Maqueta (1964), a nawet Claude’a Lévi-Straussa (1966), choć ten ostatni nie aprobował projektów pojawiających się w ramach antropologii krytycznej, a jego antropologia strukturalna traktowana była często jako rodzaj negatywu dla koncepcji krytycznych (por. m.in. Diamond 1972; Scholte 1978: 5).

⁴⁶ Ocenę rzeczywistego uwikłania poszczególnych antropologów i antropolożek w okres kolonialny i postkolonialny były jednak odmienne (por. Asad 1973; Huizer, Mannheim 1979).

powszechne. Alternatywą dla dotychczasowej wersji dyscypliny miały być uniwersalistycznie zorientowane studia, osadzone w oświeceniowej wizji antropologii jako nauki zadedykowanej zwiększeniu ludzkiej wolności (por. m.in. Berreman 1972; Diamond 1964, 1972; Hymes 1972a; Scholte 1972). Tu na plan pierwszy wysuwano wagę społecznej i osobistej odpowiedzialności antropologów i antropolożek, a także relewancji samej antropologii. Wychodząc z założenia, że neutralność jest w istocie poparciem *status quo*, wielu komentatorów i komentatorek ówczesnej kondycji dyscypliny podkreślało, że antropolodzy i antropolożki powinni nie tylko analizować świat, ale również działać na rzecz jego zmiany. Wskazywano na konieczność dezawuowania istniejących struktur dominacji na drodze krytycznych studiów zarówno samej tradycji antropologicznej (por. m.in. Berreman 1966: 350; Scholte 1972: 437), jak i instytucji, elitarnego personelu czy historycznych okoliczności, które kontrolują i represjonują ludzi i społeczeństwa (por. m.in. Berreman 1972: 91–92; Huizer 1979: 29–38; Hymes 1972a: 50–52).

W kontekście problematyki relewancji z jednej strony zwracano uwagę, że obraz człowieka, który kreuje antropologia, musi być adekwatny do doświadczeń naszych czasów (Wolf 1964: 94 za: Berreman 1972: 91). Doświadczenia te opisywano językiem szkoły frankfurckiej (por. m.in. Wolff 1972: 113–115) lub krytyki (post)kolonialnej (por. m.in. Willis 1972). Z drugiej strony podkreślano, że wiedza antropologiczna musi służyć przede wszystkim tym, od których pochodzi, co często rozumiano jako literalną pomoc w walce z opresją dotychczasowym antropologicznym „innym” (por. m.in. Huizer 1979: 15–18). Doświadczenia „innych” (zamieszkujących przede wszystkim tzw. Trzeci Świat) miały z kolei pomóc w przeprowadzeniu rewolucji w domu (m.in. Caulfield 1979: 315–316). Na przykład Mina Davis Caulfield (1972: 209) pisze, że pomagając jako przewoźniczka osób i zapasów w inwazji *Red Power* na nieczynne więzienie federalne Alcatraz, w większej mierze przyczyniła się do wyzwolenia tych ludzi, niż wszystkim, co mogłaby napisać w ciągu całego życia. Jednak potrzeba stworzenia rewolucyjnej teorii, która podejmuje kwestie świadomości, kultury i działania społecznego, jest warunkiem jej własnego wyzwolenia. Przyszła transformacja społeczeństwa i kultury amerykańskiej wiąże się ściśle z walkami wyzwolicielskimi prowadzonymi gdzie indziej. Antropologia, przy wszystkich swoich ograniczeniach, może jej zdaniem wnieść wkład w zrozumienie i wyzwolenie nas wszystkich. W związku z tym opisy ideału spotkania etnograficznego kładły nacisk na konieczność zerwania z relacją podmiot–przedmiot, a także na partnerską komunikację, wzajemność zaufania i wymianę wiedzy (por. m.in. Jay 1972; Hymes 1972a: 35; Scholte 1972: 438–442). Jak pisze Hymes, nowy horyzont antropologii ma związek z tezą Wolfa, że „uprzywilejowanym punktem antropologii jest światowa kultura, która walczy o to, aby się narodzić” (Wolf 1964: 64 za: Hymes 1972a: 30).

Podzielanie pewnej liczby wspólnych przesłanek nie znosiło jednak pluralizmu toczącej się debaty. Idąc tropem wskazanym przez Kurta Wolffa (1972), można uznać, że ówczesne projekty zaangażowania antropologicznego lokowały się na kontinuum pomiędzy radykalizmem politycznym a radykalizmem humanistycznym. Do projektów pierwszego typu, debatujących nad problemami zachodniego imperializmu i dążących do globalnej rewolucji socjalistycznej, Wolff zalicza przede wszystkim teksty autorstwa Kathleen Gough. Proponując przesunięcie zainteresowań antropologicznych z małych preindustrialnych społeczności na społeczeństwa współczesne, nakreśliła ona cztery nowe pola analiz: (1) studia porównawcze „rolniczej produkcji kapitalistycznej w krajach nierozwiniętych” i „produkcji socjalistycznej”, aby ocenić, która jest lepsza; (2) studia porównawcze struktur i skuteczności socjalistycznej i kapitalistycznej pomocy zagranicznej; (3) studia porównawcze typów współczesnej dominacji ekonomicznej i politycznej pomiędzy społeczeństwami, aby zdefiniować i rozwinąć takie pojęcia, jak imperializm czy neokolonializm; (4) studia porównawcze rewolucyjnych i protorewolucyjnych ruchów w kontekście tego, czego mogą nas nauczyć o zmianie społecznej. Badania dotyczące tych zagadnień powinny być jej zdaniem prowadzone w taki sam sposób, jak te dotyczące na przykład kultu *cargo*, czyli bez uzależniania przyjętej perspektywy analitycznej od źródeł finansowania czy założenia, że kontrrewolucja jest lepsza niż rewolucja. Ich celem ma być ekonomiczny i społeczny dobrobyt informatorów oraz całej wspólnoty międzynarodowej (Gough 1968a: 406–407; por. Wolff 1972: 106–107). Niemniej dobrobyt ten jest zdefiniowany w jasno określonych kategoriach. Gdzie indziej Gough (1968b: 429) pisze bowiem, że jako rewolucyjnej socjalistce jej obowiązkiem jest pomaganie rewolucji najlepiej jak potrafi.

Z kolei w obrębie projektów określanych jako radykalnie humanistyczne, postulujących przesunięcie zainteresowań antropologicznych ze sfery teorii kultury na istotę człowieczeństwa, Wolff sytuuje między innymi prace Paula Radina, Edwarda Sapira czy krytykowanej skądinąd Benedict. Jednak za najbardziej radykalną humanistycznie antropolożkę uważa Dorothy Lee. Twierdziła ona, że u podstaw zachowań ludzkich nie leżą potrzeby, lecz wartości. Studiując człowieka, docieramy do korzeni człowieczeństwa w formie zapośredniczonej przez daną kulturę, ponieważ nie istnieje rozwój człowieka, który nie byłby kulturowo zapośredniczony. To właśnie uchwycenie tego unikalnego wzrostu oznacza dotarcie do korzeni, ponieważ jest on uniwersalnie ludzki (Lee 1959; por. Wolff 1972: 102–105). Niemniej na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku większość autorów i autorek nawiązujących do leżącej u podstaw radykalizmu humanistycznego postawy Boasa z początku wieku (por. m.in. Diamond 1972; Scholte 1972) w przeciwieństwie do niego podzielała przekonanie Wolfa (1972), iż czysta wiedza nie jest wystarczającym środkiem reformy społecznej. Aby mogła stać się takim środkiem, wiedzy musi towarzyszyć konkretny

projekt etyczny czy polityczny, a więc odniesienie do wartości. Sam Wolff (1972: 107–110) postulował połączenie obydwu perspektyw, sugerując, że radykalizm humanistyczny pomija zagadnienia polityczne, a polityczny – relacje z ludźmi.

*

Sherry Ortner (1984: 128–139) stwierdza, że w odpowiedzi na dominujące w końcu lat pięćdziesiątych XX wieku trzy „nieco wyjałowione” paradygmaty – strukturalnego funkcjonalizmu, antropologii psychokulturowej oraz antropologii ewolucyjnej – w latach sześćdziesiątych pojawiły się nurty, które dokonały istotnych przesunień teoretycznych, a mianowicie antropologia symboliczna, ekologia kulturowa i strukturalizm. Jednak żadna z tych propozycji nie umożliwiała takiego przeformułowania perspektyw analitycznych dyscypliny, które pozwoliłoby w pełni uwzględnić polityczny czy etyczny wymiar krytycznej refleksji antropologicznej. Chociaż antropologia symboliczna w wersji Victora Turnera wyrastała z Marksowskich przesłanek o konfliktach i sprzecznościach jako immamentnych cechach społeczeństwa. Nurty materialistyczne (w tym ekologia kulturowa) w sposób oczywisty wpisywały się w tradycje Marksowskie, choć ze względu na sytuację polityczną w latach pięćdziesiątych nie wszyscy ten fakt podkreślali. Natomiast Lévi-Strauss często mówił o swoich inspiracjach Marxem, a jego strukturalizm miał znacznie bardziej rewolucyjny potencjał niż on sam zakładał (więcej na ten temat por. Baer 2011a). Niemniej zdaniem Ortner dopiero dość radykalny zwrot ku zasadniczo nieobecnemu wcześniej w antropologicznych teoriach Marxowi w latach siedemdziesiątych XX wieku, doprowadził do zerwania z bardziej abstrakcyjnie zorientowanymi analizami antropologicznymi i przesunięcia ku studiom dotyczącym zdarzeń „rzeczywistego świata”.

Jednak zaproponowany przez Ortner (1984: 138–144) obraz lat siedemdziesiątych w antropologii anglosaskiej jako dekady marksizmu strukturalnego i ekonomii politycznej nawet w kontekście samego „zwrotu politycznego” wydaje się zbyt ubogi. W swojej krytyce *Reinventing anthropology* David Kaplan (1975: 876–877) wskazywał, że radykalny etos antropologiczny opiera się na „młodym” (inspirowanym Georgiem Heglem) Marxie zinterpretowanym przez współczesnych europejskich egzystencjalistów, fenomenologów, teoretyków szkoły frankfurckiej, a także wschodnioeuropejskich humanistów marksistowskich. Z kolei Hymes (1972a: 41) podkreślał konieczność brania pod uwagę głównej linii teorii społecznej, do której oprócz Marxa zaliczał między innymi Maxa Webera i Émile’a Durkheima. Jairus Banaji (1970) sugerował połączenie Marksowskiej nauki o formacjach społecznych z niektórymi wątkami obecnymi w pracach Lévi-Straussa. Bob Scholte (1972, 1978) oprócz fenomenologii i socjologii krytycznej szkoły frankfurckiej przywoływał też tradycje herme-

neutyczne oraz angielskiej filozofii analitycznej, jak również pozaakademicką myśl nie tylko Marxa, ale też Michela de Montaigne'a, Giambattisty Vica czy Jeana-Jacques'a Rousseau. Natomiast sytuujący się na obrzeżach antropologii krytycznej Fabian (1971a), poza przytaczaniem koncepcji Hegla, Marxa, Jürgena Habermasa czy Leszka Kołakowskiego, odwoływał się też w dużej mierze do filozofii języka Wilhelma von Humboldta czy szerzej – do przesłanek zwrotu językowego (por. też Fabian 1976).

Biorąc pod uwagę rewolucyjną naturę „zwrotu politycznego”, jego przedstawicielki i przedstawiciele w większości dość sceptycznie odnosili się do dotychczasowych perspektyw teoretycznych antropologii. Jednak w przypadku różnych autorów i autorek krytyka, jak również prezentowane alternatywy przybierały nieco odmienne formy, co wynikało z różnych percepcji najbardziej problematycznych kwestii dotychczasowej tradycji antropologicznej, a w związku z tym niosło różne postulaty koniecznej zmiany. Ponieważ, jak sugerował Diamond (1972: 425–426), kryzys teoretyczny dyscypliny wiązał się z rebelią młodych przeciw funkcjonalnej racjonalności, oprócz doktryny relatywizmu kulturowego wspólnym obiektem ataku były rozmaite formy scjentyzmu z jego naciskiem na wizję nauki jako przestrzeni wolnej od wartości. Dywagacje teoretyczne tego okresu w dużej mierze określał więc spór dotyczący możliwości i/lub konieczności zaistnienia obiektywnego wglądu antropologicznego. W tym kontekście podstawowym zarzutem ze strony przeciwników „zwrotu politycznego” było twierdzenie, iż antropologia krytyczna uniemożliwia naukę, ponieważ neguje istnienie osadzonej empirycznie prawdy, nawet jeśli prawda ta nie jest rozumiana w kategoriach absolutnych, ale w duchu Popperowskim. Tym samym kwestionuje sens dążenia do wiedzy odbijającej stan świata, do której dotarcie umożliwiają bezosobowe, krytyczne procedury pozwalające na intersubiektywną testowalność (por. m.in. Jarvie 1975; Kaplan 1974, 1975). Jednak animatorki i animatorzy „zwrotu politycznego” nie odrzucali kategorii obiektywności, lecz jedynie usiłowali ją na różne sposoby zredefiniować.

Część antropologów i antropolożek, nie wdając się w zawile rozważania teoretyczne dotyczące warunków poznania naukowego, wpisywała się mniej lub bardziej jawnie w paradygmat antropologii wyzwolenia, traktując dyscyplinę jako projekt polityczny mający służyć emancypacji opresjonowanych (por. m.in. Frank 1968; Huizer 1979). Niektórzy z nich, nie kwestionując zasadniczo pozytywistycznej koncepcji nauki, zakładali, iż obiektywność zapewnia mówienie z pozycji podporządkowanych, ponieważ – w przeciwieństwie do dostarczającego zideologizowanej wizji świata oglądu „z góry” – ogląd „z dołu” dostarcza wizji prawdziwej i obiektywnej (por. Pels, Nencel 1991: 10). W związku z tym podstawową przesłanką określającą tego typu projekty były różne wersje teorii punktu widzenia (*standpoint theories*), o charakterze rasowym, etnicznym, klasowym czy płciowym.

Na przykład William Willis Jr. (1972), zakładając istnienie transplemienno-ego spojrzenia wyrastającego ze wspólnego doświadczenia kolorowych obiektów białej władzy (będącego współudziałem Czarnych Stóp, Wron czy Ibo), uważał, że lekiem na kryzys dyscypliny jest ponowne odczytanie tradycji antropologicznej z „żabiej perspektywy”. Istotnym kierunkiem rozwoju nowej antropologii, budowanej nie na podstawie podporządkowania ludów kolorowych, lecz uznania ich wolności i równości, miała być etnografia miejska. Zdaniem Willisa jej znaczenie wynika z faktu, że praca w gettach wymagałaby zwiększenia liczby przedstawicieli i przedstawielek tzw. mniejszości rasowych i etnicznych w dyscyplinie, a to z kolei zaowocowałoby nowymi podejściami teoretycznymi, wynikającymi z ich specyficznego usytuowania społecznego. W związku z tym etnografia miejska miałaby szansę stać się „osobną siłą w antropologii, odrębną pod względem osobowości, rasy, a przede wszystkim polityki”, prezentując nową, radykalną „perspektywę czarnych pojmowanych jako istoty ludzkie” (Willis 1972: 147–148)⁴⁷.

Podzielając wysoce krytyczny stosunek Willisa do relacji władzy pomiędzy społeczeństwami, z których pochodzili antropolodzy i antropolożki, oraz tymi, które tworzyli ludzie będący przedmiotem ich zainteresowań, Caulfield (1972) proponowała marksistowską, antropologiczną teorię kultury i imperializmu. Opierając się z jednej strony na danych innych dyscyplin naukowych, a z drugiej na rzeczywistym miejscu zmiany, czyli kreującej kulturę jednostce, miała ona pozwolić na wieloaspektową analizę dynamiki egzystencji społecznej, ekonomicznej i kulturowej w sytuacji (neo)kolonialnej. Z kolei Bridget O’Laughlin (1975) – szukająca remedium na braki teoretyczne dotychczasowych antropologicznych perspektyw analitycznych w historycznym materializmie – konieczność adaptacji podejścia interdyscyplinarnego uzasadniała przede wszystkim potrzebą demistyfikacji własnych ideologii. Zrozumienie siebie i własnego świata społecznego jest bowiem jej zdaniem niezbędnym warunkiem wstępnym zrozumienia innych. Podkreśla jednak, że sens antropologii marksistowskiej ujawnia się w pełni dopiero wówczas, gdy teoria krytyczna łączy się z celami rewolucyjnymi: uniwersytet i sala wykładowa stają się przestrzenią walki politycznej, a *praxis* zasadniczym aspektem jej weryfikacji.

Przytaczając określenie Hymesa (1972a: 57), które odnosi on do swojego stanowiska, inne propozycje wydają się w większym stopniu rewizjonistyczne niż rewolucyjne⁴⁸. Talal Asad (1979) zwraca uwagę, że największym proble-

⁴⁷ Podobne przesłanki leżały u podstaw niektórych nurtów antropologii feministycznej tego okresu (por. m.in. Reiter 1975a; Rohrlach-Leavitt *et al.* 1975).

⁴⁸ Sami zainteresowani być może nie do końca zgodziliby się z taką klasyfikacją. Na przykład Diamond, którego podejście w ramach przyjętej tu perspektywy wydaje się lokować bliżej „rewizjonistycznego” niż „rewolucyjnego” końca kontinuum, swoją wizję antropologii uznaje nie za reformistyczną, ale rewolucyjną właśnie (por. Diamond 1964: 432). Niemniej tutaj pojęcie

mem dyscypliny nie jest ideologiczne wsparcie udzielane zachodniemu imperializmowi, ale ideologiczny charakter dwóch podstawowych koncepcji antropologicznych – struktury społecznej i kultury. Chociaż większość praktyków uznaje, że analizowana rzeczywistość społeczna jest uosobieniem dyskursu, jednocześnie zakłada, iż nie ma ona żadnego wpływu na ich własny dyskurs naukowy. Skupiając się na „zasadniczych znaczeniach” (*essential meanings*), ani perspektywy racjonalistyczne, ani empiryczne nie są w stanie zaproponować przekonujących ujęć teoretycznych zmiany społecznej w kontekście złożonych relacji pomiędzy dyskursami a materialnymi (politycznymi i ekonomicznymi) warunkami ich wytwarzania i podtrzymywania. Tu za szczególnie istotne Asad uważa mechanizmy, które umożliwiają dyskursowi autorytarnemu zapobiegać radykalnie opozycyjnym wypowiedziom oraz autoryzować inne tak, aby tekst, mowa czy wyobrażenia wizualne były strukturyzowane poprzez i w kontekście „zasadniczych znaczeń”. Uznanie, iż warunki społeczne wpływają na kształt naukowego rozumienia, nie oznacza uznania, że pojęcie wiedzy obiektywnej jest iluzją. Natomiast pozwala dostrzec, iż odkrywanie „zasadniczych znaczeń” w postaci „autentycznej kultury” czy „funkcjonalnej struktury społecznej” za zasłoną dyskursu samo w sobie jest produkcją kolejnego dyskursu, określonego logiką dyskursu autorytarnego, jakim jest antropologia. Jako takie wymaga więc problematyzacji.

Odwołując się do podobnych przesłanek, niektórzy antropolodzy i antropolodżki zaangażowani w ówczesną debatę na temat obiektywności zdawali się podzielać przekonanie Jacques’a Maqueta (1964: 54), iż każda wiedza jest efektem specyficznej, indywidualnej i społecznej perspektywy, co nie oznacza jednak, że jest nieobiektywna, ale po prostu częściowa. Brak obiektywności pojawia się wówczas, gdy częściowe aspekty uznawane są za reprezentacje całości. Rozwijając ten wątek, Diamond, Scholte i Wolf (1975: 870, 873) podkreślają, że oddzielanie subiektywności i obiektywności – jako przejaw wyobraźni mechanistycznej i idealizmu – w tradycji dialektycznej nie ma racji bytu, ponieważ opiera się ona na założeniu, iż eksperymentator jest zawsze częścią eksperymentu. Obiektywność można ich zdaniem pojmować na trzy sposoby: jako analizę społecznych, kulturowych czy psychologicznych uwarunkowań kształtujących sposoby poznawania rzeczywistości; jako uznanie i uszanowanie integralności rzeczywistości, która ujawnia się w „naiwnych” (stojących w opozycji do „abstrakcyjnych”) sposobach poznania; oraz jako perspektywę, której nie zajmują dwa powyższe aspekty, ale która uprzywilejowuje „myśli bez myślicieli”, przypisując rozłożonym na abstrakcyjne komponenty obiektom studiów status uwolnionej od uwarunkowań „subiektywnych”, „prawdziwej rzeczywistości”. To właśnie ta ostatnia

„rewolucyjności” odnosi się do tych projektów, które perspektywy antropologiczne wpisują w kontekst nawoływania do globalnej rewolucji, zwykle o charakterze socjalistycznym.

forma obiektywności staje się zasadniczym przedmiotem krytyki przedstawicieli i przedstawicieli „zwrotu politycznego”.

Jako alternatywę wobec osadzonych w takim rozumieniu obiektywności analiz „fizyki kulturowej” czy konstruowania systemów, które pojmuję jako wyraz współczesnej alienacji⁴⁹, Diamond (1964) proponuje ideę antropologii jako współczesnej metafizyki w sensie Collingwoodowskim. Ma być to nauka o naukach łącząca podejście retrospektywne i prospektywne, której celem są studia natury historii i człowieka dla człowieka i w jego imieniu. Taka antropologia służy zrozumieniu osób, które poprzez to, co stworzyły, różnią się od nas samych. Mimo że zmienne historycznie wyobrażenia uniemożliwiają jakikolwiek ostateczny i statyczny obraz „społeczeństwa pierwotnego”, nie oznacza to, że wyobrażenia zapośredniczone poprzez świadomość antropologa czy antropolożki są mniej „obiektywne” czy uprawomocnione. Dyscyplina, która łączy w sobie teoretyczną i instrumentalną jedność myśli i działania jest całkowicie naukowa, ponieważ – dążąc do uzyskania jak najpełniejszej wiedzy o świecie – staje się narzędziem (samo)krytycyzmu i zmiany (por. też Diamond 1972).

Wypowiadający się w zbliżonym duchu Scholte (1978: 4 i n.) również podkreśla, że istotny wymiar kryzysu dyscypliny wiąże się z istotą i ostatecznym celem antropologii, która jest działalnością zapośredniczoną (*mediated*) i pośredniczącą (*mediating*). To właśnie ten jej aspekt pozwala wygenerować alternatywę historyczną i alternatywę epistemologiczną dla pozytywistycznego punktu widzenia, który „reifikuje *teksty etnologicznych* systemów, kosztem rozumienia *kontekstów etnologicznych* praktyk”. Jako produkt kultury Zachodu antropologia wymaga analizy „*etno-logiki* badania *etno-logicznego*”, krytycznego wglądu w swoje ograniczenia paradygmatyczne, ale też możliwości historyczne, gdzie narzędziem badawczym może być sama antropologia (por. też Berreman 1966: 350)⁵⁰.

⁴⁹ Kwintesencją takiej alienacji są zdaniem Diamonda (1972: 402–409) wypowiedzi Lévi-Straussa w jego polemice z Paulem Ricoeurem (Lévi-Strauss 1970). Postulując, by antropolog zachowywał się tak, jak gdyby nie miał sądów, doświadczeń, historii, nie istniały sprzeczności między jego pochodzeniem a powołaniem, nie był uwikłany w politykę; opowiadając się po stronie obiektywnego, uprzedmiotawiającego i scentystycznego konceptualizmu; broniąc teoretycznej wyższości abstrakcyjnej, analitycznej, logiczno-dedukcyjnej nauki na temat ostatecznych form rzeczywistości, która osiągnęła swoje apogeum w cywilizacji zachodniej, Lévi-Strauss jawi się w oczach Diamonda jako połączenie figury czystej krwi przyrodnika (*natural scientist*) i zimnego poety estetyki formalnej.

⁵⁰ Bob Scholte (1966) był jednym z pierwszych, który zaczął upowszechniać pojęcie „paradygmatu” i przemyślenia Thomasa Kuhna (2011) zawarte w *Strukturach rewolucji naukowych* w antropologii anglosaskiej. Niemniej na przykład Fabian (1971a: 19–20) bardziej krytycznie ocenia radykalny potencjał książki, wskazując, że nie zrywa ona z racjonalistyczną wizją nauki, ponieważ w ujęciu Kuhna kryzys nie prowadzi do refleksji nad samą nauką, a jedynie nad sposobem jej uprawiania (por. też Chalmers 1997: 143–147).

Ponieważ „prawda” i „obiektywność” są uwarunkowane egzystencjalnie, społecznie i filozoficznie, a zdobywanie wiedzy procesualne, zadaniem antropologii krytycznej jest ujawnianie wartości politycznych i moralnych, które stanowią istotny, choć często nieświadomy aspekt działania naukowego. Tu Scholte przywołuje nie „wszechogarniająco uniwersalną, ściśle obiektywną metodę”, ale „rodzaj lateralnego uniwersalnego, które osiągamy poprzez doświadczenie etnologiczne obejmujące nieustanne testowanie siebie poprzez inną osobę i innej osoby poprzez siebie”, zaproponowane przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego (1960: 120). Podstawą dyscypliny opartej na kontekście komunikacyjnym i jednocześnie stanowiącej uniwersum dyskursu jest analiza dialektycznej relacji pomiędzy „ja” i „innym”⁵¹. Niemniej należy wziąć pod uwagę, iż ze względu na okoliczności historyczne i polityczne dialog pomiędzy antropologiem czy antropolożką a „tubylczym innym” nigdy nie jest autentycznie partnerski. „Roztrzaskanie restryktywnej syntaksy ustalonego porządku” wymaga więc nie tylko odwołania do wartości, ale też akceptacji społeczno-politycznych i intelektualnych niebezpieczeństw takiego zaangażowania, jak również głębszej krytyczności w rozumieniu Maxa Horkheimera i Theodora Adorno (2010) połączonej ze świadomością, iż to empiryczne jest przewodnikiem dla możliwego⁵².

Podobne, wpisane w logikę koła hermeneutycznego założenie, iż obiektywność badania antropologicznego leży w podstawach (*Begründung*) ludzkiej intersubiektywności, pojawia się w rozważaniach Fabiana (1971a; por. Scholte 1972: 440). Jego zdaniem przyczyną kryzysu teoretycznego w antropologii jest bezkrytyczna akceptacja filozofii pozytywistycznego pragmatyzmu, w której metodologia zajęła miejsce epistemologii, co uniemożliwia radykalną krytykę funkcjonowania rozumu i faktualności danych. Scjentyistyczna postawa – odwołując się do pre-Kantowskiej metafizyki, która pomija dokonania Immanuela Kanta, Johanna Fichtego, Hegla, Marxa i współczesnej fenomenologii – opiera się na dychotomiach podmiot–przedmiot oraz teoria–dane (Fabian 1971a: 20 i n.). W konsekwencji przedstawiciele i przedstawicielki pozytywistyczno-pragmatycznych anglosaskich nauk społecznych ludzi, z którymi pracują,

⁵¹ Do podobnych przesłanek odwołuje się też Gerald Berreman (1972: 92–94), postulując „antropologię doświadczenia”, która – rozwijając bardziej humanistyczne, empatyczne, egzystencjalne sposoby badań i komunikacji – wyjaśniałaby związki pomiędzy indywidualnym doświadczeniem a zagadnieniami społecznymi. Tak rozumiana antropologia nie postrzega siebie jako lustra świata, ale staje się kolejnym elementem dodanym do ludzkiego uniwersum (por. też Berreman 1966; Jay 1972).

⁵² Wcześniej jako alternatywę dla ideologii scjentyzmu Scholte (1972: 437 i n.) proponuje ponowne ukonstytuowanie antropologii rozpisane na trzy następujące po sobie etapy: antropologię refleksyjną (etnologię etnologii), antropologię krytyczną (analizę relacji między antropologią a „tubylczym innym”) oraz antropologię dialektyczną (zdefiniowanie i wprowadzenie konkretnej *praxis* antropologicznej).

traktują jak temat badawczy; obserwację uczestniczącą uważają za sytuację laboratoryjną, pozwalającą uzyskać dostęp do kultury „takiej jaką jest”; a kwestię terenu sprowadzają do problemu metodologicznego ulepszania technik i „czy-stego sumienia” w stosunku do społeczeństwa sponsorującego badania (Fabian 1971b: 230).

Jako alternatywę dla pozytywistycznego pragmatyzmu, lokującego obiektywność w teorii czy metodzie badawczej, Fabian (1971a: 25 i n.) proponuje projekt zorientowanej językowo antropologii dialektycznej, zakładającej konieczność eksplikowania intencjonalnych procesów konstytutywnego myślenia. Język, pojmowany jako nieustanny proces eksternalizacji i obiektywizacji subiektywnego działania umysłu (co ma wymiar zarówno epistemologiczny, jak i społeczny), kieruje nas ku poszukiwaniu faktów społecznych w interakcji komunikacyjnej. Spotkanie etnograficzne staje się więc doświadczeniem podzielania wspólnego języka, rozumienia i interpretacji w procesualnym, historycznym kontekście społecznym, którego obiektywność ma charakter intersubiektywny. Ze względu na fakt, iż obiektywnym wymiarem języka jest jego funkcja artykulacyjna, antropologiczne studia skoncentrowane na języku rozpoczynają się jako epistemologia. Natomiast potencjał krytyczny tak pojmowanej antropologii dialektycznej jest skutkiem rywalizacji pomiędzy twierdzeniami na temat rzeczywistości, które wyłaniają się z analizowanej ideologii i z przekonań badacza czy badaczki. Obiektywność tych ostatnich wiąże się z towarzyszącą całemu procesowi poznawczemu oraz prezentacji odkryć radykalną refleksją dotyczącą ich własnych działań o charakterze mentalnym i instrumentalnym.

Odnosząc się krytycznie do niektórych wątków „zwrotu politycznego”, Fabian (1971b: 230) wskazuje, iż skupianie się jedynie na etyce zawodowej jest symptomem zaniechania konfrontacji z epistemologicznymi podstawami antropologii w okresie postkolonialnym. Traktowanie „egzystencjalnego uwikłania” czy „osobistej relewancji” jako kryteriów wiedzy oznacza koniec naukowych studiów człowieka. Jego zdaniem, mimo że nie rozwiązuje to kwestii dominacji politycznej i ekonomicznej Zachodu, sposobów radzenia sobie z problemami antropologicznej *praxis* i etyki na poziomie interakcji osobistych mogą dostarczyć: zwrot językowy, komunikacja i samorefleksyjność (Fabian 1971a: 41–42). Ponad dekadę później uzupełnia to stanowisko, twierdząc, że choć należy mieć świadomość, iż „egzystencjalnie i politycznie krytyka antropologii musi wyjść od skandalu dominacji i eksploatacji jednej części ludzkości przez drugą”, wyjaśnianie „zachodniego imperializmu w abstrakcyjnych kategoriach mechaniki władzy czy agresji, lub moralnych kategoriach chciwości i niegodziwości” ostatecznie może łatwo przekształcić się w „ideologię samousprawiedliwienia” (Fabian 2002: xl–xli).

W przywołanych do tej pory wątkach „zwrotu politycznego” na uwagę zasługuje fakt, iż mimo wagi, którą przywiązuje się tu do problematyki dominacji, do wczesnych lat siedemdziesiątych XX wieku wymieniane osie opresji nie uwzględniały kategorii płci i seksualność (por. m.in. Berreman 1968: 394, 1971: 84; Wolff 1972: 257–258; Diamond, Scholte, Wolf 1975: 873)⁵³. Niewątpliwie sytuacja ta w dużym stopniu była rezultatem nieobecności czy niewidoczności problematyki płci i seksualności w szerszym dyskursie antropologicznym. Edwin Ardener (1975b: 20) zwraca uwagę, że w okresie powojennym status teoretyczny studiów kobiet był mało znaczący. Pojawiające się wówczas pojedyncze publikacje antropolożek analizujących symboliczne i strukturalne wymiary relacji pomiędzy kobietami i mężczyznami (por. m.in. Kaberry 1952; Paulme 1963; Richards 1956; Ward 1963) czy naturalizujący różnicę płci i seksualności wspomniany wyżej głos Mead nie pozwalały też dostrzec ich wymiaru politycznego.

Wyjaśnień można poszukiwać też w androcentrycznym charakterze ówczesnej Nowej Lewicy. Louise Lamphere (2000: 4) wspomina, że w latach 1967–1968 z rozmaitych organizacji lewicowych zaczęły wyodrębniać się grupy kobiet, które nie mogły zaakceptować przejawów tego, co postrzegały jako męską dominację (por. też Gordon 1995b)⁵⁴. W antropologii krytycznej sytuacja ta przekładała się na nieco bezrefleksyjną akceptację swoistej „ślepoty genderowej” większości przywoływanych teorii, w tym również teorii Marksowskich⁵⁵. W konsekwencji nawet te autorki, które skądinąd zdawały się identyfikować z feminizmem, publikacje z zakresu antropologii krytycznej poświęcały przede wszystkim problematyce opresji związanej z imperializmem Zachodu, która niejako usuwała z pola widzenia kwestie opresji ze względu na płeć i seksualność (por. m.in. Caulfield 1972; Gough 1968). To z kolei wiązało się prawdopodobnie z popularnym w ówczesnych kręgach lewicowych przeświadczeniem, iż likwidacja społeczeństw państwowych i klasowych przyniesie równość wszystkim ludziom, w tym również kobietom (por. m.in. Gough 1975; Leacock 2001).

Zmianę sytuacji pod tym względem przyniósł dopiero boom antropologicznych studiów płci i seksualności jako efektu intensyfikacji działań rozwijającego się od drugiej połowy lat sześćdziesiątych XX wieku ruchu feministycznego „drugiej fali” (por. m.in. Huizer, Mannheim 1979; O’Laughlin 1975). Niemniej wprowadzanie kategorii płci i seksualności jako osi opresji do antropologii

⁵³ W retrospektywnym podsumowaniu pracy Diamonda, Christine Ward Gailey (1992: 11–12) przywołuje jego osadzone etnograficznie, pionierskie analizy idei genderowych ujmowanych w powiązaniu z historycznym rozwojem patriarchatu i klasy, które wyprzedzały dokonania antropolożek feministycznych. Jednak w przytaczanych tu tekstach dotyczących antropologii krytycznej kwestie płci i seksualności nie pojawiają się.

⁵⁴ Więcej na ten oraz inne tematy związane z doświadczaniem feminizmu „drugiej fali” por. m.in. DuPlessis, Snitow 1998.

⁵⁵ Pojęcie „ślepoty genderowej” zaczerpnęłam z artykułu Agnieszki Zembrzuskiej (2005), która przywołuje je w kontekście prac Michela Foucaulta.

krytycznej lat siedemdziesiątych osadzone było zasadniczo we wspomnianej wyżej logice teorii punktu widzenia. W związku z tym obejmowało przede wszystkim poszukiwania paraleli pomiędzy sytuacją kobiet oraz społeczności będących ofiarami imperializmu Zachodu. Koncentracja na systemowych podobieństwach seksizmu i kolonializmu (por. m.in. Huizer 1979: 8–10) uniemożliwiała ujęcia intersekcjonalne, które by tę logikę zakłócały. Takie perspektywy pojawiły się natomiast z czasem w ramach różnych form antropologicznych studiów inspirowanych feminizmem.

III

Polityczność urzeczywistniona⁵⁶

Feministyczna antropologia kobiet

Początki antropologii feministycznej w Stanach Zjednoczonych wiąże się zwykle z rokiem 1971, kiedy to po raz pierwszy na uniwersytetach Stanford, Michigan i California, Santa Barbara, zorganizowano kursy antropologii kobiet. W ramach zajęć artykułowano możliwości zmiany spojrzenia na „kobiety i mężczyzn w innych kulturach”, które niosła pozaantropologiczna refleksja feministyczna (Lamphere 2000: 4 i n.). Te i kolejne inicjatywy zaowocowały publikacją książek powszechnie uznawanych za konstytutywne dla nowej perspektywy w dyscyplinie, a mianowicie *Woman, culture, and society* pod redakcją Michelle Zimbalist Rosaldo i Louise Lamphere (1974c) oraz *Toward an anthropology of women* pod redakcją Rayny Reiter (1975c) (por. m.in. Visweswaran 1997a: 605; Lamphere 2006: ix)⁵⁷. Lamphere (2000: 10–11), wspominając ten okres, pisze, że „we wczesnych latach siedemdziesiątych większość z nas nie oddzielała naszej dyscypliny (antropologii), naszego uczestnictwa w ruchu wyzwolenia kobiet, naszych osobistych wyborów partnerstwa (z mężczyznami lub kobietami) oraz

⁵⁶ Sformułowanie to nawiązuje do tekstu Czesława Robotyckiego (1995), który pisał o antropologii kultury w Polsce, iż jest projektem urzeczywistnionym. Niektóre fragmenty tego rozdziału (choć nie w tak rozbudowanej formie) pojawiają się w opublikowanych już tekstach, por. Baer 1997, 2011a.

⁵⁷ Pokłósiem kursu antropologii kobiet na uniwersytecie California, Santa Barbara, była książka *Female of the species* autorstwa M. Kay Martin i Barbary Voorhies (1975).

wychowywania dzieci. Próbowaliśmy raczej stosować te same zasady, integrując krytykę społeczną, przywiązanie do egalitaryzmu i walkę o zmianę we wszystkich obszarach naszego życia”⁵⁸.

Ścisłe związki antropolożek z aktywizmem powodowały, że ówczesna antropologia płci i seksualności w pewnym sensie uprzywilejowywała przesłanki teoretyczne krytyki feministycznej „drugiej fali”, podczas gdy dziedzictwo samej antropologii nie pojawiało się na pierwszym planie⁵⁹. Najbardziej znana szerokiej publiczności prekursorka tego typu studiów w ramach antropologii, Margaret Mead, była oceniana niejednoznacznie. Z jednej strony jej przedwojenne prace traktowano często jako wsparcie procesu denaturalizacji euroatlantyckich koncepcji płci i seksualności (por. m.in. Chodorow 1974; Martin, Voorhies 1975; Oakley 1985; Rosaldo 1974), a fragmenty książki *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych* (Mead 1982) wraz z poświęconym jej rozdziałem znalazły się w jednej z pierwszych antologii „istotnych prac feministycznych” (Rossi 1988: ix). Z drugiej strony, jak wspominałam w poprzednim rozdziale, bywała oskarżana o wspieranie „mistyki kobiecości” i uniwersalizację kobiecego doświadczenia, ponieważ braki jej podejścia analitycznego pozwalały na łatwą reinterpretację danych, prowadzącą do ujmowania płci i seksualności w sposób esencjalistyczny (Leacock 1985: 71). Z kolei prace Elsie Clews Parsons ówczesnie nie były znane inicjatorom antropologii feministycznej (por. Lamphere 1995: 86), a przedwojenne publikacje studentek Franza Boasa, takich jak Ruth Bunzel czy Ruth Landes, przywoływano przede wszystkim w kontekście krytyki ich perspektyw teoretycznych i etnocentryzmu (por. m.in. Leacock 1978: 251, 1981: 226–227). Fakt, że na tle własnego i nieco młodszego pokolenia Landes jawiła się jako jedna z nielicznych antropolożek o inklinacjach jawnie feministycznych (por. Golde 1986), w owym czasie, jak się wydaje, nie był dostrzegany.

⁵⁸ W Wielkiej Brytanii ówczesne feministyczne inicjatywy antropologiczne animowała między innymi *London Women's Anthropology Group* (więcej na ten temat por. m.in. Barker 1975; Bujra 1975; Caplan 1975; Ifeka 1975). Ukazywały się też ważne dla studiów feministycznych i w antropologii, i poza nią książki (m.in. Ardener 1975; Caplan, Bujra 1978b; Strathern 1972). Niemniej wydaje się, że podobnie jak miało to miejsce w przypadku antropologii krytycznej, instytucjonalizacja antropologii kobiet, zwłaszcza jako rewolucyjnego projektu politycznego, była intensywniejsza w akademii amerykańskiej niż w brytyjskiej. Niewątpliwie dużą rolę odgrywały różnice liczebnościowe placówek i osób zaangażowanych w rozwój tego nurtu. Jednak istotny wydaje się też nieco inny klimat intelektualny. To właśnie z akademii brytyjskiej pochodziły jedne z pierwszych ważnych głosów krytyki pod adresem inspirowanych feminizmem, uniwersalizujących założeń antropologii kobiet.

⁵⁹ Kamala Visweswaran (1997a: 606) uważa, że nawet jeśli w sposób nie do końca uświadamiony, zarówno *Woman, culture, and society*, jak i *Toward an anthropology of women* pozostawały pod wyraźnym wpływem ważnej pozaakademickiej publikacji feministycznej tego okresu, *Sisterhood is powerful* pod redakcją Robin Morgan (1970). Należy jednak pamiętać, że ówczesna krytyka feministyczna przybierała zróżnicowane formy i różnie precyzowała swoje specyficzne cele polityczne. Więcej na ten temat por. m.in. Mizielińska 2004; Tong 2002; Ślęczka 1999.

W rezultacie inspirowane feminizmem studia antropologiczne często zdawały się zataczać pełne koło (por. Visweswaran 1997a: 606). Podobnie jak antropolożki końca XIX i początku XX wieku, wiele antropolożek we wczesnych latach siedemdziesiątych traktowało refleksję naukową jako wsparcie dla działań politycznych i uważało, że badania dotyczące kobiet żyjących w innym czasie i/lub przestrzeni pomogą im w analizie ich własnej sytuacji. W związku z tym w centrum rozważań antropologicznych ponownie znalazło się pojmowane uniwersalistycznie pojęcie „kobiety”. Uznając, że doświadczenia kobiet mogą różnić się od doświadczeń mężczyzn, antropolożki twierdziły, że stanowią one uprawnioniony temat badań i postulowały stworzenie antropologii kobiet (por. m.in. Reiter 1975a). Głównymi wątkami ówczesnej debaty stały się ponownie kwestie androcentryzmu kultury euroatlantyckiej (więcej na ten temat por. m.in. Bem 2000: 48–82) – w tym stanowiącej jej wytwór antropologii – oraz powszechność męskiej dominacji. Jednak zamiast traktować płęć i seksualność jako kategorie empiryczne oparte na eklektycznym zestawianiu danych, w latach siedemdziesiątych XX wieku feministyczna refleksja antropologiczna przekształciła się w krytykę społeczną czy polityczną odwołującą się do koncepcji *sex/gender* oraz teorii genderowego punktu widzenia (*gender standpoint theory*), której często towarzyszyły próby wypracowania spójnych ram teoretycznych w ramach samej dyscypliny.

Mimo że przesłanki rozróżniania płci anatomicznej i jej kulturowo-społecznych interpretacji pojawiały się już w pierwszych dekadach XX wieku, zwykle przyjmuje się, że pierwszy raz terminów *sex/gender* użył psychoanalityk amerykański Robert Stoller (1984), który – prowadząc w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku badania dotyczące transseksualizmu – oddzielił anatomiczno-fizjologiczną podstawę *sex* od psychospołecznej nadbudowy *gender* (por. m.in. Bator 2001: 56–57). Rozwijające się w latach siedemdziesiątych studia feministyczne, podejmujące interdyscyplinarne i wieloaspektowe badania nad życiem kobiet (*women's studies*), zaadaptowały te kategorie, uznając *gender* za społeczno-kulturową interpretację *sex*. Jedną z pierwszych autorek, która użyła pojęć *sex/gender* jako narzędzi analitycznych była brytyjska socjolożka Ann Oakley (1985). Oakley podkreśla, że postęp technologiczny spowodował, iż odmienne role prokreacyjne mężczyzn i kobiet współcześnie nie muszą przekładać się na społeczny podział ról pomiędzy płciami. Jednak zmiany te nie znalazły odzwierciedlenia w dominujących w kontekście euroatlantyckim koncepcjach męskości i kobiecości, które nadal rygorystycznie definiują różnicę płci, ograniczając w ten sposób osobistą wolność jednostek. Aby zmienić tę sytuację, należy uznać, iż oznaczająca anatomiczną odmienność pomiędzy osobnikami płci męskiej (*male*) i żeńskiej (*female*) kategoria *sex* zasadniczo nie ma powiązań z należąca do sfery kultury i odnosząca się do społecznych klasyfikacji męskości (*masculine*) i kobiecości (*feminine*) kategorią *gender*.

Płcie męska i żeńska to stałe, które można określać na podstawie dowodów biologicznych, natomiast męskość i kobiecość to zmienne, których kulturowe kryteria określania różnią się w zależności od miejsca i czasu⁶⁰. Nawiązując do toczących się w naukach społecznych debat o obiektywności, Oakley deklaruje, że jej celem jest próba oddzielenia sądów wartościujących od stanu faktycznego. Ukazanie rozdzielności kategorii *sex* i *gender* w tych licznych przestrzeniach życia społecznego, w których zakłada się istnienie naturalnych różnic pomiędzy płciami, ma służyć zniesieniu dogmatyzmu pojmowania płci i seksualności. Przywołane przez autorkę międzykulturowe dane etnograficzne oraz wyniki niewykląnanych w tradycjonalizm badań z zakresu szeroko rozumianych nauk społecznych udowadniają, że domniemana odmiennność osobowości, inteligencji, seksualności czy predyspozycji do wykonywania różnych ról społecznych mężczyzn i kobiet nie jest rezultatem ich odmienności biologicznej. W dużej mierze określają ją raczej zdeterminowane i zróżnicowane kulturowo doświadczenia przyswajania sobie przez jednostki męskości i kobiecości w procesie socjalizacji.

Mimo że odróżnienie kategorii *sex* i *gender* miało zakwestionować esencjalistyczne założenia głoszące, iż „anatomia jest przeznaczeniem”, a tym samym umożliwić zmianę ról społecznych obydwu płci, ówczesna krytyka feministyczna wykreowała nową odmianę esencjalizmu. Henrietta Moore (1988: 10) twierdzi, że przy całej różnorodności myśli feministycznej można sformułować minimalną definicję feminizmu „drugiej fali”, która zakłada, że świadomość ucisku oraz wykorzystywania kobiet w pracy, w domu i w społeczeństwie połączona jest z zamierzonym działaniem politycznym podjętym przez kobiety w celu zmiany tej sytuacji. Definicja ta implikuje, że na pewnym podstawowym poziomie istnieje jednolita całość interesów kobiet, o które można i należy walczyć, że istnieje aktualna lub potencjalna tożsamość kobiet oraz że kobiety jako grupa społeczna są zdominowane przez mężczyzn jako grupę społeczną. Teoria genderowego punktu widzenia podporządkowuje tu kategorii płci zróżnicowanie ze względu na przynależność rasową, etniczną, klasową lub orientację seksualną. Choć termin *gender* traktowany jest jako kulturowo czy społecznie zmienny konstrukt, odwołuje się on do wspólnej tożsamości nie tylko w kontekście płci anatomicznej, ale także grupy społecznej. Gdy zakłada się, że *gender* stanowi

⁶⁰ Rozpoczynając swój wywód od analizy kategorii *sex*, Oakley wskazuje, iż poza różnicami istnieją też zasadnicze podobieństwa i kontynuacje rozwojowe płci męskiej i żeńskiej, a w związku z tym płciowość biologiczną należy traktować jako rodzaj kontinuum, a nie jako dwie, całkowicie odmienne i stojące w opozycji do siebie kategorie. Myśl tę w naukach społecznych zaczęto na szeroką skalę eksplorować od drugiej połowy lat osiemdziesiątych XX wieku jako rezultat krytyki systemu *sex/gender* (por. m.in. Fausto-Sterling 2000; Laqueur 2003), natomiast w latach siedemdziesiątych kategorię *sex* zasadniczo traktowano jako zrozumiałą samą przez się (por. Moore 2004: 403).

ostateczną podstawę kobiecego doświadczenia, „podmiotem feminizmu” staje się pojmowana jako zrozumiała sama przez się „kobieta”, a polityka płciowa przyjmuje formę nakazu identyfikowania się z/jako „kobiety”. W konsekwencji *gender* zaczyna oznaczać „kobietę” jako uniwersalistyczną kategorię przekraczającą różnice (Visweswaran 1997a: 592–593; por. też Strathern 1990: 29–35). Przesłanki te ujawniają się wyraźnie również w feministycznych projektach antropologicznych⁶¹.

Podobnie jak w przypadku innych nurtów „zwrotu politycznego”, wiele publikacji konstytuującej się antropologii feministycznej koncentrowało się na krytyce antropologii jako formie zachodniej ideologii, wpisując się tym samym w toczącą się debatę o obiektywności (por. m.in. Huizer 1979: 8–10; Reiter 1975a; Rohrllich-Leavitt *et al.* 1975; Schrijvers 1979). Nawiązując *implicite* do paradygmatu antropologii wyzwolenia, we wstępie do książki *Toward an anthropology of women* Reiter (1975a: 13) deklaruje, iż „[p]oszukując informacji o sobie samych i o kobietach w innych społeczeństwach, feministki dołączyły do ludów Trzeciego Świata, czarnych Amerykanów i rdzennych Amerykanów, wyrażając nieufność wobec tej literatury, którą antropologia głównego nurtu nazywa obiektywną”. W tym kontekście autorka podkreśla, że choć ze względu na tradycyjną problematykę badawczą, obejmującą kwestie związane z płcią i seksualnością, dyscyplina powinna być przydatna dla studiów feministycznych, jednak jako część kultury euroatlantyckiej jest skażona przez te same założenia, które przenikają całość tej kultury, czyli przez androcentryzm. Dane dotyczące kobiet i ich ról społecznych są zwykle deformowane, niewystarczająco głęboko analizowane lub po prostu pomijane. Ponadto pochodzą nie od samych kobiet, ale od mężczyzn, którzy opowiadają o swoich żonach, córkach czy siostrach. Uzyskiwane w ten sposób informacje traktuje się jako rzeczywistość całej grupy, a nie część kulturowej całości.

Ponieważ teoria zawsze leży u podstaw sposobów, w jakie gromadzi się, analizuje i przedstawia dane, a wgląd antropologów i antropolożek jest zapośredniczony kulturowo w tym samym stopniu co ich interlokutorów i interlokuterek, konieczna jest świadomość potencjalnej, podwójnej męskiej stronniczości (*male bias*) obecnej w antropologicznych przekazach dotyczących innych kultur: tej, którą wnoszą badacze i badaczki, oraz tej, która pojawia się w materiale badawczym, gdy analizowane społeczeństwo wyraża przekonanie o męskiej dominacji.

⁶¹ Widać jednak pewną różnicę między wypowiedziami mającymi charakter manifestów politycznych, w których kategoria „kobiety” rozumiana jest w przywoływanym tu sensie feministycznym (por. m.in. Reiter 1975a), a analizami antropologicznymi, w których te same autorki skupiają się nie na kobietach, ale na relacjach pomiędzy płciami. Tu, zgodnie nie tylko z przesłankami feministycznymi, ale także antropologicznymi, ekstrapolują wyniki swoich badań na szersze konteksty, aby wyjaśnić źródła odmiennego funkcjonowania kobiet i mężczyzn w społeczeństwie (por. m.in. Reiter 1975b).

Pierwszy typ androcentryzmu można przezwyciężyć, jeśli tak jak inne formy etnocentryzmu stanie się przedmiotem krytycznych studiów. Zamiast zakładać, że „anatomia jest przeznaczeniem”, należy budować modele funkcjonowania kategorii *gender* obejmujące zarówno aspekt biologiczny, jak i kulturowy płciowości. Taka perspektywa analityczna umożliwi analizowanie problematycznej i złożonej kwestii „męskiej dominacji” w innych niż euroatlantyckie społeczeństwach (Reiter 1975a: 11–16).

Odwołując się do charakterystycznego dla antropologii traktowanej jako projekt polityczny służący emancypacji opresjonowanych przekonania, iż ogląd „z dołu” dostarcza bardziej obiektywnej wizji świata niż ogląd „z góry”, rozwiązań problemów tradycyjnej antropologii Reiter szuka w idei antropologii kobiet. Jak pisze, „[p]otrzebujemy nowych studiów koncentrujących się na kobietach; jest to konieczne z powodu podwójnej stronniczości, która tak długo trywializowała i mylnie interpretowała role kobiet. Ostatecznym rezultatem takiego podejścia będzie przeorientowanie antropologii tak, by zajmowała się *rodzajem ludzkim* [*humankind*]. Skupiając się w pierwszej kolejności na kobietach, musimy ponownie zdefiniować ważne zagadnienia, ponownie zbadać wszystkie dotychczasowe teorie i krytycznie traktować to, co stanowi materiał faktyczny. Wyposażone w taką świadomość, możemy przystąpić do nowych badań płci w naszej własnej i innych kulturach” (Reiter 1975a: 16). W praktyce realizacja powyższego projektu często prowadziła jednak do zastąpienia stronniczości androcentrycznej jej ginocentrycznym odpowiednikiem.

Nawiązując do popularyzowanej w ramach „zwrotu politycznego” koncepcji antropologii antropologii czy etnologii etnologii (por. m.in. Berreman 1966; Scholte 1972, 1978), Sally Slocum (1975) koncentruje się na analizie pytań stawianych w ramach dyscypliny, ponieważ pytania zawsze determinują zakres odpowiedzi. Biorąc pod uwagę, iż antropologia jako projekt akademicki została zasadniczo ukształtowana przez białych przedstawicieli Zachodu w konkretnym okresie historycznym, jest naznaczona stronniczością wynikającą z charakteru tych specyficznych uwarunkowań etnicznych i kulturowych. Do tej pory stronniczość tę krytykowano ze względu na założenia polityczne i ekonomiczne leżące u podstaw wyboru problematyki badawczej i analizowanych populacji (Berreman 1968; Gough 1968), jak również z perspektywy grup etnicznych, którymi tradycyjnie zajmowała się antropologia (Deloria V. 1988). To właśnie w ten ostatni kontekst Slocum (1975: 37) wpisuje perspektywę kobiet, „na wiele sposobów równie obcą dla antropologii, którą rozwijali i uprawiali przede wszystkim mężczyźni”. Zyskanie politycznej świadomości przez kobiety jako *kobiety*, podobnie jak w przypadku czarnych czy Indian amerykańskich, pozwala na ponowną ocenę uznanych za oczywiste założeń i dostrzeżenie faktu, że do tej pory uczenie się antropologii oznaczało uczenie się myślenia w męskiej perspektywie.

Traktując perspektywę kobiet jako krytyczne narzędzie analizy głównych nurtów dyscypliny, Slocum demonstruje zachodnią, męską orientację antropologii, przyglądając się popularnej wizji ewolucji *Homo sapiens*, w której centrum stawiany jest Mężczyzna Łowca. Słabość tej koncepcji ukazuje, skupiając się przede wszystkim na wywodach autorstwa Sherwooda Washburna i Cheta Lancastera (1968). Zakładają oni, że polowanie nie jest jedynie działalnością ekonomiczną, lecz wiąże się przyczynowo ze wszystkimi charakterystykami, które uznajemy za specyficznie ludzkie, a w związku z tym twierdzą, że „biologię, psychologię i zwyczaje, które odróżniają nas od małp, zawdzięczamy myśliwym przeszłości” (Washburn, Lancaster 1968: 303). Slocum podkreśla, że tego typu teorie pozostawiają poza sferą zainteresowań połowę gatunku ludzkiego; przypisują zbyt duże znaczenie agresji; negują podstawowe założenie antropologii, iż środkiem adaptacji i przetrwania gatunku ludzkiego była kultura, której polowanie stanowi jedynie część; a także są przesyczone tradycyjnymi, zachodnimi przekonaniami na temat relacji pomiędzy płciami i rodziny. Jako alternatywę autorka proponuje „mniej stronnicze odczytanie materiału dowodowego, które oferuje bardziej prawomocny i logiczny, ale też bardziej optymistyczny obraz ludzkiej ewolucji” (Slocum 1975: 39). Tu miejsce Mężczyzny Łowcy zajmuje Kobieta Zbieraczka, a decydującą rolę w wypracowaniu organizacji społecznej, komunikacji czy wytwarzaniu narzędzi odgrywa nie polowanie, ale działania kobiet związane ze zbieractwem i opieką nad dziećmi⁶².

Osadzone w teorii genderowego punktu widzenia oraz wizji antropologii jako projektu emancypacyjnego założenie, iż kobieca perspektywa stanowi efektywne, krytyczne narzędzie analityczne, pojawiało się też w kontekście tezy o uprzywilejowanym wglądzie antropolożek prowadzących badania dotyczące „kobiet w innych kulturach”. Porównując etnografie australijskich Aborygenów autorstwa mężczyzn i kobiet, Ruby Rohrlich-Leavitt, Barbara Sykes i Elizabeth Weatherford (1975) stwierdziły, że istnieją ogromne różnice w opisach związane z płcią autorów i autorek. W licznych publikacjach pierwszego typu na przestrzeni kilkudziesięciu lat społeczności aborygeńskie niezmiennie prezentowano jako zdominowane przez mężczyzn, którym kobiety są całkowicie podporządkowane, co uzasadniano teoriami o wyraźnej proveniencji zachodniej. Natomiast z książek autorstwa Phyllis Kaberry (1939) i Jane Goodale (1971) wyłania się obraz organizacji ekonomicznej, społecznej i religijnej, w której co

⁶² Warto odnotować, że w antropologicznych publikacjach łączących inspiracje feministyczne i Marksowskie mniej lub bardziej jawnie krytykowano zarówno andro-, jak i ginocentryczne teorie ewolucji, podkreślając wagę zasadniczo partnerskiej współpracy mężczyzn i kobiet (por. m.in. Gough 1975; Leacock 1981: 222–241). Z kolei antropolożki odwołujące się do tradycji strukturalnych czy symbolicznych dyskredytowały wszelkie próby kreślenia wizji relacji pomiędzy płciami w ewolucji gatunku ludzkiego ze względu na spekulatywność wiedzy dotyczącej najwcześniejszych form organizacji społecznej (por. Rosaldo i Lamphere 1974b: 6–7).

prawda istnieje wyraźny podział na sferę męską i żeńską, ale w której stosunki pomiędzy płciami nie charakteryzują relacje władzy, lecz wzajemnego poszanowania i współpracy. Zdaniem Rohrlach-Leavitt, Sykes i Weatherford różnice te są efektem androcentryzmu antropologów, który ujawnia się nie tylko na poziomie spotkania etnograficznego (powodując, iż skupiają się oni na działaniach mężczyzn, pomijając te dotyczące obydwu płci oraz samych kobiet), ale również na poziomie metodologii i teorii. Ponieważ – w przeciwieństwie do etnocentryzmu – androcentryzm do tej pory nie stał się przedmiotem krytycznego namysłu, większość antropologów nie zdaje sobie z niego sprawy. W związku z tym nie są w stanie w sposób obiektywny pisać ani o relacjach pomiędzy płciami, ani o rolach czy statusie kobiet w innych kulturach, przedstawiając je wyłącznie we własnych kategoriach, czyli w kategoriach *etic*.

W przeciwieństwie do swoich kolegów antropolożki uwzględniają zarówno kategorie *etic*, jak i kategorie miejscowe, czyli *emic*, a dzięki temu ukazują analizowane społeczności w sposób znacznie bardziej odpowiadający rzeczywistości. Perspektywa ta wynika z osadzenia ich metodologii i teorii w specyficznej „podwójnej świadomości”, które to pojęcie ukuł W.E.B. du Bois, odnosząc je do świadomości czarnych żyjących w rasistowskim społeczeństwie. Kobiety żyjące w społeczeństwie seksistowskim miałyby również wykształcać specyficzną wrażliwość, którą członkowie wszelkich podporządkowanych grup muszą, jeśli chcą przeżyć, rozwinąć w stosunku do tych, którzy ich kontrolują. Z jednej strony są świadome kategorii obowiązujących w ramach dominującej kultury, a z drugiej – codziennej rzeczywistości swojej opresji. Dzięki temu antropolożki umieją uwzględniać perspektywy swojej dyscypliny oraz dostrzegać rzeczywiste doświadczenia kobiet w innych kulturach, które w ramach dominujących dyskursów są pomijane.

Podobna logika, zakładająca istnienie odrębnych wizji rzeczywistości mężczyzn i kobiet, leży u podstaw teorii grup „niemych” (*theory of muted groups*) Edwina Ardenera (1975a, 1975b). Podejmując problematykę męskiej stronniczości obecnej w antropologicznych modelach wyjaśniających i interpretacyjnych, Ardenier nie wpisuje się jednak *explicite* w dyskurs feministyczny, ani też nie wartościuje obiektywizmu perspektywy męskiej i kobiecej. Odróżniając grupy dominujące i grupy „nieme”, ujmuje te pierwsze w kategoriach „przytłaczającej obecności”, a nie dominacji *sensu stricto* (por. Milton 1979: 47).

Obecność męskiej dominacji w opisach społeczności studiowanych przez antropologię jest zdaniem Ardenera skutkiem tego, iż modele społeczeństwa formułowane przez mężczyzn są łatwiej dostępne dla osób z zewnątrz niż te formułowane przez kobiety. To z kolei wynika z odmienności działań i doświadczeń mężczyzn i kobiet. Mężczyźni bowiem częściej angażują się w działalność polityczną i dyskurs publiczny, a także zdają się bardziej mobilni, natomiast kobiety zwykle funkcjonują w sferze domowej. W związku z tym to przede wszyst-

kim mężczyźni znajdują się w sytuacjach wymagających definiowania różnicy pomiędzy „sobą i swoimi kobietami” a „innymi mężczyznami i ich kobietami” (Ardener 1975a: 6). Ich modele rzeczywistości – udostępniane i przywoływane przez pozostałych członków i członkinie społeczności – stają się powszechnie obowiązującym dyskursem publicznym. Natomiast budowane na podstawie ich własnych doświadczeń modele kobiece nie podlegają tym samym mechanizmom komunikacji, co czyni z kobiet grupę „niemą”. Ardener (1975b: 22) podkreśla, że „nieme struktury są ‘tam’, ale nie mogą zostać ‘zrealizowane’ w języku struktur dominujących”. Nie chodzi więc o to, że kobiety są pomijane na poziomie badań empirycznych, ale o to, że ich model rzeczywistości nie może zostać wyrażony za pomocą dominującego modelu męskiego. Kobiety są jedną z wielu grup „niemych”. Innych przykładów dostarczają dzieci, kryminaliści czy Romowie.

Ze względu na androcentryczny charakter społeczeństw, z których pochodzą praktycy i praktyczki dyscypliny, z analogiczną sytuacją według Ardenera mamy do czynienia w ramach samej antropologii. Ilościowa przewaga mężczyzn oraz będące jej skutkiem specyficzne orientacje teoretyczne powodują, że kobiety zarówno na poziomie zbierania danych, jak i analiz powielają obowiązujące męskie modele, które traktowane są jako modele reprezentatywne dla całej antropologicznej społeczności. Ardener uważa, że androcentryzm antropologii można w pewnym stopniu przezwyciężyć poprzez studia systemów symbolicznych, które pozwalają dotrzeć do kobiecych modeli społeczeństwa. Modele te, choć nieatrakcyjne dla funkcjonalistów, z teoriami których zbieżne są modele męskie, często stoją w sprzeczności z tymi ostatnimi, a tym samym czynią obraz badanego społeczeństwa bardziej kompletnym. Trudniejszym zadaniem wydaje się natomiast wykorzenienie androcentryzmu z teorii antropologicznych. Tu Ardener zachęca antropolożki, aby krytycznie analizowały określające ich badania ramy teoretyczne poprzez wyraźne wyodrębnianie dominujących męskich koncepcji (por. Milton 1979: 47–49; Moore 1988: 3–4).

*

Oprócz androcentryzmu głównych nurtów antropologii, drugą, choć powiązaną z pierwszą, kwestią, która zdominowała inspirowaną feminizmem refleksję antropologiczną w latach siedemdziesiątych XX wieku, była problematyka męskiej dominacji. Znaczna część antropolożek opierała swe rozważania dotyczące płci i seksualności na zasadniczym dla feminizmu „drugiej fali” założeniu, że męska dominacja czy kobieca opresja mają charakter powszechny. Jedną z ważniejszych teorii podejmujących próbę naświetlenia ich źródeł na podstawie marksizmu, strukturalizmu i psychoanalizy sformułowała Gayle Rubin (1975). Podkreślając wagę pytań o genezę i naturę kobiecej opresji jako sposobu poszukiwań skutecznych strategii budowania społeczeństwa, w którym nie obowiązywałyby

hierarchie genderowe, Rubin – parafrazując Karla Marxa – w centrum swoich rozważań stawia pytanie o przyczyny przekształcania osoby płci żeńskiej w opresjonowaną kobietę. Odpowiedzi szuka nie tylko w inspiracjach Marksowskich, ale w teoriach Sigmunda Freuda czytanych przez Jacques’a Lacana, a także w pracach Claude’a Lévi-Straussa, pod których wpływem pozostawał Lacan. Uważa bowiem, że ich krytyczne odczytanie „dostarcza narzędzi koncepcyjnych pozwalających opisać tę część życia społecznego, która staje się umiejscowieniem opresji kobiet, mniejszości seksualnych oraz pewnych aspektów osobowości jednostek” (Rubin 1975: 159). Umiejscowieniem tym jest system *sex/gender*, który wstępnie definiuje jako „zespół ustaleń, za pomocą których społeczeństwo przekształca płciowość biologiczną (w tym prokreację) w produkty działalności ludzkiej i w ramach których te przetransformowane potrzeby płciowe są zaspokajane w konwencjonalny sposób” (Rubin 1975: 159)⁶³.

Mimo że Rubin przyznaje, iż Marksowska teoria opresji klasowej jest przydatna do analizy opresji kobiet, wskazuje też, że wyjaśnianie użyteczności kobiet dla kapitalizmu nie jest tożsame z wyjaśnianiem genezy ich opresji, która pojawia się również w społeczeństwach preindustrialnych. Biorąc pod uwagę, że marksizm jako teoria życia społecznego zasadniczo nie jest zainteresowany kwestią nierówności ze względu na płeć, a Friedrich Engels (1969) ograniczył się do powiązania podporządkowania kobiet z rozwojem sposobu produkcji, przydatna zdaje się egzegeza prac Lévi-Straussa i Freuda. Rozpoznają oni bowiem społeczne znaczenie seksualności, a także różnicę doświadczeń społecznych mężczyzn i kobiet. Nawiązując do sugestii Engelsa, a także opierając się na głównej przesłance *Elementarnych struktur pokrewieństwa* Lévi-Straussa (2011) – który zakłada, iż pokrewieństwo jest „narzuceniem organizacji kulturowej na fakty biologicznej prokreacji” (Rubin 1975: 170–171) – Rubin uznaje, że systemy pokrewieństwa należy pojmować jako obserwowalne i empiryczne formy systemu *sex/gender*. Lokując esencję pokrewieństwa w wymianie kobiet pomiędzy mężczyznami, Lévi-Strauss *implicite* konstruuje teorię opresji płciowej. Jeżeli wymiany te potraktujemy nie jako warunek wstępny kultury czy narzędzie analityczne, ale jako percepcję pewnych aspektów społecznych związków *sex* i *gender*, system pokrewieństwa staje się „produkcją” w najszerszym, Marksowskim tego słowa znaczeniu: „posiada własne stosunki produkcji, dystrybucji oraz wymiany obejmujące pewne formy ‘własności’ w ludziach” (Rubin 1975: 177). „Wymiana kobiet” jawi się tu jako skrót myślowy oznaczający w istocie wymianę dostępu do seksualności, statusów genealogicznych, imion przodków i lineażu, a także praw do kobiet, mężczyzn i dzieci w ramach specyficznych

⁶³ Należy zaznaczyć, że Gayle Rubin jako jedna z nielicznych przedstawicielek ówczesnej antropologii feministycznej podejmowała kwestię konstruktywistycznego charakteru nie tylko tożsamości genderowych, ale również seksualności, w tym heteronormatywności.

systemów relacji społecznych. Podporządkowanie kobiet można wówczas uznać za produkt stosunków, poprzez które organizowane i produkowane są kategorie *sex/gender*.

W powyższym kontekście stojąca w centrum rozważań Engelsa oraz inspirowanych myślą Marksowską analityczek feministycznych opresja ekonomiczna wydaje się wtórna. Istnieje jednak niewątpliwie „ekonomika” kategorii *sex/gender*, która wymaga ekonomii politycznej systemów płciowych pozwalającej odkryć mechanizmy wytwarzające i podtrzymujące konkretne konwencje seksualności. Tu Rubin przywołuje Lévi-Straussowski esej *Rodzina* (Lévi-Strauss 2001). Zgodnie z wywodem autora podział pracy ze względu na płeć wyklucza z jednej strony identyczność mężczyzn i kobiet, co w efekcie wytwarza *gender*, a z drugiej inne układy seksualne niż heteroseksualne małżeństwo. Najmniej-sza zdolna do życia jednostka ekonomiczna musi bowiem obejmować przynajmniej jedną kobietę i jednego mężczyznę. Argumentacja, do której odwołuje się Lévi-Strauss, radykalnie kwestionuje wszelkie aranżacje płciowe, zakładając, iż „wszystkie manifestacje form *sex* i *gender* są (...) konstituowane przez imperatywy systemu społecznego” (Rubin 1975: 179). Opierając się na kategorii *gender*, obligatoryjnej heteroseksualności oraz ograniczeniach narzucanych kobiecej seksualności, na najbardziej ogólnym poziomie społeczna organizacja płciowości staje się narzędziem represji. Zakotwiczone w małżeństwie systemy pokrewieństwa przekształcają osobniki płci męskiej i żeńskiej w „mężczyzn” i „kobiety”: wymuszają sztywną identyfikację z jedną płcią oraz wymagają, aby pożądanie seksualne było skierowane na płęć przeciwną. Ze względu na fakt, iż mężczyźni mają prawa do kobiet, których one same nie posiadają, ograniczenia te w większym stopniu dotyczą płci żeńskiej.

Ponieważ perspektywa antropologiczna i opisy systemów pokrewieństwa nie podejmują problematyki procesów, w ramach których dzieci naznaczane są konwencjami *sex* i *gender*, Rubin zwraca się ku psychoanalizie. Autorka traktuje ją jako teorię reprodukcji pokrewieństwa wyjaśniającą, w jaki sposób biseksualne, androgyniczne niemowlęta przekształcane są w chłopców i dziewczynki. Jej zdaniem koncepcje nabywania tożsamości genderowej w ujęciu ortodoksyjnego freudyizmu mogłyby stać się podstawą krytyki ról płciowych. Ujmowane jako mechanizmy nabywania kobiecości i męskości, „zazdrość o penisa” i „strach przed kastracją” prowadziły do determinizmu biologicznego, dlatego że uznawano, iż ostatecznie podstawą różnicy płciowej jest odmienność genitalna. Jednak Rubin zwraca uwagę, że „niższość” genitaliów kobiecych jest kontekstualna: „gdyby preedypalna lesbijka nie została skonfrontowana z heteroseksualnością matki, mogłaby wyciągnąć inne wnioski na temat relatywnego statusu swoich genitaliów” (Rubin 1975: 187). Sam Freud wielokrotnie podkreślał, że seksualność dorosłych jest skutkiem rozwoju psychicznego, a nie biologicznego. Najpełniej potencjał krytyczny Freudowskich rozważań ukazał Lacan. Uważał

on, że teorie Freuda dotyczą języka i znaczeń kulturowych nakładanych na anatomię, a psychoanaliza stanowi „studium śladów pozostawionych w psychice jednostek na skutek ich rekrutacji do systemów pokrewieństwa”. Te ostatnie są „kulturalizacją biologicznej płciowości na poziomie społecznym” (Rubin 1975: 188–189).

Terminologia pokrewieństwa zawiera informacje na temat systemu, wyznacza statusy i wskazuje na pewne atrybuty owych statusów. W schemacie Lacanowskim kryzys edypalny pojawia się wówczas, gdy dziecko uczy się zasad płciowych wynikających z kategorii określających rodzinę i krewnych. Jego początkiem jest moment, w którym zaczyna rozumieć system i swoje w nim miejsce, a rozwiązaniem akceptacja tego miejsca i wstąpienie na przypisaną pozycję. Libido i tożsamość genderowa dziecka opuszczającego fazę edypalną jest więc zorganizowana zgodnie z zasadami kultury, w której funkcjonuje, a kompleks Edypa staje się aparatem produkującym osobowość płciową.

Ponieważ w psychoanalizie Lacanowskiej kategorie krewniacze określają strukturę relacji, które determinują role jednostek i obiektów w dramacie edypalnym, Lacan wprowadza dystynkcję pomiędzy „funkcją ojca” a konkretnym ojcem, który ucieleśnia tę funkcję. Analogicznie buduje radykalną dystynkcję pomiędzy penisem a fallusem, organem a informacją, gdzie fallus staje się zestawem znaczeń nałożonych na penisa. W ten sposób odrzuca wszelkie odniesienia do rzeczywistości anatomicznej. To „obecność czy brak fallusa jest nośnikiem różnic pomiędzy dwoma statusami płciowymi, ‘mężczyzną’ i ‘kobietą’” (Rubin 1975: 191). Ze względu na brak równości pomiędzy tymi statusami oznacza też dominację mężczyzn nad kobietami, różnicę pomiędzy „wymieniającym” a „wymnianym” czy dawcą a darem. Kultura euroatlantycka jest nadal kulturą falliczną, a teorie Freuda zreinterpretowane przez Lacana dostarczają zdaniem Rubin przekonującego opisu procesu, w ramach którego kultura ta udomawia (*domesticate*) kobiety, jak również skutków tego udomowienia (więcej na ten temat por. Rubin 1975: 188–198).

Rubin podkreśla, że chociaż ma świadomość, iż antropologia strukturalna oraz psychoanaliza są w pewnym sensie najbardziej wyrafinowanymi ideologiami seksizmu, uważa, że teorie Lévi-Straussa i Freuda – naświetlając głębokie struktury opresji płciowej – dostarczają wstępnej mapy maszynierii społecznej, którą należy przebudować. Zadaniem ruchu feministycznego jest według niej przede wszystkim „rozwiązanie kryzysu edypalnego kultury poprzez reorganizację dziedziny *sex* i *gender* w taki sposób, aby indywidualne doświadczenie edypalne było mniej destruktywne” (Rubin 1975: 198) oraz wyzwolenie ekspresji seksualnej i ludzkiej osobowości z gorsetu genderu. Jak pisze, sama marzy o „androgynicznym i bezgenderowym (choć nie bezpłciowym) społeczeństwie, w którym czyjaś anatomia nie ma związku z tym, kim się jest, co się robi i z kim się kocha” (Rubin 1975: 204). Należy też pamiętać, że systemy *sex/gender* nie

są ahistorycznymi emanacjami ludzkich umysłów, jak chciał Lévi-Strauss, ale produktami ludzkiej działalności. W związku z tym kolejnym krokiem musi być analiza marksowska, która wpisze je w szerszy kontekst społeczny, polityczny i ekonomiczny oraz uzmysłowi, iż studia społeczne, polityczne i ekonomiczne są niepełne, jeśli nie biorą pod uwagę kobiet, małżeństwa i seksualności.

Przesłanki łączące krytykę androcentryzmu z założeniem o powszechności męskiej dominacji czy kobiecej opresji pojawiają się też w drugiej, ważnej dla konstituowania się ówczesnej antropologii feministycznej książce, *Woman, culture, and society* (Rosaldo, Lamphere 1974c). Wychodząc z założenia, że rozwój nauki polega na odkrywaniu nowych zagadnień badawczych tam, gdzie dotychczas wszystko wydawało się oczywiste (Rosaldo, Lamphere 1975b: 2), autorki zawartych w tomie artykułów – odwołując się do różnych tradycji politycznych i intelektualnych – próbują wyjaśniać strukturalne i symboliczne usytuowanie kobiet i mężczyzn w ogólnoludzkiej organizacji społecznej. Biorąc pod uwagę, iż świat społeczny jest produktem strategii i działań nie tylko męskich, ale i żeńskich aktorów (Collier 1974: 89–90), brak zainteresowania kobietami i ich punktem widzenia w tradycyjnej antropologii prowadzi do powstawania zdeformowanych teorii i niepełnych sprawozdań etnograficznych. Jak piszą w przedmowie Rosaldo i Lamphere (1974a: vi), aby uzyskać pełen obraz ludzkiego życia społecznego, należy ponownie ocenić stare teorie i stworzyć nowe perspektywy pozwalające „włączyć zainteresowania życiem kobiet do ogólnej teorii społeczeństwa i kultury”, a w rezultacie „skorygować dominującą stronniczość, zgodnie z którą życie kobiet jest pozbawione porządku czy nieinteresujące”.

Gros autorek tekstów zamieszczonych w zbiorze podziela przekonanie Rosaldo i Lamphere (1974b: 3), że większość, a być może wszystkie współczesne społeczności, bez względu na typ organizacji systemu pokrewieństwa i rodzaj gospodarki, charakteryzuje pewien stopień męskiej dominacji. Asymetria płciowa (*sexual asymmetry*) jest więc obecnie powszechnym aspektem ludzkiego życia społecznego. Nie ma społeczności, w których kobiety miałyby uznaną publicznie kontrolę (*power*) i władzę (*authority*) przewyższającą kontrolę i władzę mężczyzn. Wszędzie są wykluczone z istotnych działań politycznych i ekonomicznych, a ich role matek i żon związane są z mniejszymi możliwościami oddziaływania na innych i mniejszymi przywilejami niż role męskie⁶⁴.

W powyższym kontekście autorki krytycznie podchodzą do popularnych w niektórych pozaakademickich kręgach feministycznych teorii matriarchatu (m.in. Davis 1972), odwołujących się między innymi do prac dziewiętnastowiecznych ewolucjonistów, w tym do dzieła Johanna Jakoba Bachofena (2007) (więcej na ten temat por. też Hackett, Pomeroy 1972; Cothran 1974). Mimo iż

⁶⁴ Odmienne przekonania wyrażały Hoffer (1974), O’Laughlin (1974), Sacks (1974) i Sanday (1974).

niektóre antropolożki twierdzą, że mogą one stanowić przydatny model pozwalający wyobrazić sobie społeczeństwo, w którym władzy nie dzierżą mężczyźni, a tym samym stanowić wsparcie dla działań feministycznych (m.in. Webster 1975), Rosaldo i Lamphere (1974b: 3) podkreślają, iż nie ma powodów, aby zakładać, że organizacje społeczne płci i seksualności w przeszłości znacząco różniły się od tych, które można zaobserwować współcześnie. Ponadto Joan Bamberger (1974) zwraca uwagę, iż Bachofenowską opowieść o erze matriarchatu można interpretować nie tylko jako impuls do zmiany istniejącego układu społecznego, ale też jako jego uprawomocnienie, gdyż ostatecznie „prawo matki” zostaje tu zastąpione „boską zasadą ojca”. Opowieść ta nie ma też wiele wspólnego z dążeniami współczesnych feministek, ponieważ ideologia wiktoriańska, nadając kobiecie status bogini, jednocześnie ogranicza jej sferę działań wyłącznie do przestrzeni prywatnej. Mit ten i wszystkie inne tego typu, które pojawiają się w różnych kontekstach kulturowych, należy więc traktować – zgodnie z założeniami Bronisława Malinowskiego (1990) – jako środek utrzymania *status quo*, a środkiem wyzwolenia kobiet powinno być ich obalenie⁶⁵.

Uznając powszechność męskiej dominacji, Rosaldo i Lamphere (1974b: 4–5) nie twierdzą, iż wynika ona z różnic anatomicznych pomiędzy kobietami i mężczyznami. Zgodnie z logiką koncepcji *sex/gender*, którą wspierają argumentacją zaczerpniętą z prac Clifforda Geertza, podkreślają, że w przeciwieństwie do zwierząt, ludzie regulują swoje zachowania za pomocą form symbolicznych. To właśnie wzajemne oddziaływanie właściwości biologicznych i rozmaitych – specyficznych dla każdej kultury – oczekiwań i symboli koordynujących nasze działania pozwala przetrwać naszemu gatunkowi. W związku z tym to, co oznacza bycie mężczyzną, a co kobietą, zależy od tego, w jaki sposób kultura interpretuje biologię. Nawiązując do rozważań Simone de Beauvoir (2003), Rosaldo i Lamphere uważają, że podporządkowanie kobiet mężczyznom jest rezultatem kulturowych interpretacji ich funkcji prokreacyjnych. Artykuły zaprezentowane w książce udowadniają jednak, że nie jest ono zjawiskiem jednowymiarowym. Okazuje się, że „asymetria płciowa w różnych miejscach oznacza różne rzeczy, role społeczne i zakres kontroli, publiczny status i kulturowe definicje kobiet jawią się odmiennie, a natura, jakość i społeczne znaczenia działań kobiet są znacznie bardziej zróżnicowane i interesujące niż wcześniej zakładano” (Rosaldo, Lamphere 1974b: 13).

⁶⁵ Karen Sacks (1979: 50–61) stwierdza jednak, że choć przesłanie Johanna Jakoba Bachofena było imperialistyczne, antydemokratyczne i seksistowskie, stanowiło ważną inspirację dla pisarek feministycznych skłaniających się ku opcjom innatystycznym. Co ciekawe, mimo świadomości różnic – które w jej oczach często świadczą na korzyść Bachofena – Sacks dostrzega też pewne analogie pomiędzy logiką Bachofenowską a strukturalistyczną. W związku z tym szuka ich również w propozycjach teoretycznych Michelle Zimbalist Rosaldo (1974) i Sherry Ortner (1974, 1982) zaprezentowanych w *Woman, culture, and society*.

Autorki podkreślają, że jako wytwór kulturowy nierówność płci może i powinna ulec zmianie. Chociaż udowadniając ten fakt, antropologia pozwala mieć nadzieję na uzyskanie pełnego równouprawnienia w świecie Zachodu, to jednak nie udziela prostej odpowiedzi, jak ten stan osiągnąć. Zebrane artykuły pokazują jednak, iż jedną z ważnych zmiennych wpływających na status i władzę dostępną kobietom w perspektywie międzykulturowej jest ich wkład i kontrola w działaniach produkcyjnych. W związku z tym Rosaldo i Lamphere twierdzą, iż sposobem wypracowania równości płci w społeczeństwach kręgu euroatlantyckiego jest zwiększenie aktywności mężczyzn w sferze domowej, a przede wszystkim „uczestnictwa w socjalizacji dzieci i innych codziennych obowiązkach domowych”. Natomiast „status kobiet wzrośnie dopiero wówczas, gdy na równych prawach z mężczyznami będą uczestniczkami publicznego świata pracy” (Rosaldo, Lamphere 1974b: 14–15).

Mimo podzielenia pewnej liczby wspólnych przesłanek, autorki tekstów zgromadzonych w książce zaproponowały różne teorie wyjaśniające powszechność męskiej dominacji czy kobiecego podporządkowania oraz rozmaite koncepcje sposobów ich zniesienia. Rosaldo (1974: 17–18) skonstruowała „strukturalny model wiążący aspekty psychologii oraz organizacji kulturowej i społecznej z opozycją pomiędzy ‘domową’ orientacją kobiet i pozadomowymi czy ‘publicznymi’ więziami, które w większości społeczeństw są dostępne przede wszystkim mężczyznom”. Chociaż zgadza się z tezami Mead (1986c), iż to, co w naszej kulturze uznajemy za wrodzony charakter czy role męskie i kobiece, może po prostu okazać się tylko jednym z możliwych wariantów, Rosaldo uważa, że istnieją ograniczenia zmienności. Każde znane społeczeństwo uznaje i określa pewne różnice pomiędzy płciami, a działania i role męskie – wyraźnie odróżniane od żeńskich – są postrzegane jako zasadniczo ważne i to im systemy kulturowe przypisują wartość i znaczenie.

Oczywiście nie oznacza to, że kobiety są bezradne. Bez względu na to, czy ich wpływ jest formalnie uznany, czy też nie, systematycznie oddziałują na życie społeczne grupy i budują poczucie własnej wartości. W tym kontekście Rosaldo (1974: 21) odróżnia kulturowo uprawomocnioną „władzę” (*authority*), czyli prawo „do podejmowania poszczególnych decyzji i wymagania posłuszeństwa”, od nieusankcjonowanej formalnie „kontroli” (*power*). To właśnie ta ostatnia pozwala jednostkom, które oficjalnie nie mają do tego prawa, „skutecznie kierować osobami i przedmiotami w celu podejmowania lub chronienia korzystnych decyzji”. Rozróżnienie pomiędzy władzą a kontrolą jest zdaniem Rosaldo zasadnicze w przypadku studiów kobiet, ponieważ do tej pory zwykle przyjmowano za pewnik władzę mężczyzn i akceptowano ich pogląd, że ten rodzaj kontroli, którym posługują się kobiety, jest niszczący, bezprawny czy nieistotny. Niemniej nieformalne metody wywierania nacisku i kształtowania zdarzeń są dostępne obydwu płciom, a uznanie powszechności męskiej dominacji nie jest

jednoznaczne z odrzuceniem znaczenia działań kobiet (więcej na ten temat por. m.in. Collier 1974; Lamphere 1974).

Sytuacja ta nie zmienia jednak faktu, że jako matki, które większą część życia poświęcają rodzeniu i wychowywaniu dzieci, kobiety związane są z przestrzenią domową, podczas gdy mężczyźni – z publiczną. Rosaldo (1974: 23) definiuje „domowe” (*domestic*) jako „minimalne instytucje i sposoby działania zorganizowane bezpośrednio wokół jednej lub więcej matek i ich dzieci”. Natomiast „publiczne” (*public*) ma oznaczać „działania, instytucje i formy stowarzyszania, które łączą, szeregują, organizują czy podporządkowują sobie poszczególne grupy matka–dziecko”. Opozycja „domowe”–„publiczne” nie determinuje kulturowych stereotypów i różnic w kulturowej ocenie płci, lecz raczej leży u ich podstaw, podtrzymując bardzo ogólną identyfikację kobiet z życiem domowym, a mężczyzn – z publicznym. Zdaniem Rosaldo (1974: 24–25) opozycja pomiędzy orientacją domową i publiczną dostarcza ram teoretycznych, które pozwalają „analizować role kobiet i mężczyzn w każdym społeczeństwie” oraz „wyizolować te (...) czynniki, które powszechnie czynią z kobiet ‘drugą płć’”.

Nawiązując do psychoanalitycznej teorii relacji z obiektem zaproponowanej przez Nancy Chodorow (1974), Rosaldo twierdzi, że rola kobiet jako matek jest przyczyną kształtowania się odrębnych osobowości i zachowań odpowiednich dla płci męskiej i żeńskiej. Tak jak matki inaczej reagują na swoje małe dzieci w zależności od ich płci, tak dzieci, gdy dorastają, w zależności od płci inaczej reagują na swoje matki. Dziewczynki w procesie socjalizacji naśladują matki i stają się niejako naturalnie „małymi matkami”. Rodzina dostarcza im wzorców życiowych możliwości i ważnych relacji, które będą określać ich dorosłe życie. Dorastają w grupach, które nigdy nie kwestionują ich członkostwa, gdyż zależy ono od wieku, a nie od zdolności czy osiągnięć. W rodzinie mają do czynienia z innymi ludźmi jako z osobami, a nie jednostkami odgrywającymi formalne, zinstytucjonalizowane role. Uczą się, jak osiągać swoje cele, zachowując się w pożądany przez innych sposób, i jednocześnie rozwijają „kobiecą” psychologię.

Chłopcy natomiast „uczą się”, jak być mężczyznami. Działania dorosłych mężczyzn rzadko są widoczne czy dostępne dla małych dzieci, zwłaszcza gdy mężczyźni przebywają często poza domem. W pewnym momencie chłopcy muszą więc „wyrwać się” spod opieki matki i określić swoją „męskość” jako coś odrębnego. Dążą do ustalania pozadomowych czy „publicznych” więzów z rówieśnikami, co wymaga od nich osiągnięć pozwalających zdobyć status i poczucie wartości. „Męskość” chłopców kształtuje się w opozycji do rodziny i jest postrzegana jako abstrakcyjny układ praw i obowiązków, w którym wysoki status przynosi formalną władzę. Jest także pojmowana przez chłopców jako to wszystko, co nie jest „kobiecością”. Powstrzymują to, co uważają za kobiece w nich samych, oraz deprecjonują to, co uważają za kobiece w świecie zewnętrznym (więcej na ten temat por. Chodorow 1978).

Wpisanie kobiet w kontekst rodzinny czy domowy wpływa też na ich percepcję w szerszym społeczeństwie. Świat kobiet jest postrzegany jako relatywnie partykularystyczny, rządzony poprzez relacje nieformalne i osobiste, natomiast mężczyźni – jako bardziej uniwersalistyczny, związany z uznanymi publicznie formalnymi stosunkami i rolami. W rezultacie, również w ramach nauk społecznych, męskość jest postrzegana jako statusu osiągnięty (*achieved*), a więc „społeczny” czy „kulturowy”, a kobiecość jako status przypisany (*ascribed*), a więc „naturalny” (więcej na ten temat por. Ortner 1974, 1982). To z kolei prowadzi do uniwersalizacji i homogenizacji doświadczeń kobiet: „myśliciele od [Émile’a] Durkheima po [Talcotta] Parsonsa uważają, że kobiety są bardziej ‘afektywne’ czy ‘ekspresywne’, a mniej ‘intelektualne’ czy ‘instrumentalne’ niż mężczyźni. Różnica ta ma być wymogiem funkcjonowania rodziny jako grupy społecznej” (Rosaldo 1974: 30; więcej na ten temat por. Rosaldo 1974: 25–34).

Podsumowując swoje rozważania, Rosaldo (1974: 35–42) podkreśla, że wiązanie wszelkich ról kobiecych i męskich ze strukturalną opozycją pomiędzy domowymi i publicznymi sferami działań jest niewątpliwie uproszczeniem, przede wszystkim ze względu na zróżnicowany charakter grup domowych oraz form kontroli dostępnych kobietom. Niemniej jej zdaniem „złożoność poszczególnych przypadków nie podważa globalnej generalizacji, która nie odnosi się do absolutnych, lecz relatywnych orientacji mężczyzn i kobiet” (Rosaldo 1974: 35). W związku z tym zaprezentowany model niesie implikacje dla kobiet w ich własnym społeczeństwie. Najniższy status kobiet pojawia się w tych społecznościach, w których sfery działań publicznych i prywatnych są ściśle wyodrębnione, a kobiety – odizolowane od siebie i podporządkowane męskiej władzy w domu. Natomiast najbardziej egalitarny charakter mają relacje pomiędzy płciami w społecznościach, w których przestrzenie publiczne i prywatne nie są wyraźnie od siebie oddzielane, mężczyźni cenią życie domowe i w nim uczestniczą, a dom pozostaje centrum życia społecznego. Rosaldo uważa, że dotychczasowe działania ruchów feministycznych koncentrujące się na zyskaniu przez kobiety dostępu do publicznego świata pracy nie przyniosły rzeczywistej równości płci, ponieważ nie naruszyły organizacji społecznej opartej na dystansie pomiędzy prywatnym i publicznym, domowym i społecznym, żeńskim i męskim. Aby osiągnąć tę równość, konieczna jest zmiana natury samej pracy oraz zniesienie asymetrii pomiędzy pracą a domem.

W przeciwieństwie do Rosaldo, Sherry Ortner (1974, 1982) szuka wyjaśnień powszechności męskiej dominacji czy kobiecej opresji nie na poziomie struktury społecznej, lecz logiki leżącej u podstaw kulturowego myślenia. Stwierdza, że to, iż „każda kultura we właściwy dla siebie sposób i we właściwych dla siebie kategoriach” ocenia kobiety jako podrzędne względem mężczyzn, może przejawiać się w „elementach ideologii kulturowej oraz oświadczeniach informatorów, które deprecjonują *explicite* kobiety, przyznając im samym, ich rolom,

wytworom i środowisku społecznemu mniej prestiżu, niż przyznaje się mężczyznom”, „symbolizacjach w rodzaju mitu ‘skażenia’, które przypisują kobietom niższy status *implicite*” oraz „elementach porządku społecznego, które wykluczają kobiety z udziału lub wręcz kontaktu ze sferami życia wiążącymi się w obrębie danej wspólnoty z posiadaniem władzy”. Te trzy typy zjawisk mogą, choć nie muszą, być ze sobą powiązane, ale wystąpienie któregośkolwiek z nich zdaniem Ortner przesądza zwykle o podporządkowaniu kobiet mężczyznom (Ortner 1982: 114).

Zgodnie z założeniem, że biologia nabiera znaczenia jedynie poprzez interpretację kultury, Ortner (1982: 117) – poszukując innych niż determinizm biologiczny wyjaśnień powszechnej jej zdaniem podrzędności kobiet – dochodzi do wniosku, iż kobieta musi być „utożsamiana z czymś czy też uważana za symbol czegoś, co każda kultura określa jako byt należący do niższego porządku istnienia”. Przywołując teorie Lévi-Straussa (2011), stwierdza, że każda kultura (rozumiana jako ludzka świadomość i jej wytwory czy sposoby myślenia i technologie, za pomocą których ludzie usiłują zdobyć kontrolę nad naturą) odróżnia i deprecjonuje najogólniej pojętą naturę, definiując ją jako niższy porządek niż ona sama. To „poczucie odmienności i wyższości wynika ze zdolności do transformowania – ‘socjalizowania’ i ‘kulturalizowania’ – natury” (Ortner 1982: 118–119).

Nawiązując do rozważań de Beauvoir (2003), Ortner (1982: 119–120) stawia tezę, że kultura jest identyfikowana z mężczyznami, natomiast kobiety postrzegane są jako bliższe naturze, co wynika z kulturowych percepcji ich ciał i funkcji prokreacyjnych. Tu właśnie upatruje źródeł niższego niż męski statusu kobiet we wszystkich społecznościach ludzkich. Zdaniem autorki „ciało kobiety i jego funkcje, bardziej zaangażowane w ‘życie gatunku’, zdają się umiejscawiać ją bliżej natury niż mężczyznę, któremu fizjologia pozwala w większym stopniu uczestniczyć w rozwoju kultury”, „wyznaczają jej role społeczne, którym nadaje się niższą rangę niż rolom męskim”, a „tradycyjne społeczne role kobiety (nakładane na nią przez fizjologię) przyczyniają się do powstania odmiennej psychiki, którą postrzega się jako bliższą naturze” (więcej na ten temat por. Ortner 1982: 119–133).

Mimo że ze względu na swoje role prokreacyjne, przynależność do strukturalnie podporządkowanej sfery publicznej sfery domowej czy zorientowaną personalistycznie „kobietą psychikę” kobiety jawią się jako bliższe naturze, są oczywiście również (także w swoich z pozoru „naturalnych” działaniach) aktywnymi uczestniczkami kultury. Sam Lévi-Strauss (2011: 566) pisał, że „kobieta nigdy nie mogła stać się znakiem i tylko znakiem, ponieważ w ludzkim świecie jest jednak osobą, i o ile definiowana jest jako znak, istnieje obowiązek uznania w niej wytwórczyni znaków”. Niemniej Ortner zwraca uwagę, że kobiety zajmują się konwersją natury w kulturę na niższym szczeblu niż mężczyźni, a więc można założyć, iż sytuują się na pozycji przejściowej pomiędzy naturą a kulturą.

Rezultatem jest postrzeganie kobiet jako podrzędnych w stosunku do mężczyzn ze względu na zajmowanie niższej pozycji w hierarchii bytów, większe ograniczenia w kontekstach działań syntezy natury i kultury, a także niejednoznaczny status symboliczny (więcej na ten temat por. Ortner 1982: 133–138).

Należy pamiętać, że naznaczona relacjami władzy dychotomia natura–kultura jest wytworem samej kultury. Właśnie dlatego kobiety, partycypując w kulturze, akceptują i powielają ten punkt widzenia. Ortner (1982: 134) podkreśla, że przyjęta przez nią definicja kultury w relacji do natury jako „przekraczanie – za pomocą myśli i techniki – naturalnych danych naszej egzystencji” ma charakter analityczny. Niemniej pojawia się też „w tej czy innej formie w każdej dość zaawansowanej kulturze, choćby w postaci rytuałów potwierdzających ludzką zdolność do manipulowania otoczeniem”. W związku z tym dychotomię natura–kultura można uznać za narzędzie studiów relacji pomiędzy płciami w perspektywie międzykulturowej.

Ze swych rozważań teoretycznych Ortner wyprowadza też przesłanie dla współczesnego ruchu feministycznego. Pokazując skuteczność systemu sprzężeń zwrotnych, który powoduje, że przekonania kulturowe lokujące kobiety bliżej natury znajdują odzwierciedlenie w instytucjach społecznych, a te z kolei wzmacniają przekonania leżące u ich podstaw, zwraca uwagę, że w podobnie błędnym kole zamykają się projekty reform. Same działania na rzecz zmian instytucjonalnych, na przykład na rynku pracy, czy same działania na rzecz zmian przekonań kulturowych poprzez grupy rozbudzania świadomości lub rewizję treści dyskursu publicznego nie przyniosą pożądanego efektu: „atak musi być obustronny. (...) [O]bie płcie mogą i muszą uczestniczyć na równi w twórczości i transcendencji. Dopiero wtedy kobiecie przyznane zostanie należne miejsce w nieustającej dialektyce natury i kultury” (Ortner 1982: 139).



Mimo że antropologia kobiet lat siedemdziesiątych XX wieku pod wieloma względami opierała się na przesłankach feminizmu „drugiej fali”, stojące w centrum debat antropologicznych pojęcie „różnicy” powodowało, iż uniwersalizujących założeń teorii feministycznych nie powielano całkowicie. Istotny punkt sporny stanowiła teza o powszechności męskiej dominacji. Część antropolożek studiujących role kobiet w perspektywie międzykulturowej zwracała uwagę, że u podstaw analiz antropologicznych przyjmujących za punkt wyjścia uniwersalność faktu kobiecej opresji leżą europocentryczne założenia. W konsekwencji, opisując życie innych ludzi, stosuje się wartości i oceny kultury Zachodu. Ich zdaniem w wielu grupach zbieracko-łowieckich, koczowniczych i półkoczowniczych, a także w niektórych społecznościach plemiennych jedna płeć nie dominuje nad drugą, a stosunki społeczne oparte są na uzupełniających się relacjach

między równymi płciami. Niemniej argumenty, do których odwoływały się poszczególne autorki, były zróżnicowane.

Jedna ze strategii, która miała zapobiec powielaniu europocentrycznych przesłanek, a tym samym odsłonić rzeczywisty, równoprawny charakter relacji pomiędzy płciami w innych niż euroatlantyckie kontekstach kulturowych, podkreślała konieczność ukazywania analizowanych światów „z punktu widzenia kobiet”. Zgodnie z logiką niektórych nurtów ówczesnej antropologii ten punkt widzenia – ze względu na ich wgląd w sfery życia, w które wgląd badaczy był ograniczony – miał być dostępny przede wszystkim badaczkom. Wpisując się w tę retorykę, we wstępie do zbioru *Many sisters. Women in cross-cultural perspective* Carolyn Matthiasson (1974) stwierdza, że obecne w wielu atakujących „mężczyznę” publikacjach feministycznych założenie, iż kobiety powszechnie podlegają opresji, jest fałszywym stereotypem, który nie znajduje potwierdzenia w faktach. W wielu społecznościach bowiem obydwie płcie cieszą się równymi prawami i prestiżem, w innych natomiast i kobiety, i mężczyźni konstituują grupy podporządkowane w ramach szerszych struktur pokrewieństwa, państwa czy wpływów zewnętrznych. Tam gdzie kobiety rzeczywiście mają niższy status niż mężczyźni, swoimi działaniami są w stanie skutecznie zmniejszyć efekty męskiej dominacji. Należy też pamiętać, że kobiety, wychowując synów, często uczą ich, jak eksploatować inne kobiety, a w związku z tym są w pewnym stopniu same odpowiedzialne za kreowanie własnej „opresji”. Pokazując, jak wygląda sytuacja kobiet z ich punktu widzenia, każda autorka tekstu zamieszczonego w książce „daje czytelniczce poczucie tego, co oznacza bycie kobietą w kulturze, o której pisze” (Matthiasson 1974: xvi).

Prezentując „kobiety eskimoskie”, Jean Briggs (1974) przyznaje, iż zróżnicowanie ich osobistych doświadczeń czyni jakiegokolwiek generalizacje dotyczące „typowego” życia „Eskimoski” nie w pełni uprawomocnionymi. Niemniej podkreśla też, że studia porównawcze dotyczące kobiet w różnych kulturach umożliwiają poszukiwania wspólnych mianowników „kobiecości” ograniczających kulturowe zmienności. Pozwalają również naświetlić przyczyny podobieństw i odmienności doświadczeń kobiet. W konsekwencji autorka zakłada, iż różnorodność ujawniająca się wśród „kobiet eskimoskich” jest rezultatem sytuacji, których w swych kilku permutacjach doświadcza większość z nich, jak również wiele kobiet w innych społeczeństwach. Odwołując się do antropologicznego założenia o konieczności łączenia perspektyw *etic* i *emic*, Briggs ostrzega jednak czytelniczki i czytelników przed wyciąganiem pochopnych wniosków na temat rzeczywistej identyczności relacji pomiędzy płciami w perspektywie międzykulturowej, ponieważ te same zachowania w odmiennych kontekstach mogą nabierać zupełnie innych znaczeń.

Ze względu na fakt, iż kobiety w dużej mierze kreują swoje tożsamości poprzez kontrast z mężczyznami, zrozumienie kobiecości musi obejmować zro-

zumienie męskości. W związku z tym, aby przybliżyć obraz życia „Eskimosek”, Briggs przytacza opis relacji pomiędzy płciami wśród mieszkańców dwóch tradycyjnych obozowisk, Utkuhikhalingmiut znad zatoki Chantrey u ujścia rzeki Back oraz Qipisamiut znad zatoki Cumberland na Ziemi Baffina. Sfery działania, zadania czy zakres podejmowania decyzji kobiet i mężczyzn są w tych społecznościach wyraźnie określone i oddzielone w sposób przypominający euroatlantycką lub inną organizację uporządkowaną poprzez strukturę domowe–publiczne. Jednak obydwie płcie muszą na sobie polegać, ich relacje opierają się na lojalności, współpracy i szacunku, a umiejętności mężczyzn i kobiet stanowią podstawę dumy i prestiżu każdej z grup. W przeciwieństwie do kobiet Zachodu, które odrzucają tradycyjny podział ról i supremację mężczyzn, „kobiety eskimoskie” chcą być przede wszystkim matkami i wprawnymi żonami dobrych myśliwych. Właśnie te role są źródłem ich poczucia własnej wartości. Zdaniem Briggs interpretacje przedstawiające „Eskimosów” jako dominujących i pogardzających swoimi kobietami, które czują się całkowicie od nich uzależnione, są prześiąknięte europocentryzmem. Zaproponowane tu alternatywne ujęcie, mimo że uznaje istnienie nieuchronnych napięć i ambiwalencji w relacjach pomiędzy płciami – których podświadomy charakter często ujawnia bardziej skomplikowany obraz stosunków mężczyzn i kobiet niż poziom deklaracyjny – nie wiąże się ani z deprecjacją, ani z podporządkowaniem którejkolwiek z płci (por. też Briggs 1970).

Teza iż kobiety, choć różne, we własnych kontekstach kulturowych uznawane są za równe mężczyznom, pojawia się także w pracach Alice Schlegel (por. m.in. 1974, 1977a, 1977b). Autorka nie tylko wskazuje, że analiza „punktu widzenia kobiet” może stanowić istotną przeciwwagę dla europocentrycznych założeń dotychczasowego dyskursu antropologicznego, ale też zwraca uwagę na problematyczność samego pojęcia „męskiej dominacji”. Wypowiedzi głoszące jej uniwersalny charakter, zwłaszcza w połączeniu z koncepcją, iż źródeł tej sytuacji należy szukać w funkcjach prokreacyjnych kobiet (m.in. Chodorow 1974; Ortner 1974, 1982; Rosaldo 1974), mają zdaniem Schlegel wyłącznie dedukcyjny charakter. Podobnie jak Matthiasson, uważa ona, że nie znajdują pokrycia w danych empirycznych. Podział ról społecznych mężczyzn i kobiet, a nawet ich funkcjonowanie w oddzielnych sferach – choć poza społeczeństwami ściśle ustrukturyzowanymi ze względu na płeć trudno wyraźnie takie sfery oddzielić – niekoniecznie oznacza subordynację kobiet. Na przykład dane dotyczące tradycyjnej społeczności Hopi pokazują, że mimo istnienia odrębnych dziedzin działań mężczyzn i kobiet oraz przypisywania im różnej natury relacje pomiędzy płciami, zarówno na poziomie organizacji społecznej, jak i ideologii, określała współzależność i współpraca. Powszechnie przytaczanym uprawnieniem równoprawnego statusu kobiet były ich zdolności prokreacyjne i rola w podtrzymywaniu życia (więcej na ten temat por. Schlegel 1977b).

Schlegel (1974: 553–554) podkreśla, że jeśli męska dominacja nad kobietami rozumiana jest jako kontrola, którą mężczyźni sprawują nad osobami, własnością i działaniami kobiet w stopniu większym niż kobiety sprawują nad osobami, własnością i działaniami mężczyzn, wówczas nie można uznać, iż jest ona powszechna. Jeżeli natomiast oznacza zalegitymizowany czy faktyczny nadzór mężczyzn nad pewnymi sferami życia, który nie jest dostępny kobietom, to założenie o jej powszechności może być prawdziwe. W takiej sytuacji należy jednak przyjrzeć się tym sferom, które kontrolują kobiety, ponieważ może okazać się, iż przez analizowane społeczeństwo uznawane są one za równie ważne jak te, które kontrolują mężczyźni, nawet jeśli nie jest to pogląd podzielany przez zachodnich antropologów i antropolożki. Zgodnie z tą przesłanką autorka definiuje społeczności egalitarne w kontekście płci jako takie, w których żadna z płci nie kontroluje drugiej, ponieważ mają takie same uprawnienia we wszystkich sferach lub gdzie sfery uprawnień są odmienne, ale pozostają w równowadze (Schlegel 1977a: 8)⁶⁶.

Ponieważ status związany z płcią, podobnie jak każdy inny fakt społeczny, nie jest uniwersalny, lecz zmienny, nie może być konstruowany w kategoriach założenia *a priori*, ale każdorazowo musi podlegać wglądowi antropologicznemu. Dotychczasowy brak przekonujących teorii, które pozwalałyby analizować stratyfikacje płciowe w perspektywie międzykulturowej, wynika zdaniem Schlegel z tego, iż zainteresowania tą problematyką nie były logicznym skutkiem przesunięć teoretycznych w dyscyplinie. Pojawiły się raczej jako reakcja na czynniki społeczne i ideologiczne kwestionujące moralną słuszność systemowych nierówności wbudowanych w relacje społeczne (Schlegel 1977a: 1–2). Wskazując słabości zarówno perspektyw materialistycznych (por. m.in. Leacock 2001; Sacks 1974; Sanday 1974; Friedl 1975), jak i symbolicznych (por. m.in. Chodorow 1974; Ortner 1974, 1982), Schlegel proponuje teorię stratyfikacji ujmującą status płci jako wypadkową wzajemnego oddziaływania relacji produkcji, organizacji społecznej oraz ideologii, które należy sytuować w kontekście wewnętrznej i zewnętrznej dynamiki społecznej każdego konkretnego przypadku (więcej na ten temat por. Schlegel 1977a).

Kolejna linia argumentacji związana z tezą „różni, ale równi” opiera się na przesłankach przypominających te, do których odwoływał się Ardener (1975a,

⁶⁶ Z punktu widzenia antropolożek wspierających tezę o powszechności męskiej dominacji tego typu stanowiska są efektem sytuacji, w której dostrzega się, że kobiety mówią czy robią więcej niż wcześniej zakładano. Louise Lamphere (1977: 613) uważa, że o równości płciowej można mówić jedynie wtedy, gdy mężczyźni i kobiety posiadają taki sam rodzaj kontroli społecznej, czyli podejmują decyzje dotyczące tych samych działań i ludzi. Natomiast podporządkowanie kobiet oznacza, że są wykluczone z podejmowania pewnych decyzji, pewnych działań i z dostępu do pewnych zasobów (więcej na ten temat por. Lamphere 1977: 616–620). Nasuwa się tu porównanie ze wspomnianą w poprzednim rozdziale dyskusją między Phyllis Kaberry i Adolphusem Elkinem.

1975b)⁶⁷. Podkreślano tu, że analizy relacji pomiędzy płciami nie mogą ograniczać się jedynie do formalnych, politycznych i ekonomicznych wymiarów życia społecznego oraz statycznych dychotomii, z których wyłania się obraz kobiet jako osób pasywnych, bezsilnych i podporządkowanych mężczyznom, ale muszą brać pod uwagę znaczenia lokalnych systemów symbolicznych. Felicia Ifeoma Ekejiuba (1977: 90) zwraca uwagę, że do tej pory analizy podejmujące kwestie symbolicznych wymiarów rzeczywistości nie różniły się znacząco od tych dotyczących sfer gospodarczych i politycznych, ponieważ koncentrowały się na uzasadnianiu asymetrii wartościowania przypisywanego obydwu płciom. Przywoływane wyjaśnienia miały charakter materialistyczny, „ujęty w statyczne ramy takich dychotomii, jak prywatne–publiczne, natura–kultura, domowe–społeczne”. Traktowanym jako „prywatne”, „naturalne” czy „domowe” działaniom kobiet przypisywano niższą wartość niż związanym ze sferami publiczną, kulturową czy społeczną działaniom mężczyzn. Logiczną konsekwencją skonstruowanej w ten sposób perspektywy były przekonania takie, jak przytaczane wyżej Rosaldo i Lamphere (1974b: 14), które uważają, iż jedyną skuteczną drogą zmiany sytuacji jest z jednej strony włączenie mężczyzn w obowiązki w sferze domowej, a z drugiej – umożliwienie kobietom uczestnictwa na równych prawach z mężczyznami w sferze publicznej.

Ekejiuba (1977: 91–92) podkreśla, że w analizach relacji pomiędzy płciami, uznając paradoksy związane z naturą dostępnych kobietom sposobów kontroli, należy brać pod uwagę, iż wiele społeczeństw – mimo że kładzie nacisk na konieczność rozdzielności płci – nie wiąże tej separacji z dominacją jednej płci nad drugą. Ponadto trzeba uwzględnić, iż zatarcie granic pomiędzy odrębnymi sferami kompetencji obydwu płci i pojawienie się męskiej dominacji mogło być skutkiem procesów historycznych i strukturalnych związanych z ortodoksyjnymi religiami, kolonializmem, kapitalizmem, migracją, industrializacją czy modernizacją. W związku z tym studia antropologiczne powinny pokazywać działania, poprzez które kobiety jako aktywne uczestniczki procesu społecznego radzą sobie z zaistniałą sytuacją, starając się zminimalizować skutki męskiej kontroli nad instytucjami politycznymi i ekonomicznymi. Uwzględnienie powyższych kwestii wymaga przyjęcia diachronicznego podejścia analitycznego, które umożliwia wgląd zarówno w materialistyczne i formalne, jak i w ideologiczne i symboliczne aspekty rzeczywistości. To właśnie w przestrzeniach ideologicznych czy symbolicznych pojawiają się często pozytywne wyobrażenia kobiet jako równych czy nawet bardziej wpływowych niż mężczyźni. Wymogiem

⁶⁷ Jednak podejścia teoretyczne, które przywoływano w tym kontekście, nawiązują do prac Maxa Webera, a także Victora Turnera, Mary Douglas czy Edmunda Leacha (por. m.in. Ekejiuba 1977; MacCormack 1977; Mernissi 1977), podczas gdy tezy Ardenery dotyczące kobiet poddane są analizie krytycznej (por. m.in. MacCormack 1977).

realizacji tak sformułowanych celów analitycznych jest zerwanie z wizją społeczeństwa jako funkcjonalnie zintegrowanej całości i zastąpienie jej koncepcją Weberowską, ujmującą je jako zbiór grup społecznych, które charakteryzują różne interesy i różne strategie służące ich realizacji i które w różny sposób doświadczają historycznego procesu zmiany.

Powyższe przesłanki obecne są między innymi w tekście Carol MacCormack (1977). Odnosi się ona krytycznie do analiz powielających Lévi-Straussowską tezę, iż początki społeczeństwa ludzkiego należy lokować w wymianie kobiet pomiędzy mężczyznami oraz do założenia o uniwersalnym charakterze dychotomii natura–kultura i jej metaforycznych związkach z opozycją żeńskie–męskie czy pasywne–aktywne. Autorka przywołuje tu przede wszystkim studia Ardena (1975a) dotyczące kobiecych rytuałów inicjacyjnych wśród Bakwiri z Kamerunu. Ardener twierdzi, iż kreowany w ramach rytuałów model świata łączy kobiety, ze względu na ich funkcje prokreacyjne, ze sferą natury, a mężczyznom przypisuje zdolność oddzielania ludzkości od tej sfery⁶⁸. Zdaniem MacCormack (1977: 94) słabością tego typu analiz jest przede wszystkim pomijanie specyficznego kontekstu społecznego, w którym usytuowany jest stanowiący przedmiot namysłu analitycznego materiał empiryczny. Inne publikacje na ten temat wskazują bowiem, że „istotą rytu przejścia jest nauczanie dziewcząt, aby biologiczne wydarzenia swojego życia poddawały ścisłej kulturowej kontroli” (por. m.in. Richards 1956).

Nawiązując do tych ostatnich tradycji, MacCormack przedstawia religijną organizację Sande skupiającą kobiety Sherbro i Mende w Sierra Leone. Jej hierarchiczna struktura, prawa obowiązujące całą społeczność i związane z nimi sankcje, a także sekretna wiedza służą przekształcaniu dziewcząt w dorosłe kobiety – ważne i wpływowe członkinie społeczeństwa. Męskim odpowiednikiem Sande jest wprowadzająca w dorosłość chłopców organizacja Poro. Posiadając własny i odrębny zakres kontroli społecznej, obydwie sodaliczki uzupełniają się, działając na rzecz całej społeczności. MacCormack podkreśla, że system wierzeń leżący u podstaw funkcjonowania Sande można oczywiście zanalizować za pomocą Lévi-Straussowskich metod zaproponowanych w serii *Mythologiques*. Należy jednak pamiętać, że wówczas jedynym możliwym usytuowaniem kobiet – które wynika z ujmowania wszystkich społeczeństw ludzkich przez pryzmat stojących wobec siebie w opozycji takich kategorii, jak żeńskie–męskie, natura–kultura, pasywne–aktywne, nieopanowane–opanowane czy naśladowca–twórca – jest pozycja podporządkowania. W świetle jej własnych, a także innych badań ujęcie takie nie wydaje się jednak adekwatne (więcej na ten temat por. też MacCormack 1979).

⁶⁸ Jako pokrewny rodzaj analiz Carol MacCormack wymienia także prace Simone de Beauvoir (2003) i Ortner (1974, 1982).

Z kolei Fatima Mernissi (1977), wspierając zasadniczo stanowisko MacCormack, koncentruje się na sprawczości marokańskich kobiet z niższych warstw społecznych. Pokazuje, że żyjąc w biurokratycznym, muzułmańskim, patriarchalnym społeczeństwie, kobiety te są w stanie odzyskać kontrolę nad własnym życiem dzięki nieformalnej przestrzeni kobiecej, którą tworzą, odwiedzając sanktuaria związane z lokalnymi świętymi. Przedstawiając bohaterki swego tekstu jako aktywne aktorki społeczne, Mernissi zwraca jednak uwagę, że ta forma kobiecej solidarności nie zostaje przeniesiona poza mury sanktuariów. W związku z tym zamiast stać się zarzewiem walki z formalnymi strukturami władzy, pełni funkcje terapeutyczne i ostatecznie służy zachowaniu *status quo*.

Innym istotnym nurtem krytycznie podchodzącym zarówno do tezy o powszechności męskiej dominacji, jak i do lokowania jej źródeł w prokreacyjnych funkcjach kobiet jest perspektywa odwołująca się do przesłanek Marksowskich, a przede wszystkim do książki Engelsa (1969) *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*. Przedstawicielki tej opcji uważają, że status kobiet zależy przede wszystkim od tego, czy kontrolują one swój dostęp do zasobów materialnych, warunki swojej pracy i dystrybucję produktów tej pracy. Ich zdaniem, mimo że stratyfikacje społeczne pojawiały się na całym świecie przed kontaktem kolonialnym, jeżeli współcześnie w społecznościach preindustrialnych mamy do czynienia z opresją kobiet, to jest ona w dużej mierze konsekwencją kolonializmu i związanego z nim wtargnięcia własności prywatnej i pracy zarobkowej, jak również kontaktów z administracją kolonialną i misjonarzami. Doprowadziły one do rozpadu egalitarnych struktur społecznych i rozwoju nuklearnej formy rodziny (por. m.in. Etienne, Leacock 1980b).

Najbardziej znana propagatorka takiego punktu widzenia, Eleanor Burke Leacock (1978), zwraca uwagę, że do tej pory studia dotyczące statusu kobiet w społecznościach egalitarnych, przede wszystkim zbieracko-łowieckich, ale też ogrodniczych, zamiast sytuować go w kontekście specyficznej dla nich struktury społeczno-ekonomicznej, przyglądały się analizowanym rzeczywistościom przez pryzmat hierarchicznych struktur społeczeństw euroatlantyckich. W konsekwencji społeczności takie ujmowano jako luźny zbiór rodzin nuklearnych, w których kobiety – ze względu na macierzyństwo i związki ze sferą domową – są powiązane z mężczyznami diadycznymi relacjami zależności. Taka antropologiczna wersja hasła „anatomia jest przeznaczeniem” pojawia się nie tylko w tradycyjnych nurtach dyscypliny, ale również w tych inspirowanych feminizmem. Akceptując typową dla konwencjonalnych podejść perspektywę ahistoryczną, Ortner (1974, 1982), Rosaldo (1974) czy Ernestine Friedl (1975) głoszą powszechność męskiej dominacji i dewaluacji kobiet oraz projektują na całość gatunku ludzkiego osadzone w myśli zachodniej dychotomie natura–kultura czy domowe–publiczne. Skutkiem tego nie są w stanie dostrzec jakościowo odmiennych stosunków w społecznościach, w których jednostka jest uzależniona

bezpośrednio od całej grupy, nie istnieje separacja sfer prywatnej i publicznej, w tym również rodziny nuklearnej, a decyzje podejmują realizujące je osoby. Jako alternatywę Leacock postuluje przyjęcie perspektywy historycznej, która w połączeniu z wykluczeniem „etnocentrycznej frazeologii” pozwala uchwycić egalitarny charakter relacji pomiędzy płciami⁶⁹. Autonomia kobiet, rozumiana jako prawo kobiet do kontrolowania swojego życia i działań w takim samym stopniu, w jakim prawo to posiadają mężczyźni, jest przejawem autonomii jednostek w ogóle, która to autonomia stanowi warunek przetrwania całej grupy (więcej na ten temat por. też Etienne, Leacock 1980a).

Mimo że nie pomija danych międzykulturowych, swoje tezy Leacock wspiera przede wszystkim materiałami (również etnohistorycznymi) dotyczącymi zamieszkujących półwysep Labrador ludów Montagnais-Naskapi, wśród których prowadziła badania w latach pięćdziesiątych XX wieku, a których struktura społeczno-ekonomiczna w perspektywie historycznej uległa zasadniczym zmianom. Wczesne źródła pokazują, że w przeszłości podstawową jednostkę stanowiły grupy składające się z zamieszkujących razem rodzin i przyjaciół, które w razie potrzeby zawierały luźne koalicje z innymi takimi grupami. W ramach grupy razem polowano i wytwarzano dobra przeznaczone do wspólnej konsumpcji. Specjalizacja pracy wiązała się jedynie z płcią, a podstawę statusu stanowiła nie własność prywatna, ale działania na rzecz dobra wspólnego. Ponieważ system podejmowania decyzji był rozproszony, a najwyżej ceniono konsensus, rola przywódcy sprowadzała się zasadniczo do pośrednictwa pomiędzy poszczególnymi członkami i członkiniami grupy.

W rezultacie europejskiego merkantylnizmu, a później kolonializmu i imperializmu oraz towarzyszącego im rozwoju handlu i aktywności misjonarzy grupy te nabrały znacznie bardziej sformalizowanego charakteru. Pojawiła się specjalizacja pracy i wymiany, skutkiem czego mające wartość użytkową dobra stały się posiadającymi wartość wymienną towarami, a współpracę zastąpiła rywalizacja. Połączone ze sobą luźno rodziny nuklearne uzależniły się od zewnętrznych źródeł dochodu bądź poprzez handel i pracę zarobkową, bądź pomoc rządową i misyjną, a stojący na ich czele wodzowie zaczęli reprezentować interesy grupy w kontaktach ze światem zewnętrznym. W konsekwencji coraz wyraźniej zaczął

⁶⁹ Przejaw takiej frazeologii można odnaleźć jej zdaniem na przykład w pracy Ruth Bunzel (1938), która zaobserwowała wśród Zuni zwyczaj porzucania przez żonę swych zajęć i witania oraz podawania posiłku wracającemu do domu mężowi interpretuje jako dowód podporządkowania kobiet. Ujęcie to według Eleanor Burke Leacock (1981: 226–227) jest efektem perspektywy ukształtowanej przez społeczeństwo, w którym ważną częścią organizacji społeczno-ekonomicznej jest bezpłatna praca usługowa kobiet w domu. Interpretacja w kategoriach społeczeństwa analizowanego pozwala jednak zauważyć, że zachowanie żony Zuni nie jest zachowaniem służącej, ale gospodyni, która nadal uważa wracającego mężczyznę za męża. Brak takiego zachowania oznaczałby, że wybrała innego, a jej dotychczasowy mąż powinien wrócić do domu swej matki.

rysować się podział na społeczną i ekonomiczną sferę publiczną oraz „rodzinną” sferę prywatną (Leacock 1978: 248–249).

Częścią opisanego procesu była „jedna z najbardziej spójnych i szeroko udokumentowanych zmian okresu kolonialnego”, a mianowicie obniżenie statusu kobiet w stosunku do statusu mężczyzn (Leacock 1975: 605). W społecznościach egalitarnych, mimo specjalizacji pracy, kobieca autonomia czy publiczne role powodowały, że „[i]ch status nie był statusem literalnie ‘równych’ mężczyznom (...), ale statusem tych, kim były – osób płci żeńskiej ze swoimi prawami, obowiązkami, odpowiedzialnością, które były komplementarne i w żadnym razie mniej istotne niż te przynależące do mężczyzn” (Leacock 1978: 252). Dopiero wraz z przejściem od produkcji dla celów własnych do produkcji towarów na wymianę, rozpadem wspólnot plemiennych i pojawieniem się stratyfikacji społecznych, a także rozwojem rodziny nuklearnej, w której kobiety straciły kontrolę nad wytworami swojej pracy, funkcje prokreacyjne stały się podstawą ich opresji, a praca – zaspokajaniem potrzeb rodziny. Skutków tego procesu – ujawniających się najwyraźniej w społeczeństwach kapitalistycznych – nie można jednak projektować na wcześniejsze okresy historyczne, a w związku z tym przywoływanie dychotomii domowe–publiczne jako uniwersalnej ramy analitycznej jest całkowicie nieuprawomocnione.

Leacock (1978: 253) pisze, że „irokieskie matrony zabezpieczały, przechowywały i rozdzielały kukurydzę, mięso, ryby, jagody, dynie i tłuszcz zakopywane w specjalnych dołach lub przechowywane w długim domu. (...) Kontrola kobiet nad rozdzielaniem żywności, którą wytwarzały, a także mięsa, dawała im *de facto* władzę wetowania deklaracji wojny czy interweniowania na rzecz pokoju. (...) Kobiety zarządzały też ‘publicznym skarbem plemiennym’ przechowywanym w długim domu (...). [T]o ‘zarządzanie gospodarstwem domowym’ należało do całkowicie innego porządku niż zarządzanie w ramach rodziny nuklearnej czy rodziny wielkiej w społecznościach patriarchalnych. W tym drugim przypadku, kobiety mogą przymilać się, manipulować czy zastraszać mężczyzn, ale zawsze poza fasadą publiczną; w pierwszym przypadku ‘zarządzanie gospodarstwem domowy’ było samo w sobie zarządzaniem gospodarką ‘publiczną’” (więcej na ten temat por. też Leacock 1975, 1981).

W podobnie krytyczny sposób Leacock ocenia rozwijane wokół opozycji natura–kultura teorie Lévi-Straussa, de Beavouir i Ortner. Pogląd, iż „kobiecość zawsze i wszędzie dewaluowano w stosunku do męskości oraz że dewaluacja ta jest skutkiem powszechnego kojarzenia kobiecości z podrzędną ‘naturą’, a męskości z nadrzędną ‘kulturą’” jawi się jako wyjątkowo etnocentryczny (Leacock, Nash 1981: 242). Zniekształca nie tylko percepcję relacji między płciami, które nie są zorganizowane zgodnie z tradycjami europejskimi, ale ignoruje także historyczny związek pomiędzy zmianą ideologiczną i strukturalną. Leacock i June Nash (1981) podkreślają, że społeczności o charakterze egalitarnym w ogóle

nie degradują kobiet i natury. W społecznościach ogrodniczych asertywność mężczyzn jest efektem rozwoju współzawodnictwa o prerogatywy społeczne i ekonomiczne między mężczyznami oraz pomiędzy mężczyznami i kobietami. Trendy ideologiczne zapowiadające nadejście etosu europejskiego pojawiają się dopiero wraz z rozwojem hierarchicznej organizacji społecznej. Natomiast przekonanie, iż kobieca natura sytuuje się w opozycji i jest podrzędna w stosunku do kultury to efekt europejskich debat toczonych w XVII i XVIII wieku. Analizując w perspektywie historycznej symbolikę płci wśród Arapaho oraz na terenach Mesy Centralnej w Meksyku, Leacock i Nash pokazują, że odwołujące się do dychotomii natura–kultura „europejskie interpretacje kosmologii Nowego Świata próbują ograniczać i kodyfikować panteon, którego istotą jest różnorodność i transformacja, połączona dwoistość zasad męskiej i żeńskiej, a także przerysowywać czy pochylać te skłonności ku hierarchii i męskiej dominacji, które współgrają z tradycją judeochrześcijańską” (1981: 258–259).

Należy tu jednak zaznaczyć, że nie wszystkie antropolożki wpisujące się w paradygmat Marksowski, czy szerzej, materialistyczny, podzielały powyższe poglądy. Na przykład Kathleen Gough (1975) nie kwestionuje powszechności męskiej dominacji, również w perspektywie historycznej, Patricia Draper (1975) wiąże zmianę statusu kobiet z typem gospodarki, a Karen Sacks (1974), uznając, że pozycja kobiet jest skutkiem dominujących relacji ekonomicznych i politycznych, podkreśla jednocześnie, że brak klas społecznych i własności prywatnej niekoniecznie oznacza brak hierarchii płciowych, które pojawiają się wraz z podziałami na sfery publiczną i prywatną. Nawet sama Leacock, która była największą orędowniczką tez Engelsa w ówczesnej antropologii feministycznej, choć uważa, że w perspektywie historycznej większość społeczności tzw. Trzeciego Świata cechowały egalitarne relacje pomiędzy płciami, przyznaje, że nie dotyczy to ich wszystkich. Ponadto, chociaż powszechność opresji kobiet we współczesnych społeczeństwach jest jej zdaniem nierozzerwalnie związana ze światowym, kapitalistycznym systemem eksploatacji, pisze, że w krajach socjalistycznych problem ten również nie został całkowicie rozwiązany (por. 1981: 310–316). Mimo powyższych rozbieżności antropolożki marksowskie zgadzały się jednak, że sposobem zniesienia opresji kobiet jest transformacja systemu społeczno-polityczno-ekonomicznego w skali globalnej.

*

Wśród rozmaitych perspektyw teoretycznych konstytuujących feministyczną antropologię kobiet lat siedemdziesiątych XX wieku jedynie antropolożki wpisujące się w paradygmat Marksowski otwarcie podzielały charakterystyczny dla antropologii krytycznej stosunek wobec współczesnej cywilizacji oraz jej powią-

zań z kolonializmem i zachodnim imperializmem⁷⁰. W przeciwieństwie do pozostałych przedstawicieli i przedstawicielek „zwrotu politycznego” antropolożki inspirowane feminizmem podkreślały jednak, że „Marx z zasady analizował naturę wyzysku samą w sobie i z zasady była (...) ona pozbawiona koloru, rasy i płci”, a współczesne kontynuacje tego sposobu myślenia mają konsekwencje teoretyczne i praktyczne (Leacock 1975: 602). Leacock (1975) zwraca uwagę, że oddzielanie eksploatacji klasowej od innych form opresji przyczyniło się do tragicznego osłabienia rewolucyjnego ruchu socjalistycznego w Stanach Zjednoczonych po drugiej wojnie światowej. Jednak proste dodanie kategorii rasy czy płci do istniejących teorii kapitalizmu nie rozwiązuje problemu. Konieczne jest takie przeformułowanie teorii, aby nie uprzywilejowując żadnego z nich, traktowała klasę, rasę, narodowość czy płeć jako przecinające się wymiary opresji. Podczas gdy waga kategorii rasy czy narodowości jest w coraz większym stopniu rozpoznawana przez osoby zaangażowane w Marksowskie nauki społeczne i rewolucjonistów w Afryce i Ameryce Południowej, kategorie związane z płcią nie przykuwają porównywalnej uwagi. Sytuację tę należy zmienić, ponieważ opresja płciowa nie pojawiła się wraz z kapitalistycznymi relacjami klasowymi, ale leży u źródeł samej kategorii klasy (por. też Etienne, Leacock 1980b).

Biorąc pod uwagę, że nurty Marksowskie stanowiły jednak tylko jeden z wątków ówczesnej antropologii kobiet, mimo wspólnych korzeni, rozwój antropologii krytycznej i feministycznej podążył wzdłuż nieco odmiennych trajektorii⁷¹. Choć w podobnym stopniu przywiązywały wagę do wymiaru politycznego zarówno analizowanych rzeczywistości, jak i samej antropologii, inspiracje teoretyczne obydwu nurtów nieco się różniły. Z jednej strony, przywołując ujmowaną uniwersalistycznie kategorię „kobiety” i promując tezę o powszechności kobiecej opresji, antropologia kobiet jako przejaw antropologii wyzwolenia koncentrowała się na tym, co w doświadczeniu ludzkim powszechne, stanowiąc tym samym

⁷⁰ Mimo że problematyka ta pojawiała się również w przywoływanych wyżej podejściach, kładących nacisk na analizę dynamiki społecznej (Ekejiuba 1977; MacCormack 1977; Mernissi 1977), tu traktowana była przede wszystkim jako kontekst analizy, a nie przedmiot jawnej krytyki politycznej. Należy odnotować, że w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku można zauważyć nowy trend, w ramach którego w znacznie większym stopniu niż wcześniej zaczęto zwracać uwagę na wpływ kolonializmu, migracji, modernizacji, rozwoju czy rewolucji na życie kobiet (por. Lamphere 1977: 613; więcej na ten temat por. też Rapp 1979: 504–508).

⁷¹ Natomiast związki (również instytucjonalne) inspirowanej myślą Karla Marxa antropologii kobiet i antropologii krytycznej w latach siedemdziesiątych są widoczne. Na przykład Rayna Reiter dołączyła do kadry pierwszego w USA wydziału antropologii krytycznej, którego powstanie w nowojorskiej New School for Social Research zainicjował w 1970 roku Stanley Diamond (por. Gailey 1992: 6). Z kolei Leacock publikowała zarówno w „Dialectical Anthropology”, założonym przez Diamonda w 1975 roku sztandarowym czasopiśmie antropologii krytycznej, jak i w redagowanych przez niego antologiach (por. m.in. Diamond 1979). Związki te były nadal wyraźne w początkach lat osiemdziesiątych (por. m.in. Caulfield 1981; Harris, Young 1981; Leacock 1983, 1985).

w pewnym stopniu formę zerwania z dotychczasową doktryną relatywizmu kulturowego⁷². Głosiła również konieczność łączenia teorii z praktyką czy analizy z działaniem na rzecz zmiany (por. Scheper-Hughes 1983: 109–110). Z drugiej strony, podobnie jak inni przedstawiciele i przedstawicielki ówczesnych „opcji mniejszościowych”, wiele antropolożek inspirowanych feminizmem zakładało, że wypowiadanie się z pozycji podporządkowanych jest wystarczającym narzędziem korekty stronniczości tradycyjnej dyscypliny. W związku z tym, w przeciwieństwie do większości wątków antropologii krytycznej, feministyczna antropologia kobiet zasadniczo nie kwestionowała zastanego paradygmatu nauki.

Na przykład Peggy Reeves Sanday (1974), podobnie jak niektórzy przedstawiciele i przedstawicielki antropologii wyzwolenia (por. m.in. Nzimiro 1979), w kontekście międzykulturowej analizy statusu kobiet nieuprawomocnionym spekulacjom używanym jako narzędzia walki politycznej przeciwstawia obiektywność osiąganą dzięki rygorom metody naukowej. Uzasadniając wagę proponowanego przez nią materialistycznego modelu ukazującego zmienne wpływające na pozycję społeczną kobiet w sferze publicznej, przywołuje wypowiedź George'a Murdocka (1971: 19–20), który krytykuje większość teorii antropologicznych za to, iż nie spełniają podstawowych kryteriów nauki. Kryteria te mają obejmować ustalenie relacji pomiędzy zjawiskami, dokładne wykazanie, jak relacje te zmieniają się pod wpływem specyficznych zmiennych, oraz wsparcie tych twierdzeń odpowiednio uprawomocniającym dowodem. Zdaniem Sanday realizacja tych postulatów jest szczególnie istotna w przypadku badań nad statusem płci, ponieważ dziedzina ta jest wyjątkowo podatna na stronniczość związaną z etnocentryzmem i płcią badaczy (*sexcentrism*).

Poza obecnością tego scjentyistycznego stanowiska feministyczna antropologia kobiet była jednak niewątpliwie również buntem przeciw funkcjonalnej racjonalności, o której w kontekście „zwrotu politycznego” pisał Stanley Diamond (1972: 425–426)⁷³. Niemniej, jak wspomina Lamphere (2000: 1), ich ów-

⁷² Ortner (1996) podkreśla z kolei, że uogólniający charakter takich propozycji analitycznych, jak dychotomie domowe–publiczne czy natura–kultura, oraz leżące u ich podstaw założenie o powszechności męskiej dominacji wynikały przede wszystkim z antropologicznej tradycji poszukiwania uniwersaliów i dominującej wówczas holistycznej koncepcji kultury. Te dwie interpretacje nie muszą się jednak wykluczać. Wskazują raczej na pewną zbieżność ówczesnych projektów feministycznego i antropologicznego, w których badania empiryczne miały służyć konstruowaniu szerszych teorii.

⁷³ Nie oznacza to, że paradygmat funkcjonalno-strukturalny został całkowicie zarzucony. Na przykład Ernestine Friedl (1975: v) otwarcie stwierdza, że podejście teoretyczne przyjęte przez nią w analizie relacji pomiędzy płciami w perspektywie międzykulturowej jest „zasadniczo ekologiczne i funkcjonalno-strukturalne”. Nawet autorki, które na ogół opowiadały się przeciwko tej ramie teoretycznej, pozostawały w pewnym stopniu pod jej wpływem, odwołując się na przykład do propozycji teoretycznych Talcotta Parsonsa (por. m.in. Chodorow 1974; Lamphere 1974; Rosaldo 1974).

czesne inspiracje badawcze obejmowały antropologię społeczną⁷⁴, etn naukę, prace Durkheima, Maxa Webera, Geertza i Lévi-Straussa, ale nie Marxa. Były to więc nurty, w opozycji do których sytuowała się większość przedstawicieli i przedstawicieli antropologii krytycznej, a które dominowały w latach sześćdziesiątych XX wieku: antropologia symboliczna, ekologia kulturowa i strukturalizm (por. Ortner 1984: 128–138). Ale jeśli nawet nie zawsze przekładało się to *explicite* na rozwijane przez nie analizy płci i seksualności, we wczesnym okresie konstituowania się antropologii kobiet wiele antropolożek angażowało się w działania grup feministycznych o profilu marksistowskim czy socjalistycznym (por. m.in. Gordon 1995b; Lamphere 2000). Ponadto istniały wyraźne zbieżności pomiędzy antropologicznymi projektami feministycznymi lat siedemdziesiątych XX wieku a inspirowanej myślą Marksowską teorią praktyki, która stała się jednym z ważnych trendów antropologii lat osiemdziesiątych (por. Collier, Yanagisako 1987).

Deborah Gordon (1995b) twierdzi, że chociaż publikacje odwołujące się do przywołanych tu przesłanek teoretycznych mogły wydawać się dość konwencjonalne w porównaniu z propozycjami pojawiającymi się w innych nurtach wyrosłych ze „zwrotu politycznego”, nie oznacza to, iż inspirowane feminizmem antropolożki były w mniejszym stopniu zbuntowane wobec akademickiego *status quo* niż ich – określani jako radykałowie – koledzy. Pisząc o kobietach w perspektywie międzykulturowej, ustanawiały inny rodzaj antropologii radykalnej, osadzonej w hybrydycznym gatunku eseju feministycznego, który w centrum rozważań stawiał „status kobiet”⁷⁵. Gordon rzuca też światło na pozorny paradoks ówczesnej antropologii feministycznej, w ramach której badaczki z jednej strony krytkowały androcentryzm dotychczasowych badań, a z drugiej refleksje dotyczące kobiecej opresji rozwijały na podstawie danych będących wytworem krytkowanej skądinąd tradycji, traktowanej tu jako obiektywne opisy „innych kultur” (por. m.in. Sanday 1974; Gough 1975; Rubin 1975). W tym ostatnim przypadku celem ważniejszym niż krytyka samej dyscypliny było wsparcie aktywnie zaangażowanych teorii materiałem empirycznym, którego wiarygodność autoryzowała naukowa, antropologiczna skrupulatność.

Przez pryzmat priorytetów politycznych można spojrzeć też na debatę dotyczącą powszechności męskiej dominacji. Odwołując się do badań prowadzonych wśród Minangkabau z Sumatry Zachodniej, Sanday (1988) stwierdza, że złożony charakter relacji pomiędzy płciami nie pozwala określić, która z nich

⁷⁴ Oprócz wspomnianych już Ardenera, Turnera, Douglas czy Leacha, w tym kontekście pojawiała się też na przykład nazwisko Fredrika Bartha (por. m.in. Collier 1974).

⁷⁵ Autorka przyznaje jednak, że bojowe nastawienie publikacji przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, które pojawiały się w obiegu pozaakademickim, w publikacjach akademickich, takich jak *Woman, culture, and society*, a nawet *Toward an anthropology of women*, zostało znacząco stłumione.

jest płcią dominującą. W związku z tym jakiegokolwiek ostateczne twierdzenia na ten temat, zarówno po stronie badających, jak i badanych, są zawsze motywowane celami politycznymi i/lub teoretycznymi, a nie rzeczywistością etnograficzną. U podstaw ówczesnych dyskusji na temat opresji kobiet nie leżała w istocie chęć tworzenia lepiej odzwierciedlających rzeczywistość opisów, ale odmienne strategie myśli i działań politycznych typowe dla kontekstu euroatlantyckiego. Odwołujące się bądź do wizji zdominowanego przez mężczyzn porządku społecznego, bądź do spojrzenia samych kobiet, zwolenniczki „modelu patriarchalnego” i „modelu matrycentrycznego” łączyło dążenie do zmiany zachodniego patriarchy. Jak pisze Sanday (1988: 51), „różnica zdań dotyczy[ła] przede wszystkim metody i teorii przywoływanych celem oddzielenia wglądu intelektualnego od dyscypliny antropologii, aby dokonać tej zmiany”. Pierwsze podejście zakładało, iż likwidacji patriarchy można dokonać jedynie w oparciu o solidarność kobiet i w opozycji do mężczyzn, drugie natomiast wskazywało na konieczność współpracy z mężczyznami o podobnych poglądach, zastępując ideę separatyзму ideą „współpracy na rzecz zmiany”.

Interpretacje takie nie zmieniają faktu, że przyjęte przez wiele ówczesnych antropolożek perspektywy teoretyczne nie pozwalały w rzeczywistości zakwestionować przekonań leżących u podstaw dotychczasowej *praxis* antropologicznej, w tym przeprowadzić zasadniczej dla „zwrotu politycznego” krytyki doktryny relatywizmu kulturowego⁷⁶. Podkreślając ahistoryczny charakter większości perspektyw konstytuujących feministyczną antropologię kobiet, Leacock (1978: 254) zwraca uwagę, że została ona złapana w pułapkę tradycyjnego etosu antropologicznego, który we współczesnych społecznościach tzw. Trzeciego Świata widział zasadniczo niezmiennych reprezentantów przeszłości. Brak wrażliwości na kwestie płci i seksualności, cechujący większość nurtów antropologii krytycznej, znajduje tu więc swój odpowiednik w swoistym braku wrażliwości na – wykraczające poza androcentryzm – historyczne uwikłania polityczne dyscypliny oraz ich odzwierciedlenia w jej podejściach teoretycznych. Sytuacja ta nie była jednak jedynie rezultatem powielania konwencjonalnych przesłanek antropologicznych, ale też feministycznych. Jądem etycznym inspirowanej feminizmem antropologii stała się walka z męską supremacją, której podlegały uniwersalistycznie pojmowane „kobiety”, dominujące rozumienie systemu *sex/gender*

⁷⁶ Biorąc pod uwagę jej afiliacje feministyczne, uderza na przykład osadzony w doktrynie relatywizmu kulturowego stosunek MacCormack (1977) do infibulacji, którą analizuje jedynie w kontekście funkcji społecznych i kobiecej sprawczości. Jednak postawy MacCormack nie można generalizować. Rayna Rapp (1979: 512–513) wspomina burzliwą dyskusję wokół wystąpienia konferencyjnego MacCormack, stanowiącego podstawę przywoływanego tu artykułu. Jej ważnym aspektem było wskazywanie ograniczeń relatywistycznej doktryny. Rapp zwraca uwagę, że należy mieć świadomość, iż naświetlanie sposobów, w jaki kobiece tradycje stają się źródłem ich upełnomocnienia (*empowerment*), może jednocześnie prowadzić do romantyzacji opresyjnych relacji władzy.

wymagało jednak akceptacji krytyki kulturowej osadzonej w Boasowskim relatywizmie. W rezultacie, choć nieświadomie, antropolozki feministyczne w latach siedemdziesiątych XX wieku wykreowała kulturową „inną” w przedstawieniach kobiet tzw. Trzeciego Świata czy mniejszości etnicznych (por. Behar 1995: 6). Z tą kwestią na szeroką skalę zaczęto borykać się dopiero od połowy lat osiemdziesiątych.

Niemniej pluralizm teoretyczny i polityczny ówczesnej feministycznej antropologii kobiet, jak również doświadczana przez wiele badaczek fragmentaryzacja, która wynikała z konieczności nieustannego balansowania pomiędzy uniwersalizmem *praxis* feministycznej a partykularyzmem *praxis* antropologicznej, skłaniały do autorefleksji. Moore (2003: 311–333) zwraca uwagę, że istotnym wymiarem różnicowania ówczesnej debaty antropologicznej było pojmowanie samej kategorii *gender*. Przedstawiciele i przedstawicielki nurtów materialistycznych odwoływali się do tego, co kobiety i mężczyźni robią, a więc traktowali płeć jako rolę społeczną. Koncentrowano się tu na podziale pracy według płci oraz na związanym z nim statusem kobiet i mężczyzn w szeroko rozumianym życiu społecznym. Natomiast reprezentantki i reprezentanci podejścia strukturalistycznego skupiali się na konotacjach symbolicznych obydwu kategorii, przekonaniach kosmologicznych, kulturowo konstruowanych wartościach przypisywanych mężczyznom i kobietom. Z kolei debata dotycząca męskiej dominacji uświadamiała, że jednoznaczna odpowiedź na ważne dla feminizmu „drugiej fali” pytanie o powszechność opresji kobiet nie jest w ogóle możliwa (por. Visweswaran 1997a: 609). Sprzyjający krytycznemu namysłowi brak spójności wątków konstytuujących inspirowane feminizmem antropologiczne studia płci i seksualności w latach siedemdziesiątych XX wieku, doprowadził relatywnie szybko do sprobematyzowania ich przesłanek.

IV

Polityczność w kontekście

Teoria płci jako teoria praktyki

Mimo odwoływania się do wielu esencjalizujących przesłanek, świadomość różnorodności doświadczeń kobiet, a także wagi sytuowania tych doświadczeń w kontekście relacji kobiet z mężczyznami pojawiała się w inspirowanych feminizmem publikacjach antropologicznych od początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Jeden z najbardziej zdecydowanych, wczesnych głosów przeciwko przywoływaniu uniwersalnej kategorii „kobiety” zarówno jako podmiotu polityk feministycznych, jak i analiz antropologicznych wiązał się z książką *Women united, women divided. Cross-cultural perspectives on female solidarity* pod redakcją Patricii Caplan i Janet Bujri (1978b)⁷⁷. Jak przyznają autorki, książka była w dużej mierze inspirowana dyskusjami prowadzonymi w *London Women's Anthropology Group*, która spotykała się regularnie w latach 1972–1974 (Caplan, Bujra 1978a), co wyjaśnia jej polemiczny czy wręcz krytyczny stosunek wobec niektórych założeń feministycznych studiów kobiet.

Caroline Ifeka (1975: 559) pisze, iż w grupie reprezentowane były dwie opcje teoretyczne – neomarksowska oraz „mniej doktrynalnie zaangażowana (...) pozostająca pod wpływem pragmatyzmu głównego nurtu antropologii”. Opcje te współegzystowały w przyjaznej atmosferze nastawionej na współpracę, a nie na

⁷⁷ Oczywiście refleksja taka nie ograniczała się wówczas jedynie do dyskursu antropologicznego. Na temat historii por. m.in. Scott 2009.

współzawodnictwo, co w efekcie pozwalało ulepszać poszczególne modele analityczne. W grupie nie znalazły się natomiast osoby odwołujące się do strukturalizmu kognitywnego, która to perspektywa zachęciła między innymi Edwina Ardenera do podjęcia badań nad kategorią „kobiety” ze względu na przekonanie, że studia dotyczące kobiet ukażą zasadność podejścia strukturalnego w analizach sposobów myślenia. Podobnie jak wcześniejsze projekty, które pojawiały się w głównych nurtach antropologii, Ardener i inni nie podejmowali jednak kwestii powiązań problematyki kobiecej z szerszym kontekstem społeczno-ekonomicznym, a także złożonych relacji pomiędzy mężczyznami i kobietami.

Profil *London Women's Anthropology Group* niewątpliwie skłaniał do uwypuklania różnic, a nie tożsamości kobiet jako kategorii społecznej⁷⁸. Sama Ifeka porusza wiele kwestii sygnujących odejście na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku od idei antropologii kobiet w kształcie, który przyjęła ona we wczesnych latach siedemdziesiątych. Zwraca uwagę, że „polityczne zaangażowanie może prowadzić badania nad czynnikiem kobiecym w kilku bardzo specyficznych kierunkach, które dają iluzję klarowności wizji, ale też ograniczają wyobraźnię” (Ifeka 1975: 560). Choć kategoria „kobiety” jest niewątpliwie ważną i dotychczas zaniedbaną zmienną w analizach stratyfikacji społecznych, badania powinny koncentrować się w pierwszej kolejności na analizowanym problemie, a nie na mężczyznach lub kobietach. Ponadto należy brać pod uwagę wzajemną zależność statusów kobiet i mężczyzn, osadzenie kobiet w szerszym kontekście społeczno-ekonomicznym oraz dostępne im formy władzy, a także wewnętrzne zróżnicowania kobiecych systemów statusu⁷⁹.

Wymienione wątki na szeroką skalę rozwinęły autorki artykułów zamieszczonych w książce *Women united, women divided*. Bujra (1978: 14–19) pisze, iż głównym celem była tu analiza podstawowych, lecz z czasem coraz bardziej problematycznych przesłanek ruchu kobiecego, a mianowicie „kobiecej solidarności” oraz powiązanych z nią kwestii „siostrzeństwa” i „feministycznej świadomości”.

⁷⁸ Sytuacja ta wiązała się nie tylko z obecnością dyskursów antropologicznych, ale także ze specyfiką feministycznych perspektyw Marksowskich czy socjalistycznych. W przeciwieństwie do nurtów liberalnego i radykalnego, nurt feminizmu marksistowskiego i socjalistycznego podkreślał historyczną zmienność doświadczeń kobiet, będącą wynikiem interakcji pomiędzy kobiecą praktyką a jej biologicznym, fizycznym oraz społecznym środowiskiem. Natomiast źródło opresji upatrywał w kapitalistycznej organizacji społeczno-ekonomicznej, w której zwalczaniu kobiety powinny łączyć swe siły z mężczyznami. Więcej na ten temat por. Mizielińska 2004: 83–95; Tong 2002: 124–170.

⁷⁹ Przyjęta przez Ifekę perspektywa jest jednak charakterystyczna dla „pragmatyzmu głównego nurtu antropologii” anglosaskiej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Różni się więc w znaczący sposób od tej, która określała przejście do antropologicznych studiów płci i seksualności na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Centrum analizy stanowi tu nie sprawczość działających podmiotów, ale ujmowana jako stabilny system struktura społeczna (czy kultura), czego efektem jest dość statyczna wizja życia społecznego.

mości”. Analizując sposoby funkcjonowania „solidarności” pomiędzy kobietami w różnych kontekstach kulturowych, autorki ukazują, że może ona przybierać zróżnicowane formy: od milczącego wsparcia poprzez zwykłą, codzienną współpracę po zorganizowane działania mające na celu realizację konkretnych przedsięwzięć. Równie zróżnicowane bywają powody kobiecej solidarności i rzadko wiążą się z wykształceniem „feministycznej świadomości” w rozumieniu zachodnim, czyli poczucia doświadczania opresji i chęci zmiany tej sytuacji. Większość kobiet przedstawionych w książce nie uważała, iż są dyskryminowane *jako kobiety*, nawet jeśli specyficzne sytuacje życiowe w znaczącym stopniu ograniczały ich możliwości. Wspólne inicjatywy kobiet często nie podwładały, lecz wzmacniały istniejące relacje dominacji, ponieważ były one przede wszystkim zainteresowane zachowaniem na przykład przywilejów klasowych. Ponadto w wielu przypadkach kobiety nie tylko nie działały razem, ale były podzielone, a nawet wrogo do siebie nastawione.

W świetle przedstawionego w książce materiału etnograficznego Bujra stawia pytanie o sens zestawiania w celach analitycznych danych dotyczących na przykład żon trudniących się hodowlą bydła Masajów i białych kobiet zamieszkujących australijskie przedmieścia. Ponieważ metoda porównawcza wiąże się z sądami na temat identyczności i różnicy faktów społecznych, pozornie ten sam fakt społeczny w różnych kontekstach można postrzegać jako wariant tej samej rzeczy, ale też jako coś zasadniczo innego. Traktowanie „kobiecej solidarności” jako bezproblematycznej koncepcji analitycznej nieuchronnie prowadzi więc do nieuprawomocnionych uniwersalizacji. Podstawowe dla ruchu kobiecego pojęcie „siostrzeństwa” opiera się na założeniu, że kobiety *jako kobiety* łączy solidarność. Jednak, ponieważ żyjemy w hierarchicznym świecie, ruch kobiecy nie zwalcza jedynie struktur dominacji, ale jest też przez nie otoczony i w nich osadzony. W związku z tym, chociaż „siostrzeństwo” może być relacją solidarności i poparcia, nie oznacza transcendentnego zjednoczenia kobiet, lecz powiela istniejące relacje społeczne pomiędzy kobietami.

Biorąc pod uwagę, że rozwój antropologii kobiet wiązał się ściśle z rozwojem ruchu kobiecego, nie dziwi fakt, iż badaczki traktowały „kobiety” nie tylko jako kategorię polityczną, ale też kategorię analityczną. W ramach perspektyw feministycznych z jednej strony odrzucano ideologiczną tezę, iż „anatomia jest przeznaczeniem”, a z drugiej głoszono, że „anatomia jest kategorią socjologiczną”. W konsekwencji zasadniczy przedmiot zainteresowań studiów definiowano jako „pozycję”, „status” czy „rolę kobiet”. Jednak sama obecność pewnej liczby osób płci żeńskiej nie gwarantuje, że są grupą kobiet przyjmujących kobiece role, a biologiczny fakt siostrzeństwa nie wywołuje automatycznie siostrzanych uczuć. Sama płeć nie mówi bowiem nic o swej społecznej relewancji: „w każdym społeczeństwie kobiety są często podzielone ze względu na powiązania klasowe i inne hierarchie statusów, a także poprzez takie czynniki, jak wiek i związki

pokrewieństwa. (...) [C]hociaż płeć może być uniwersalną kategorią społeczną, nakazy z nią związane znacznie się różnią i mogą zmieniać się nie tylko pomiędzy społeczeństwami, ale także w obrębie jednego społeczeństwa, w zależności od sytuacji czy pozycji społecznej. (...) [W] pewnych kontekstach (...), kiedy fakt różnicy pomiędzy płciami nie ma związku z rozważanym problemem, bardziej przydatne może być klasyfikowanie kobiet i mężczyzn jako jednej, asekualnej kategorii” (Bujra 1978: 18–19).

Wpisując się w Marksowską logikę „budowania mostu pomiędzy biologicznym faktem kobiecej egzystencji a nieskończenie zróżnicowanymi formami jej egzystencji społecznej” (Bujra 1978: 20), Bujra – jako alternatywę dla studiów zajmujących się pozycją, rolą czy statusem kobiet – proponuje analizę pracy domowej (wykonywanej w jednostkach domowych pracy reproduktywnej społecznie) w kontekście jej dialektycznych i złożonych powiązań ze zróżnicowanymi sposobami produkcji (historycznie specyficznymi formami, które przybiera organizacja społeczna i ekonomiczna)⁸⁰. Jej zdaniem przyjęcie takiej perspektywy uzmysławia, że podobnie jak trudno uznać, iż głównym problemem klasy robotniczej jest niski status przypisywany jej rolowi zawodowemu, trudno zaakceptować powszechne przekonanie, iż „problemem kobiet” jest problem „statusu kobiet”. „Status” nie jest pochodną wrodzonej wartości zajęcia, ale posiadania lub nieposiadania władzy (*power*) przez osoby dane zajęcie wykonujące. Władza z kolei odzwierciedla stopień kontroli w strukturze ekonomicznej, kolektywną świadomość własnego usytuowania oraz zdolność organizacyjną zachowania lub zmiany istniejącej sytuacji. Ponieważ rewolucyjna świadomość może rozwijać się tylko w specyficznych okolicznościach, zaproponowane tu podejście analityczne pozwala też, przynajmniej częściowo, zrozumieć warunki pojawiania się lub braku świadomości feministycznej oraz jej historyczne i klasowe ograniczenia (więcej na ten temat por. Bujra 1978: 19–41).

Jak wspominałam w poprzednim rozdziale, przekonanie o konieczności intersekcyjnego ujmowania płci i seksualności oraz analizowania ich w konkretnych kontekstach ekonomicznych, politycznych i społecznych pojawiało się też w odwołujących się do tradycji Marksowskich nurtach amerykańskiej antropologii feministycznej (por. m.in. Leacock 1975; O’Laughlin 1975; Sacks 1974). W świetle przesunięć teoretycznych przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku znaczącą publikacją tego nurtu jest niewątpliwie książka autorstwa Karen Sacks (1979) *Sisters and wives. The past and future of sexual equality*. Nawiązując pod wieloma względami do polityki i poetyki okre-

⁸⁰ Janet Bujra (1978: 21–22) podkreśla, że choć pod wieloma względami docenia propozycję teoretyczną Michelle Zimbalist Rosaldo (1974), traktuje ona „domowe” i „publiczne” nie jako ustrukturyzowane systemy, ale jako kategorie czysto opisowe. W związku z tym nie jest w stanie w pełni wykorzystać ich potencjału eksplanacyjnego, ponieważ zamiast powiązań, podkreśla ich polaryzację.

ślających feministyczne publikacje antropologiczne pierwszej połowy lat siedemdziesiątych, jednocześnie jest też przykładem zerwania z uniwersalizującą logiką wielu nurtów antropologii kobiet, nawet jeżeli w centrum proponowanej ramy teoretycznej autorka nadal pozostawia kategorię kobiety.

Swoją rozprawę Sacks (1979: 3) rozpoczyna tezą, iż „[p]oszukiwanie całościowej czy zasadniczej pozycji kobiet dawno temu czy daleko stąd”, które określało wiele projektów feministycznych początku lat siedemdziesiątych XX wieku, „jest rezultatem konfrontacji pomiędzy antropologią społecznego darwinizmu a ruchami feministycznym i socjalistycznym dotyczącej seksizmu teraz i tutaj”⁸¹. Społeczny darwinizm Sacks rozumie jako definiowanie świata w kategoriach hierarchii i rywalizacji, czyli w kategoriach industrialnego kapitalizmu, w którym nieświadomą metaforą relacji społecznych staje się natura. W tym ujęciu powszechne oddzielenie kobiet przynależnych do sfery rodziny i domu od mężczyzn przynależnych do sfery pracy i produkcji, jak również będące efektem tej dychotomii podporządkowanie kobiet mężczyznom stają się naturalne i nieuchronne. Mają wynikać z wrodzonych charakterystyk biopsychologicznych płci żeńskiej, które są pochodną macierzyństwa.

Ważną rolę w kształtowaniu i wzmacnianiu tego typu przekonań odegrała zdaniem Sacks antropologia. Mimo że argumenty wyjaśniające konieczność dychotomicznej i hierarchicznej opozycji płci zmieniały się w czasie, wspólnym mianownikiem z pozoru odrębnych koncepcji był innatyzm – zasadnicza doktryna światopoglądu kapitalizmu industrialnego. Podczas gdy tradycje ewolucjonistyczne kładły nacisk na specyfikę fizjologiczną i emocjonalną kobiet, nurty funkcjonalno-strukturalne podkreślały znaczenie użyteczności społecznej komplementarnych sfer działań męskich i żeńskich. Natomiast w ramach strukturalizmu kognitywnego podrzędność kobiet tłumaczono relacjami tkwiącymi w samej kulturze, których efektem było utożsamianie kobiet z mniej wartościowymi aspektami porządku społecznego. Typowy dla przedsięwzięcia antropologicznego ahistorycyzm nie pozwalał dostrzec, iż leżące u podstaw innatyzmu przekonania dotyczące relacji pomiędzy płciami są stosunkowo nowym wytworem kontekstu euroatlantyckiego, a postrzeganie przez ich pryzmat innych kontekstów przestrzennych czy czasowych jest przejawem etnocentryzmu. W związku z tym i w antropologii, i w niektórych projektach feministycznych osadzona historycznie ideologia stała się ponadczasową, biologiczną i kulturową prawdą, skutkiem faktu, iż to kobiety, a nie mężczyźni rodzą dzieci⁸².

⁸¹ Autorka pojęcie seksizmu rezerwuje dla form opresji i nierówności płciowych, które rozwinęły się w kapitalistycznym sposobie produkcji. Patriarchatem nazywa natomiast te, które nie są charakterystyczne dla kapitalizmu (Sacks 1979: 100).

⁸² Mimo że krytyka ahistorycznych, etnocentrycznych i esencjalizujących założeń propozycji teoretycznych Sherry Ortner (1974, 1982) czy Rosaldo (1974) była dość powszechna w inspirowanych marksizmem nurtach antropologii feministycznej (por. m.in. Leacock 1978), „antropologia

Podobnie jak inni przedstawiciele i przedstawicielki „zwrotu politycznego”, którzy alternatywy dla dotychczasowych tradycji antropologicznych poszukiwali przede wszystkim w myśli Marksowskiej czy szerzej, materialistycznej (por. m.in. Nzimiro 1979; Sanday 1974), Sacks powyższej, zideologizowanej perspektywie przeciwstawia ujęcie naukowe, które definiuje w terminach Popperowskich. Analizując dostępne dane empiryczne, autorka ujawnia, iż wiele społeczności nie oddziela rodziny i pokrewieństwa od produkcji i polityki, a więc „wytwarzanie dzieci” i „wytwarzanie kultury” nie musi jawić się jako niekompatybilne. Stawiając w centrum analizy kobiety pojmowane jako sprawcze aktorki, Sacks stara się wyjaśnić kulturową różnorodność oraz historyczne transformacje relacji pomiędzy płciami. Tu skupia się na analizie sposobów, w jakie „ludzkość organizuje swoje życie społeczne” i „zdobywa środki utrzymania”, oraz na analizie „natury własności prywatnej” i „stosunków produkcji”, a także wpływie tych wszystkich zmiennych na „trwałość i zmianę pozycji społecznej kobiet” (Sacks 1979: 64).

W przeciwieństwie do Louise Lamphere i Michelle Zimbalist Rosaldo (1974b) Sacks uważa, że choć kontrola (*power*) oraz władza (*authority*) mają zasadnicze znaczenie dla sytuacji kobiet, nie należy utożsamiać tych koncepcji z ogólnym pojęciem statusu kobiet, ponieważ prowadzi to do stwierdzenia, iż status ten można określić na podstawie jednego, wybranego przez antropologa czy antropolożkę aspektu życia społecznego. Skutkiem takiego rozumowania, opierając się na tych samych danych, można dojść do przeciwstawnych wniosków⁸³. Odwracając logikę, do której odwoływała się Rosaldo (1974) w celu uprawomocnienia tezy o powszechności męskiej dominacji, Sacks zwraca uwagę, że pojęcie kontroli może oznaczać wiele różnych rzeczy – w tym jawne i społecznie rozpoznane prawo podejmowania decyzji w imieniu innych, które zwykle nazywamy władzą – natomiast pozycja władzy niekoniecznie musi

społecznego darwinizmu”, której teorie Ortner i Rosaldo mają zdaniem Karen Sacks stanowić część, budzi zastrzeżenia jako konstrukcja w podobnym stopniu ahistoryczna, etnocentryczna i esencjalizująca. Doceniając wagę jej argumentacji, Jane Monnig Atkinson (1982: 240) zwraca uwagę, że „skłonność Sacks do myślenia w kategoriach ‘my’ versus ‘oni’, do kategorycznego przeciwstawiania analityków Marksowskich oszałamiającemu orszakowi dziwnych współtowarzyszy, takich jak Herbert Spencer, J.J. Bachofen, Marvin Harris, Margaret Mead, E.O. Wilson czy (...) Ortner, może irytować czytelniczki i czytelników wrażliwych na złożoność teorii społecznej i historii intelektualnej”.

⁸³ Przykładem jest spór pomiędzy Alice Schlegel i Louise Lamphere dotyczący Indian Hopi. Schlegel (1974, 1977b) twierdziła, iż w przypadku tradycyjnej społeczności Hopi można mówić o egalitarnych relacjach pomiędzy płciami, ponieważ do kobiet należała ziemia i uczestniczyły one we władzy świeckiej, Lamphere (1977: 616–617) natomiast dowodziła, że z rzeczywistości egalitarnymi relacjami mielibyśmy do czynienia, gdyby kobiety uczestniczyły w działaniach religijnych dokładnie na tych samych zasadach co mężczyźni. Założenie, że odmienność działań automatycznie oznacza ich hierarchiczność, jako przejaw ideologii kapitalistycznej było powszechnie krytykowane w antropologii feministycznej inspirowanej myślą Marksowską (por. m.in. Caulfield 1981; Leacock 1978; Reiter 1975a).

wiązać się z możliwością zmuszania innych do posłuchu. Jedynym dostępnym jej środkiem może być na przykład perswazja. W związku z tym to kontrola, której formalnie uznana władza jest tylko jedną z form, dostarcza rzeczywistych możliwości wpływu na życie grupy, także dzięki zdolnościom manipulowania innymi. Zinstytucjonalizowana kontrola jest natomiast związana z posiadaniem społecznie istotnej własności, czyli środków produkcji.

Analizując przedkapitalistyczne porządki społeczne w Afryce, Sacks uznaje, że przyczyną różnych relacji pomiędzy płciami są różne stosunki kobiet i mężczyzn do środków produkcji. W związku z tym pojęciem zasadniczym dla studiów dotyczących ról kobiet w zmiennych kontekstach historycznych i społecznych jest sposób produkcji, ponieważ pozwala odpowiedzieć na pytania dotyczące dynamiki rozwojowej i procesu różnicowania. Przez pojęcie sposobu produkcji Sacks (1979: 105) rozumie „specyficzną konstelację *środków* produkcji (narzędzi i sprzętu pozyskanych ze świata przyrody lub skonstruowanych z jego wytworów służących utrzymaniu się przy życiu), *sił* wytwórczych (środków produkcji oraz sposobów, w jaki ludzie organizują się, by ich używać (...)) oraz *stosunków* produkcji (oznaczających stosunki ludzi do środków produkcji, a w związku z tym do siebie nawzajem)”.

Mimo że antropolodzy i antropolozki nie dysponują danymi historycznymi, ale statycznymi, poprzez naświetlanie relacji pomiędzy zajmowanymi przez kobiety pozycjami a konkretnymi formami ekonomii politycznej można dostrzec warunki materialne (choć nie źródła), które kształtują nierówności i patriarchat, oraz te, które pozwalają na pewne typy zmian⁸⁴. Gdy miejsce podstawowej kategorii analitycznej, którą dla większości nurtów antropologii feministycznej stanowi pojęcie *gender*, zajmują stosunki produkcji, rodzina, pokrewieństwo i powinowactwo przesuwają się ze sfery domowej do sfery produkcji, stając się stosunkami produkcji. Przyglądając się sposobom produkcji w społeczeństwach bezklasowych, Sacks wyróżnia model wspólnotowy (*communal*), w którym – pomimo różnic w zakresie odpowiedzialności wytwórczych kobiet i mężczyzn – wszyscy dorośli pozostają w takich samych stosunkach do środków produkcji jako równi członkowie i członkinie grupy „właścicieli” i wytwórców, a więc cieszą się podobną autonomią⁸⁵.

⁸⁴ Większość feministek marksistowskich w swoich teoriach próbuje zintegrować Marksowskie rozumienie sposobu produkcji z analizą seksizmu, natomiast Sacks chce wyjść poza ograniczenia euroatlantyckich trybów myślenia, zastępując pojęcie seksizmu pojęciem patriarchy. Konstruowana przez nią koncepcja równości ma być odpowiednia dla kontekstów, w których mężczyźni i kobiety odgrywają zarówno takie same, jak i odmienne role, a także wystarczająco wielowymiarowa, aby uchwycić odrębność sfer życia społecznego i ocenić relatywną pozycję kobiet w stosunku do mężczyzn w każdej z tych sfer (Sacks 1979: 100–102).

⁸⁵ Sacks (1979: 123) ma świadomość nieadekwatności pojęcia „właściciele” w kontekstach, w których nie ma własności prywatnej, ale mimo to zachowuje ten termin w celach analitycznych, ponieważ uważa, że lepiej oddaje jej ideę niż na przykład pojęcie „użytkownicy”.

Kolejnym modelem jest model krewniaczo-korporacyjny (*kin corporate*), w którym wszyscy krewni stanowią korporację określoną poprzez kolektywną własność zasadniczych środków produkcji. Niemniej, mimo że korporacje krewniacze są grupami „właścicieli” i wytwórców, nie stanowią jednolitej grupy zaangażowanej we wszystkie zadania produkcyjne oraz posiadającej prawa własności do wszystkiego, co wyprodukowano za pomocą korporacyjnych środków produkcji. W przypadku kobiet podstawowymi stosunkami produkcji są kategorie siostry i żony. „Siostra” oznacza równą, dorosłą, podejmującą własne decyzje członkinię wspólnoty „właścicieli” środków produkcji, natomiast „żona” wskazuje na relację kobiety z jej małżonkiem i traktowana jest jako pozycja podporządkowania. Rozróżnienie to pozwala uciec od uogólnień i dostrzec, że kobiety, będąc i siostrami, i żonami, tak jak mężczyźni mogą pozostawać w kilku sprzecznych stosunkach produkcji jednocześnie. W dwóch wyodrębnionych przez autorkę wariantach modelu krewniaczo-korporacyjnego pozycja kobiet różni się w zależności od tego, czy kobiecość konstruowana jest przede wszystkim przez pryzmat charakterystyk „siostr”, czy „żon”.

Sytuacja kobiet zmienia się zasadniczo w czwartym sposobie produkcji narysowanym przez Sacks – klasowym sposobie produkcji. Jest on ujmowany nie w kategoriach modelu, ale raczej dynamiki ewolucyjnej procesu formacji klas, w którym klasy rządzące walczą z korporacyjnymi organizacjami krewniaczymi o środki produkcji, zmieniając zasadniczo stosunki pomiędzy mężczyznami i kobietami. Gdy klasy rządzące zastąpiły korporacje krewniacze w roli właścicieli środków produkcji, pozycja „siostry” (poza pewnymi wyjątkami w klasach uprzywilejowanych) przestała umożliwiać zaistnienie egalitarnych relacji pomiędzy mężczyznami i kobietami. Kobiety stały się wyłącznie żonami (czasami córkami), osobami pozostającymi zawsze pod kuratelą. Niemniej, im kontrola klas rządzących nad środkami produkcji była słabsza, a silniejsza korporacji krewniaczych, tym większe znaczenie w określaniu sytuacji kobiet miały stosunki produkcji o charakterze siostrzanym.

Zaprezentowana w książce rekonstrukcja oparta na materiałach dotyczących kobiet żyjących „dawno temu” czy „daleko stąd” nie prowadzi do opowieści o „całościowej czy zasadniczej pozycji kobiet”, które często pojawiały się w ówczesnych feministycznych publikacjach marksistowskich, również w ramach antropologii kulturowej⁸⁶. W przeciwieństwie do Eleanor Burke Leacock (1975, 1978, 1983, 2001) czy Miny Davis Caulfield (1981), Sacks podkreśla, że to nie samo wtargnięcie własności prywatnej należy obarczać winą za pojawienie się

⁸⁶ Autorka konstruuje wspólnotowy sposób produkcji na podstawie współczesnych danych etnograficznych dotyczących Mbuti; dwa warianty modelu krewniaczo-korporacyjnego, opierając się na dziewiętnastowiecznych danych dotyczących Lovedu i Mpondo; a klasowy model produkcji, biorąc za podstawę dane dotyczące dziewiętnastowiecznego królestwa Bugandy, miasta Onitsha oraz królestwa Dahomeju.

opresji kobiet w społecznościach preindustrialnych. Własność prywatna jest tylko jednym z przejawów bardziej zasadniczego procesu, który – naruszając i ostatecznie likwidując korporacje krewniacze – doprowadził do wyłonienia się społeczeństw klasowych. Ze względu na nierównomierny charakter tego procesu również w społeczeństwach klasowych sytuacja kobiet nie jest jednorodna i jednoznaczna.

Zaproponowany tu „dynamiczny sposób konceptualizacji stosunków kobiet do środków produkcji i ich konsekwencji dla kobiet jako aktorek społecznych kształtujących nie tylko własne życie, ale transformacje całego społeczeństwa w kontekście różnych sposobów produkcji (...), ma rozpocząć rozmowę, a nie udzielić ostatecznej odpowiedzi” (Sacks 1979: 8)⁸⁷. Jednak biorąc pod uwagę, iż celem marksistowskiej myśli feministycznej jest wskazanie zmian, których wprowadzenie pomoże w walce o relacje egalitarne w społeczeństwach Zachodu, analiza przedkapitalistycznych afrykańskich porządków społecznych, poprzez ujawnienie stosunków leżących u podstaw równości ekonomicznej, politycznej, osobistej i seksualnej obydwu płci, powinna pomóc w zrozumieniu sytuacji kobiet w Europie czy Stanach Zjednoczonych. Zdaniem Sacks, mimo znaczących różnic, wygenerowane aparat pojęciowy i modele pozwalają dostrzec wielorakość i zmienność stosunków produkcji w historycznych i kapitalistycznych kontekstach euroatlantyckich.

Choć nurty Marksowskie wniosły ważny wkład w problematyzowanie uniwersalizujących przesłanek antropologii kobiet, próby literalnych adaptacji teorii Karla Marxa w antropologicznych studiach płci i seksualności wiązały się z poważnymi ograniczeniami. Z jednej strony antropolożki inspirowane marksizmem słusznie zarzucały autorkom inspirowanym strukturalizmem uprzywilejowanie analiz symboli kosztem praktyki społecznej, a także projektowanie euroatlantyckich przekonań na resztę świata. Z drugiej jednak strony, same – traktując *gender* wyłącznie jako rolę społeczną – treści symboliczne pojmowały w sposób epifenomenalny, a założenia wyrosłej również w kontekście euroatlantyckim koncepcji ewolucji społecznej Marxa uznawały za zrozumiałe same przez się. Zgodnie z Marksowską wizją związków pomiędzy bazą a nadbudową większość z nich wspierała stanowisko Caulfield (1981: 213), która podkreśla,

⁸⁷ Jako kontynuację tej rozmowy, mimo że autorki nie przywołują w swoim artykule książki Sacks, można potraktować na przykład teoretyczną analizę Olivii Harris i Kate Young (1981), które uprzywilejowują stosunki materialne, ale zrywają z charakterystyczną dla większości Marksowskich podejść ewolucyjną prostą zależnością łączącą podporządkowanie kobiet z siłami wytwórczymi. Chcąc uzupełnić powszechne w wielu nurtach antropologii marksistowskiej lat siedemdziesiątych XX wieku schematy, pokazują wielorakość i różnorodność relacji związanych z kategoriami „kobiety” (jak również „mężczyźni”). Aby uniknąć konkluzywności dystynkcji genderowych oraz omówić złożoność i różnorodność więzów łączących mężczyzn i kobiety, swój wywód budują wokół pojęć dotyczących prokreacji. Na temat krytycznej analizy tego podejścia por. Yanagisako, Collier 2007: 26–31.

iż „stosunki produkcji są powiązane praktycznie z wszystkimi innymi relacjami w społeczeństwie, jak również w świecie naturalnym i nadprzyrodzonym”. W tym kontekście nie dziwi przekonanie Sacks (1979: 122), że ideologii próbujących rozwiązać sprzeczności lub im zaprzeczać nie należy uznawać za twierdzenia dotyczące *prawdziwych* związków pomiędzy mężczyznami i kobietami, których źródło tkwi w stosunkach do środków produkcji obydwu płci. W konsekwencji analizy inspirowane marksizmem nie pozwalały ostatecznie wyjść poza logikę sporów o istotę kategorii *gender*, charakterystycznych dla debat lat siedemdziesiątych XX wieku. Zamiast problematyzacji i kontekstualizacji stosowanych koncepcji na plan pierwszy wysuwano tu zwykle kwestię przywoływania *odpowiednich* ram teoretycznych czy *odpowiednich* danych⁸⁸.



W świetle zasygnalizowanych problemów impulsy umożliwiające rzeczywiste zerwanie z wieloma uniwersalizującymi przesłankami antropologii kobiet na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku nadeszły – przywołując słowa Ifeki (1975: 559) – ze strony „mniej doktrynalnie zaangażowanej” i „pozostającej pod wpływem pragmatyzmu głównego nurtu antropologii”⁸⁹. Pragmatyzm ten miał już jednak zdecydowanie odmienny niż dekadę wcześniej charakter. Zorientowane synchronicznie analizy pojmowanych statycznie i regulatywnie struktur czy kultur ustąpiły bowiem w dużej mierze miejsca zorientowanym diachronicznie analizom procesualności życia społecznego czy kulturowego. Sherry Ortner (1984: 144 i n.) uważa, że mimo ogromnego zróżnicowania dyskursów akademickich okres ten wiązał się z rosnącym zainteresowaniem dwiema, ściśle ze sobą powiązanymi kategoriami pojęć. Pierwsza z nich dotyczyła praktyki, *praxis*, akcji, interakcji, działania, doświadczenia i spektaklu, a druga – agensów, aktorów, osób, ja (*self*), jednostek i podmiotów oraz ich relacji z rozmaicie rozumianym „systemem” i/lub procesem (makro) historycznym. Będąca odzwierciedleniem powyższych zainteresowań ówczesna „wersja teorii praktyki (...) [była] unikalna ze względu na to, że akceptowała wszystkie trzy strony trójkąta [Petera] Bergera i [Thomasa] Luckmanna [(2010)]: że społeczeństwo jest systemem, że system ten jest silnie ograniczający, ale że może być też tworzony i niszczone przez ludzkie akcje i interakcje” (Ortner 1984: 159).

⁸⁸ Więcej na temat krytyki prób przeformułowania antropologii kobiet z pozycji Marksowskich (przede wszystkim autorstwa Eleanor Burke Leacock i Sacks) w kontekście ich własnych, ukrytych założeń por. m.in. Atkinson 1982: 238–241; Moore 2003: 327–333; Strathern 1978.

⁸⁹ Zamieszczona w tym podrozdziale analiza tekstów Marilyn Strathern i Rosaldo, choć w nieco innej formie, pojawiła się w artykule zatytułowanym *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury* (Baer 1997).

Jane Fishburne Collier i Sylvia Junko Yanagisako (1987) zwracają uwagę, że właśnie to *praxis* feministyczna przyczyniła się do tego, iż wiele antropolożek i antropologów zaadaptowało powyższe perspektywy badawcze. Jak piszą, „antropolożki feministyczne aktywnie uczestniczyły w rozwoju podejścia zogniskowanego wokół praktyki, ponieważ praktyka feministyczna zmusza nas do zmagania się z zasadniczym problemem teorii praktyki: próby zrozumienia sposobów, w jaki system konstytuuje aktorki i aktorów oraz jak agensi ci urzeczywistniają i przekształcają system” (Collier, Yanagisako 1987: 29). Również Andrew Lyons i Harriet Lyons (2004: 287) twierdzą, że analizy relacji pomiędzy systemami symbolicznymi i mechanizmami podtrzymywania hierarchii, jak też wpływu usytuowania badacza czy badaczki na sposób interpretowania przez nich danych pojawiły się w antropologii najwcześniej właśnie w kontekście studiów płci i seksualności. Niemniej źródeł ówczesnych przesunięć teoretycznych należy poszukiwać również w szerszym kontekście. W przypadku antropologii z jednej strony istotne były niewątpliwie inspiracje płynące z prac autorów i autorek, których publikacje Ortner (1984: 128–132) wpisuje w ramy antropologii symbolicznej, interakcjonizmu symbolicznego czy transakcjonalizmu. Z drugiej zaś strony nowe perspektywy badawcze nawiązywały do nurtów konstytuujących pojmowany szeroko – jako Diamondowski bunt przeciw funkcjonalnej racjonalności – „zwrot polityczny”⁹⁰.

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku nowe trendy wsparły też angielskie wydania książek takich „lewicowych poststrukturalistów”, jak Pierre Bourdieu czy Michel Foucault. Natomiast inspiracje pracami Jacques’a Derridy, choć niecałkowicie nieobecne, były często w ówczesnej antropologii anglo-ameerykańskiej dyskredytowane. Zdaniem Rosalind Morris (2007) sytuacja ta wynikała z nie do końca uprawomocnionych interpretacji jego stanowiska, których efektem były oskarżenia o brak politycznego realizmu i relewancji. Niemniej to właśnie interwencjom Derridy zawdzięczamy przejście „od normatywnych analiz politycznego do rozważań etycznych” (Morris 2007: 367), które jednak wyraźnie zaczęły określać charakter antropologicznych debat o polityczności dopiero od lat dziewięćdziesiątych.

Ponieważ na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku nurty nawiązujące do teorii praktyki na wiele różnych sposób łączyły inspiracje Weberowskie i Marksowskie, pozwoliły skierować antropologiczne dyskusje feministyczne na nowe tory⁹¹. Jedną z autorek, która – opierając się na powyższych

⁹⁰ Oczywiście podejścia analityczne skupione wokół koncepcji „praktyki”, podobnie jak w przypadku „zwrotu politycznego”, nie pojawiły się jedynie w antropologii, ale w naukach społecznych i humanistycznych w ogóle.

⁹¹ Mimo że w obrębie antropologii feministycznej prace próbujące dokonać syntezy tych dwóch tradycji pojawiały się już w drugiej połowie lat siedemdziesiątych (por. m.in. MacCormack 1977; Mernissi 1977), od początku lat osiemdziesiątych XX wieku można mówić o wyraźnej zmianie języka debaty.

przesłankach antropologicznych – naświetlała braki projektów feministycznych konstruowanych wokół uniwersalistycznie pojmowanej kategorii „kobiety”, była Marilyn Strathern. W artykule *Culture in a netbag. The manufacture of a subdiscipline in anthropology* Strathern (1981a) ukazuje paralele pomiędzy strategiami stosowanymi przez Bronisława Malinowskiego w celu stworzenia antropologii jako dyscypliny naukowej a tymi, za pomocą których współczesne antropolożki próbują tę dyscyplinę przeformułować z pozycji feministycznych. Pojęcie męskiej stronniczości (*male bias*) odgrywa tu rolę analogiczną do „słomianych kukiel” (*straw men*) tworzonych w celach metodologicznych przez Malinowskiego po to, aby zapobiec każdej potrzebie rzeczywistego spojrzenia porównawczego. Reprezentują one oparte na błędnych założeniach uprzedzenia wobec tzw. społeczności pierwotnych, które Malinowski podważa, przywołując dane etnograficzne dotyczące Trobriandczyków – uosabiających w jego oczach prawdziwą naturę Człowieka Pierwotnego. Ponieważ fałszywe uogólnienia są rezultatem stronniczości wcześniejszych myślicieli, zasadnicze znaczenie mają nie same dane, lecz stosunek do nich wypowiadających się osób.

Odwołując się do podobnej logiki, niektóre autorki publikacji konstytuujących antropologię kobiet twierdzą, że w przeciwieństwie do „prześiąkniętych androcentryzmem perspektyw naukowców płci męskiej” antropolożki dysponują „podwójną świadomością (...), która umożliwia im całościowe, precyzyjne i obiektywne studia” (Rohrlich-Leavitt *et al.* 1975: 123–124). Dzięki temu są w stanie obalić poprzednie podejście badawcze jako pełne uprzedzeń i zastąpić je nowym, które nareszcie wyjaśnia zjawiska prawdziwego świata⁹². Przywoływane przez Strathern autorki analogicznie do Malinowskiego konstruują uogólnienia dotyczące nie tylko świata antropologów, ale także analizowanych przez nich rzeczywistości. Skutkiem podzielanych przekonań i wartości (przybierających formę męskiej stronniczości) ignorowali oni dotychczas istotną społecznie kategorię „kobiety”, której parametry są zdaniem osób zainspirowanych feminizmem znane *a priori*. W związku z tym niektóre z nich zakładają, iż studia dotyczące konkretnych kobiet mogą być traktowane jako egzemplifikacje atrybutów rodzaju kobiecego.

Natomiast różnica pomiędzy Malinowskim a antropolożkami feministycznymi polega na tym, że choć w zbliżony sposób kreują swój stosunek do studiowanych porządków społecznych czy kulturowych, uprawomocniając swoje projekty poprzez pokazywanie omawianej problematyki z „trobriandzkiego” czy „kobiecego punktu widzenia”, Malinowski nigdy nie twierdził, że sam jest Trobriandczykiem. Natomiast niektóre przedstawicielki antropologii kobiet uwa-

⁹² Strathern (1981a: 669) zwraca uwagę, że w tym konkretnym kontekście w istocie problemem nie jest płeć antropologa, ale płeć idei. Doświadczenia funkcjonowania w społeczeństwie patriarchalnym niekoniecznie muszą owocować „podwójną świadomością” kobiet. Ich rezultatem mogą być również „męskie klapki na oczach”. Stąd niektóre antropolożki są oskarżane o męską stronniczość.

żają, że ich uprzywilejowany wgląd jest rezultatem przynależności do tej samej płci, która niejako „naturalnie” buduje porozumienie pomiędzy autorką a podmiotem jej studiów. W rezultacie, choć deklarują, iż celem przeformułowania antropologii mają być studia kobiet i mężczyzn, w praktyce kreowany przez nie dyskurs przeradza się w jawną polemikę z „męskim punktem widzenia”, stając się subdyscypliną, mimo że uczestniczki debaty traktują ją jako metonimię wynalezionej ponownie antropologii⁹³.

Krytyka „słomianych kukieł” zarówno w przypadku Malinowskiego, jak i antropolożek inspirowanych feminizmem odegrała znaczącą i ożywczą rolę, ponieważ zwróciła uwagę na etnocentryczne uwikłanie dotychczasowych przedstawień. Jednak zastępowanie starych uniwersalizacji ich nową wersją musi budzić zastrzeżenia. Skutkiem omawianych przez Strathern strategii analizę porównawczą wypiera tropienie stronniczości w pracach innych autorów i autorek. Z kolei założenie, iż wartości przypisywane kobietom w innych kulturach trafniej określają istotę kobiecości niż nasze własne, prowadzi do zastąpienia „męskiej stronniczości” „uniwersalną kobiecością” (*universal womeness*). Przykładem publikacji osadzonej w takich przesłankach jest zdaniem Strathern jedna ze słynniejszych etnografii dokonujących krytycznej oceny męskiej stronniczości z „kobiecego punktu widzenia” – książka *Women of value, men of renown. New perspectives in Trobriand exchange* autorstwa Annette Weiner (1996).

Weiner wspomina, że do napisania książki zainspirowała ją przypadkowa obserwacja ceremonii pogrzebowej i towarzyszących jej wymian bogactwa kobiet o uznanej wartości ekonomicznej – wiązek z pasków suszonych liści bananowca oraz bogato zdobionych spódniczek z bananowego włókna – których nie opisywał ani Malinowski, ani inni antropolodzy i antropolożki. W trakcie dalszych badań okazało się, że wymiany te są ściśle związane z budowaniem tożsamości *dala*, matrylinearnej grupy krewnych. Jak pisze autorka, „[w] cyklu życia i śmierci, kobiety i mężczyźni mają różny wpływ na transformacje osób”, ponieważ „kontrolują różne aspekty czasu generacyjnego”. Kontrola kobiet dotyczy „regeneracji tożsamości matrylinearnej, esencji osoby (*baloma*)”, która „przemieszcza się w nieoznaczonym czasie kosmicznym”. W związku z tym władza (*power*) kobiet, związana z „ahistorycznym kontinuum czasu i przestrzeni”, jest szczególnie znacząca w kontekście poczęcia i śmierci. Natomiast domena władzy mężczyzn, kontrolujących własność osadzoną w „społeczno-politycznym polu działania”, usytuowana jest w historycznych czasie i przestrzeni. W konsekwencji ich zakres kontroli jest najbardziej znaczący w kontekście „wiązania specyficznie nazywanych jednostek w różnych pokoleniach”. Skutkiem „symetrycznej

⁹³ „Kobieca perspektywa” jawi się tu jako rodzaj subkultury, byt zdefiniowany poprzez wartości i interesy społeczne stojące w opozycji do innego zestawu wartości i interesów, nawet jeśli te wartości i interesy są określane jako „autonomiczne” (Strathern 1981a: 685).

i komplementarnej integracji tych dwóch aspektów czasu i przestrzeni” są „złożone wzory interakcji pomiędzy kobietami i mężczyznami, ujawniające się przy okazji wymian na przestrzeni ich całego życia” (Weiner 1996: 20).

Jednak zdaniem Weiner to aktywności kobiet, służące odtwarzaniu całej społeczności na planie kosmicznym, przypisywane jest większe znaczenie niż działaniom mężczyzn, które ograniczają się jedynie do planu społecznego. Choć dzieci są kreowane i karmione zarówno przez *dala* kobiety, jak i mężczyzny, jedynie kobiety poprzez systemy swoich ekonomicznych wymian pozwalają egzystować *dala* w czasie, stając się symbolem kontynuacji społecznej. Dzięki temu, że *baloma* przekazuje esencję *dala* w formie nowego dziecka poprzez matkę, *dala* w cykliczny sposób przemieszcza się w nieoznaczonym czasie, czyli tak, „jak było na początku, teraz i na wieki”. Dopiero w przypadku tak ukonstytuowanego *dala* jego imieniu przypisuje się konkretne własności, takie jak zaklęcia magiczne, dekoracje ciała, tabu i ziemię, które przynależą do sfery kontroli mężczyzn (Weiner 1996: 39).

Podkreślając, że symetria i komplementarność opozycji męskie-żeńskie jest zasadnicza dla konceptualizacji porządku społecznego w Melanezji, Weiner (1996: 12) stwierdza, że nie proponuje „uniwersalnej teorii natury roli kobiecej, ani nie prezentuje modelu obejmującego wszystkie poziomy interakcji mężczyzn i kobiet na Trobriandach”. Chce raczej pokazać, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni jako sprawczy aktorzy mają dostęp do kontroli i władzy, które wiążą się z „politykami” relacji społecznych”, jak również ze „zjawiskami kosmicznymi i transcendentnymi”, wpływając wzajemnie na swoje specyficzne dziedziny działania (więcej na ten temat por. też Weiner 1980, 1988). Odwołując się do przesłanek antropologii symbolicznej w wersji Clifforda Geertza i Davida Schneidera oraz transakcjonalizmu Fredrika Bartha, Weiner analizuje przede wszystkim wewnętrzne wymiany kobiecego i męskiego bogactwa na poziomie wioski, a chociaż interesuje ją natura władzy, nie zajmuje się „ogólną dynamiką polityki *per se*” (Weiner 1996: 23).

Mimo powyższych deklaracji Weiner przywołuje przesłanki przekształcające antropologię kobiet w subdyscyplinę, w ramach której „męska stronniczość” zostaje zastąpiona „uniwersalną kobiecością”. Autorka twierdzi, iż była w stanie rozpoznać transcendentną i ekonomiczną wagę wymian kobiet, ponieważ nie uległa antropologicznej tradycji uniemożliwiającej uchwycenie złożonych interakcji pomiędzy mężczyznami i kobietami, a także – wpisując się w zdominowany przez mężczyzn paradygmat – odmawiającej wartości obiektom określanym jako kobiece⁹⁴. To płeć etnografki (czy raczej, podążając za tokiem myślenia

⁹⁴ Jako przykład tego typu tradycji Annette Weiner, oprócz prac Bronisława Malinowskiego i innych antropologów płci męskiej, przytacza książkę Strathern (1972) *Women in between. Female roles in a male world*. Uważa, iż w studium tym autorka wpadła w „tradycyjną męską pułapkę”, ponieważ nie dostrzegła, że wymiany siatkowych toreb pomiędzy jej interlokutorkami są istotnym

Strathern, płęć jej idei) pozwoliła potraktować „z pozoru nieistotne wiązki liści bananowca tak samo poważnie jak każdą inną formę męskiego bogactwa” (Weiner 1996: 11). W związku z tym mogła dostrzec w kobietach z Kiriwiny aktywne uczestniczkę systemu wymian, a dzięki temu – ich pozycję równą pozycji mężczyzn.

Ponadto Weiner ostatecznie uznaje, iż wartość przypisywana kobietom trobriandzkim ze względu na ich rolę w procesie odradzania całej społeczności ma „jawne konsekwencje dla zrozumienia wartości przypisywanej kobietom w innych społeczeństwach” (Weiner 1996: 231). Odwołując się do logiki krytyki kulturowej osadzonej w doktrynie relatywizmu, Weiner przeciwstawia kontekst trobriandzki zachodniemu. W społeczeństwach Zachodu wytwarzanie dóbr wiąże się z alienacją i uprzedmiotowieniem relacji społecznych, a w związku z tym mężczyźni szukają takich sposobów kreowania swojej transcendencji, które nie mają związku z utrwalaniem życia, co prowadzi do obniżania wartości przypisywanej samemu życiu oraz kobietom. Natomiast Trobriandczycy – funkcjonujący w sensie geograficznym i technologicznym poza głównym nurtem historii – rozpoznają wartość (uniwersalnej) kobiecości, a w konsekwencji istot ludzkich i kontynuacji życia. Zdaniem Weiner powinno to zachęcić antropologów i antropolożki do „ponownej oceny naszego myślenia, aby formułować bardziej solidne, a mniej etnocentryczne i szowinistycznie teorie. Musimy się od nich jeszcze wiele nauczyć” (Weiner 1996: 236)⁹⁵.

Krytykując Weinerowską strategię kreowania Kobiety Trobriandzkiej jako modelu Rodzaju Kobiecego Strathern podkreśla, że nie ma powodów, aby zakładać, iż analizując konstrukcje kobiecości na Trobriandach, dowiemy się czegoś więcej na temat istoty kobiecości w ogóle. Nasza wiedza będzie dotyczyć po prostu tego, jak konstytuują się kultury⁹⁶. Należy uznać, że „[i]stnieją różnice

aspektem budowania relacji społecznych Melpa, a w związku z tym stanowią przedmiot zainteresowania mężczyzn, nawet jeżeli oni sami twierdzą, że tak nie jest (Weiner 1996: 12–14).

⁹⁵ Rozwijając tę myśl, Weiner (1996: 236) pyta: „[c]zy to, iż mężczyźni próbują pochwycić nieśmiertelność dzięki niezdolnym do odradzania się przedmiotom, służy jedynie dewaluacji ludzkich istot i roli kobiet w utrwalaniu życia? Dążąc do zdobycia jedynego dostępnego im rodzaju władzy, mężczyźni skutecznie separują się od kobiet i w ten sposób wnoszą swój wkład do mitu odmawiającego kobietom ich fundamentalnej władzy, nie dopuszczając, by kobiecość została publicznie uznana za równą lub nadrzędną w stosunku do władzy mężczyzn. Tylko poprzez zdemaskowanie tego mitu, poprzez umieszczenie wartości uniwersalnej kobiecości w społeczno-kulturowym kontekście uznanym za wpływowy sam w sobie, możliwe będzie przywrócenie wagi, którą ma utrwalanie życia ludzkiego”.

⁹⁶ Odnosząc się do zarzutu Weiner, że przyjęty przez nią sposób analizy życia społecznego mieszkańców okolic Mount Hagen jest efektem męskiej stronniczości, Strathern (1981a: 673) podkreśla, że nie można zakładać, iż obiekty o pewnym znaczeniu w jednym kontekście mają takie samo znaczenie w innym, nawet jeżeli są ogólnie definiowane jako „kobiece bogactwo” czy wyraz nie do końca określonej „władzy kobiet” (*women's power*) (więcej na ten temat por. Strathern 1981a: 674–683).

zarówno pomiędzy cechami przypisywanymi rodzajowi kobiecemu, jak również pomiędzy sposobami generowania symboli poza dychotomią męski-żeński. (...) Gdy tylko pojęciu nadaje się wartość kulturową – na przykład, że istota kobiecości wiąże się z odradzaniem społecznym – odpowiednim przedmiotem analizy porównawczej stają się nie kobiety, ale przypisane w ten sposób wartości” (Strathern 1981a: 682). Aby dowiedzieć się, co oznacza „bycie kobietą” czy „kobiecość” w różnych, specyficznych sytuacjach, należy przyglądać się logice konstruowania kategorii związanych z płcią, a także uwzględniać koncepcje, takie jak „osoba”, „indywidualność” czy „wola”. W ten sposób, zamiast wpisywać wnioski w analizowany materiał badawczy, będziemy mogli je z niego wysnuwać. Oczywiście Strathern zdaje sobie sprawę, że antropologdy i antropolożki aktywnie współtworzą opisywane rzeczywistości kulturowe, a w związku z tym stronniczości nie można uniknąć. Niemniej należy pamiętać o kreatywności innych i mieć świadomość przynajmniej niektórych własnych strategii symbolicznych.

W podobnie krytyczny sposób o niektórych założeniach dotychczasowej krytyki feministycznej w antropologii i poza nią wypowiada się Rosaldo (1980b). W tekście *The use and abuse of anthropology. Reflections on feminism and cross-cultural understanding* autorka stwierdza, iż głównym problemem dotychczasowych studiów feministycznych nie jest brak wystarczającej ilości danych dotyczących kobiet czy – używając terminu Ardenera (1975a, 1975b) – ich „nieme” głosy, ale brak odpowiednich pytań. „Feministyczne odkrycie kobiet umożliwia nam dostrzeżenie sposobów, w jaki płeć przenika życie i doświadczenie społeczne; ale socjologiczne znaczenie wglądu feministycznego jest potencjalnie znacznie głębsze niż zdajemy sobie sprawę. To, co wiemy, jest ograniczone ramami interpretacyjnymi, które oczywiście ograniczają nasze myślenie; to, co możemy wiedzieć, będzie zdeterminowane rodzajami pytań, które nauczymy się zadawać” (Rosaldo 1980b: 390).

Rosaldo za szczególnie problematyczne uważa te publikacje feministyczne, które przywołują antropologię w celu uniwersalizacji współczesnych żądań politycznych. Prowadzi to do uproszczonych i nieuwzględniających specyfiki życia różnych kobiet sprawozdań, które powielają sposoby myślenia charakterystyczne dla ewolucjonistycznych poszukiwań w tzw. społeczeństwach prostych źródeł i znaczeń współczesnych form społecznych (por. m.in. de Beavouir 2003; Millett 1971, 1982). Gdy kataloguje się zwyczaje przeszłości po to, aby zdecydować, czy rodzaj kobiecy na przestrzeni dziejów zyskał lub stracił władzę (*power*), poczucie własnej wartości, autonomię lub status, uznaje się „pierwotne” za „nosiela odwiecznych potrzeb ludzkich”, a kobiety żyjące kiedy indziej czy gdzie indziej za „odbicie nieoszlifowanych nas” (Rosaldo 1980b: 392)⁹⁷.

⁹⁷ Warto tu przypomnieć, że z podobnym zarzutem – między innymi właśnie pod adresem Rosaldo – wcześniej występowała Leacock (1978: 254).

Twierdzenia, iż dla kobiet z powodu tego, że są „kobietami”, pewne sytuacje, bez względu na czas i miejsce, będą oznaczały to samo, a asymetria płciowa (*sexual asymmetry*) jest głównym problemem, jaki należy kwestionować czy wyjaśniać, prowadzą do powielania przesłanek nauk społecznych, których męską stronniczość autorki feministyczne krytykują. Wpisują się w indywidualistyczną szkołę myślenia, utrzymującą, że formy społeczne są pochodnymi potrzeb czy działań poszczególnych osób, a te związane z płcią wynikają z fizjologii prokreacyjnej. W konsekwencji feministki, tak jak tradycjonałiści, zamiast traktować płć jako wytwór relacji społecznych w konkretnych i zmiennych społeczeństwach, traktują ją jako wytwór różnic biologicznych, a mężczyzn i kobiety – jako kategorie pozostające zawsze i wszędzie w opozycji wobec siebie.

W świetle powyższej krytyki Rosaldo przeformułowuje swoje wcześniejsze poglądy (por. m.in. Rosaldo 1974). Choć nadal uważa, iż ludzkie formacje społeczne i kulturowe zawsze były w pewnym stopniu zdominowane przez mężczyzn, nie oznacza to, iż mężczyźni wszędzie rządzą, a kobiety są ofiarami definiowanego przez nich świata. Rosaldo (1981b: 394) przez pojęcie „męskiej dominacji” rozumie „pewien aspekt organizacji życia społecznego, modelowanie oczekiwań i przekonań, które niosą brak równowagi w sposobie interpretacji, ocen i reakcji na poszczególne formy działań mężczyzn i kobiet”. Mimo że kobiety zwykle skutecznie realizują swoje cele, ograniczając tym samym działania mężczyzn, same cele są kształtowane przez systemy społeczne, które nie przyznają im bezpośredniego dostępu do przywilejów, władzy i szacunku w tym samym stopniu co większości mężczyzn. „Asymetria płciowa” czy „męska dominacja” są jej zdaniem kategoriami analogicznymi do takich antropologicznych pojęć, jak „małżeństwo”, „rodzina” czy „pokrewieństwo” – problematycznymi, ale z konieczności uniwersalnymi; zdają się występować wszędzie, choć bywają kwestionowane, a ich treści i formy podlegają nieskończeniu wielu wariacjom. Zamiast ignorować fakt asymetrii płciowej, głosić, że jej obecność w opisach jest efektem męskiej stronniczości nauk społecznych, a jako alternatywę postulować studia kobiet i związanych z nimi sfer, należy uznać jej istnienie, starać się ją zrozumieć i zmienić, uwzględniając, że kobiety i mężczyźni żyją razem, a w związku z tym nigdy nie zrozumiemy życia kobiet bez odniesienia go do mężczyzn.

Przytoczona przez Rosaldo (1974) propozycja tłumaczenia powszechności męskiej dominacji za pomocą opozycji domowej orientacji kobiet w stosunku do publicznej orientacji mężczyzn, na poziomie poszukiwania uniwersalnych przyczyn jest jej zdaniem równie dobra jak inne, które pojawiały się w tym kontekście. Problemem są jednak konsekwencje analityczne, gdy próbuje się ją stosować w konkretnym przypadku, ponieważ model ten zamiast wyjaśniać, zbyt wiele zakłada na temat tego, jak funkcjonuje płć. Łączenie kwestii płci, a przede wszystkim egzystencji kobiet z istnieniem sfer domowych opierało się

na założeniu, że wiadomo, co stanowi „jądro” wspólne dla różnych systemów płci. Prowadziło to do założenia, iż hierarchie płciowe mają zasadniczo charakter funkcjonalny i psychologiczny przy jednoczesnym minimalizowaniu socjologicznego rozumienia nierówności i władzy. W konsekwencji autorki takie jak Rosaldo (1974), Ortner (1974, 1982) czy Nancy Chodorow (1974, 1978) nie były w stanie dostrzec wielości aspektów ujawniania się płci w rozmaitych konfiguracjach społecznych ani też, że ważna w kształtowaniu własnego „ja” jest nie tylko płeć, ale także na przykład tożsamość kulturowa czy klasa społeczna⁹⁸. Ponieważ płeć nie jest jednolitą kategorią określaną zawsze przez te same czynniki, ale „złożonym produktem rozmaitych sił społecznych” (Rosaldo 1980b: 401), miejsc kobiet w życiu społecznym nie określa to, co robią, ani tym bardziej to, kim są w sensie biologicznym. Tu istotne są znaczenia, jakich ich działania nabierają w przypadku konkretnych interakcji społecznych oraz kontekstów, które kreują wraz z mężczyznami i w ramach których są definiowane.

Gdy badaczki feministyczne, podobnie jak ich bardziej konserwatywnie zorientowani koledzy, uznają, że istnieją przedspołeczne i niezmiennie uwarunkowania życia kobiet, które powodują, iż należy je rozpatrywać w kategoriach różnicy i oddzielenia, nie są w stanie zakwestionować tradycyjnych sposobów rozumienia form społecznych jako kreacji życia i potrzeb mężczyzn. Zamiast analizować, jak powstały różnice pomiędzy płciami, zakładają, że po prostu istnieją. Natomiast alternatywna perspektywa bierze pod uwagę, że podobnie jak związki i więzy społeczne, które ustanawiają, same jednostki również są wytworami społecznymi. Dzięki temu asymetrię płciową można ująć jako „fakt społeczny i polityczny, który w mniejszym stopniu dotyczy indywidualnych zasobów i umiejętności, a w większym relacji i twierdzeń określających sposoby, w jakie ludzie działają i kształtują swoje rozumienie” (Rosaldo 1980b: 414).

Niemniej, chociaż niektóre przedstawicielki inspirowanych feminizmem nauk społecznych i humanistycznych podzielały krytyczny stosunek Rosaldo do uniwersalizujących i ahistorycznych podejść obecnych w studiach feministycznych, polemizowały z innymi jej tezami. Na przykład Linda Nicholson (1982) stwierdza, że wskazane przez Rosaldo problemy metodologiczne niekoniecznie muszą wiązać się z poszukiwaniem źródeł. Strategia poszukiwania źródeł jest bowiem nie do przyjęcia, jeżeli oznacza tropienie odpowiedników teraźniejszości w przeszłości. Dostarcza jednak użytecznego narzędzia teoretycznego, gdy związki teraźniejszości z przeszłością ujmuje się przez pryzmat procesu i zmiany. Podobne zastrzeżenia Nicholson budzi całościowe odrzucenie przez Rosaldo dychotomii domowe–publicznie. Gdy dychotomię tę traktujemy nie w katego-

⁹⁸ Niemniej Ortner (1996), ponad dwie dekady po publikacji tekstu *Is female to male as nature is to culture?*, który był jej pierwszą publikacją feministyczną, a drugą zawodową, nadal broni większości jego założeń, choć mniej rygorystycznie traktuje już kwestię „męskiej dominacji”, wskazując na jej sfragmentaryzowany i mniej oczywisty charakter.

riach ahistorycznych i uniwersalnych, lecz jako zmienną konstrukcję społeczną używaną do strukturyzowania relacji płci w naszym własnym społeczeństwie, staje się narzędziem teoretycznym przypominającym pojęcie „klasy” w teoriach Marksowskich i pozwala na rozmaite, interesujące analizy historyczne. Odrzucając tego typu narzędzia, zastąpimy wyjaśnienia opisami⁹⁹.

*

Kamala Visweswaran (1997b: 19) uważa, że skutkiem wprowadzenia przez Rosaldo do antropologicznego dyskursu feministycznego nieco pozytywistycznego w swej wymowie rozróżnienia pomiędzy teorią i badaniami terenowymi pojawiły się w nim dwa równoległe nurty badań, które rozwijały się intensywnie od lat osiemdziesiątych XX wieku. Pierwszy z nich, realizując postulaty Rosaldo, usuwa z centrum swych zainteresowań kategorię kobiety i zwraca się ku studiom relacji pomiędzy płciami (*woman-decentered approach*). Drugi, kontynuując tradycje antropologii kobiet lat siedemdziesiątych, nadal w centrum swoich zainteresowań pozostawia kategorię kobiety, odwołując się jednak przede wszystkim do paradygmatu „historii życia” (*woman-centered approach*)¹⁰⁰.

Jedną z ważniejszych publikacji pierwszego nurtu jest książka *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality* pod redakcją Ortner i Harriet Whitehead (1981c), która uosabia przesunięcia w dominującym paradygmacie antropologicznych studiów inspirowanych feminizmem¹⁰¹. We wstępie Ortner i Whitehead (1981b: 1–2) deklarują, iż autorki i autorzy zebranych tu artykułów, ujmując kategorie związane z płcią i seksualnością jako konstrukty kulturowe, poszukują „źródeł, procesów oraz konsekwencji ich konstruowania i organizacji. (...) Płeć, seksualność, prokreacja są traktowane jak *symbole*, którym studiowane społeczeństwo nadaje znaczenie tak jak wszystkim symbolom. Podejście do problematyki *sex* i *gender* jest z jednej strony kwestią analizy

⁹⁹ Na temat wcześniejszych krytycznych wypowiedzi dotyczących stosowania dychotomii domowe–publiczne jako narzędzia analitycznego w kontekście relacji pomiędzy płciami por. Rapp 1979: 508–511. Podobnie jak Linda Nicholson (1982), a wcześniej Bujra (1978), Rapp (1979: 510) zwraca uwagę, że znacznie bardziej produktywnie niż założenie separacji obydwu sfer byłyby studia dotyczące ich problematycznych współzależności oraz zróżnicowania w czasie i przestrzeni wiążących się z nimi kulturowych sprzeczności i wartości.

¹⁰⁰ Te dwa nurty można powiązać z jednej strony z rozwojem perspektyw inspirowanych teorią praktyki, a z drugiej tych, które pojawiły się w antropologii na skutek tzw. zwrotu postmodernistycznego. W związku z powyższym tym ostatnim zajmuję się szerzej w następnym rozdziale.

¹⁰¹ W tym kontekście ważna jest nie tylko zmiana perspektywy, ale też poszerzenie problematyki badawczej. W książce znalazły się teksty, które analizując relacje pomiędzy płciami, skupiają się przede wszystkim na konstruktach męskości (por. m.in. Brandes 1981), a także na nienormatywnych w kontekście euroatlantyckim tożsamościach płciowych/seksualnych (por. m.in. Shore 1981; Whitehead 2007).

i interpretacji symbolicznej, wiązania takich symboli z innymi symbolami i znaczeniami kulturowymi, a z drugiej, z formami życia i doświadczenia społecznego”. Część autorów i autorek (por. m.in. Brandes 1981; Whitehead 2007; Strathern 1981b) skupia się przede wszystkim na wewnętrznej logice systemów symbolicznych, inni (por. m.in. Collier, Rosaldo 1981; Ortner 1981) natomiast przyglądają się procesom ich wyłaniania się z różnych form działań czy praktyk w obrębie specyficznych organizacji społecznych. Jednak bez względu na punkt nacisku, oczywisty dla wszystkich pozostaje fakt, iż „[s]truktura relacji społecznych jest kształtowana i krystalizowana przez te same pojęcia kulturowe, które zostały zainspirowane działaniami dynamiki społecznej” (Ortner, Whitehead 1981b: 5)¹⁰².

Mimo że przesłanie teoretyczne książki w dużej mierze określają powyższe założenia, podobnie jak Rosaldo (1980b), Ortner i Whitehead nie zrywają z zasadniczą dla krytyki feministycznej tezą o powszechności męskiej dominacji. Choć przyznają, iż „stopień, w jakim kultury wykształcają formalne, szczegółowo opracowane pojęcia dotyczące płci i seksualności jest zróżnicowany”, ich zdaniem istnieją „pewne ogólne wątki dotyczące natury mężczyzn, kobiet, seksu i prokreacji” (Ortner, Whitehead 1981b: 6)¹⁰³. Autorki twierdzą, że najważniejszym z nich jest fakt, iż sfery działań społecznych wiązanych z kobietami (dotyczące zwykle najbliższych krewnych i zaspokajania ich potrzeb) są postrzegane jako strukturalnie podporządkowane sferom działań społecznych wiązanych z mężczyznami (dotyczącym zwykle szerszej kontroli społecznej). Wobec tego to tym drugim przypisuje się wyższą wartość kulturową. Propozycje analiz relacji pomiędzy płciami na podstawie koncepcji takich, jak natura–kultura (por. m.in. Ortner 1974, 1982), domowe–publiczne (por. m.in. Rosaldo 1974) czy korzyść własna–dobro społeczne (por. m.in. Strathern 1981b), są efektem

¹⁰² Jednak łączenie teorii materialistycznych z symbolicznymi nie zawsze owocowało perspektywami analitycznymi w rodzaju tych, które pojawiają się w *Sexual meanings*. Na przykład Peggy Reeves Sanday (1981) w wydanej w tym samym roku książce *Female power and male dominance. On the origin of sexual inequality* reformuluje logikę swojego wcześniejszego podejścia materialistycznego (por. m.in. Sanday 1974), odwołując się między innymi do myśli Clifforda Geertza i Mary Douglas. Skonstruowana przez nią specyficzna perspektywa semiotyczna ma służyć studiom „różnych wzorów męskiej dominacji i władzy (*power*) kobiet w konkretnych kontekstach historycznych i kulturowych” (Sanday 1981: xvi). Niemniej, analizując dane dotyczące ponad 150 społeczeństw z okresu od VI wieku p.n.e. do dziś, autorka nie zrywa z homogenizującym i statycznym ujmowaniem kultur oraz płci i seksualności. W centrum jej zainteresowań leży bowiem przede wszystkim rekonstrukcja okoliczności transformacji kobiecego statusu.

¹⁰³ Atkinson (1982: 257) zwraca uwagę, że to właśnie studia społeczności, w których płęć zdaje się nie być istotnym aspektem organizacji czy wyobrażeń kulturowych, stanowią szczególne wyzwanie dla antropolożek inspirowanych feminizmem i są wyjątkowo trudne. Przykładem udanej realizacji takiego projektu jest książka *Knowledge and passion* autorstwa Rosaldo (1980a), będąca efektem ponownych badań studiowanej wcześniej grupy, tym razem w świetle pytań dotyczących mężczyzn i kobiet, które wniosła krytyka feministyczna.

opcji teoretycznych wybranych przez poszczególnych autorów i autorki¹⁰⁴. Natomiast w większości przypadków mężczyźni i kobiety są metaforycznie konstruowani za pomocą dwuczłonowych opozycji, które „wszystkie w pewnym sensie są transformacjami siebie nawzajem” (Ortner, Whitehead 1981b: 8). Efektem wzajemnych powiązań sfer działań męskich i kobiecych jest kulturowa tendencja do definiowania mężczyzn w kategoriach ich ról i statusów (należących do „świata mężczyzn”), a kobiet – w kategoriach ich relacji z mężczyznami (należących do „świata relacji heteroseksualnych”). Ponadto osie podziału oraz ocen mężczyzn i kobiet przecinają zarówno same kategorie genderowe, jak i te związane z innymi aspektami życia społecznego, funkcjonując jako metaforyczny wyraz wartości lub jej braku.

Poszukiwanie wspólnych wątków charakterystycznych dla kulturowej organizacji płci i seksualności w perspektywie międzykulturowej było nie tylko skutkiem feministycznego założenia o powszechności męskiej dominacji, którą badania antropologiczne miały pomóc zrozumieć i zmienić, ale też jego zbieżności z przesłankami dyscypliny rozumianej jako porównawcze studia społeczeństw ludzkich (por. Moore 1988: 5). Jane Monnig Atkinson (1982: 246) zwraca uwagę, że w przeciwieństwie do większości ówczesnych publikacji z zakresu antropologii symbolicznej – charakteryzujących się „partykularyzmem i odpornością na porównania międzykulturowe” – to przede wszystkim w pracach antropologów feministycznych, między innymi w tomie *Sexual meanings*, można znaleźć propozycje narzędzi analitycznych, które na takie porównania pozwalają. Same Ortner i Whitehead (1981a: ix) zwracają uwagę na produktywność łączenia perspektyw antropologii symbolicznej i feministycznej. Pierwsza pozwala zerwać z naturalizmem i zadawać pytania, które bez takiego zerwania nie mogłyby zostać zadane. Druga jest lekarstwem na tendencje do bezkrytycznego relatywizmu oraz ignorowania jednostki i procesów społecznych.

Odnosząc się do debat lat siedemdziesiątych XX wieku, w ramach których spierano się, czy ważniejsze dla oceny statusu kobiet są wyobrażenia kulturowe, czy role społeczne, Ortner i Whitehead (1981b: 10) wskazują, że „problemem jest właśnie zrozumienie, dlaczego pewne ‘rzeczywistości’ pojawiają się w myśli kulturowej w zniekształconych formach, formach, które z kolei oddziałują na i kształtują te rzeczywistości”. W związku z tym ważne jest nie tylko zobrazowanie różnorodności ideologii genderowych, ale też wskazanie „zasad ich produkcji i transformacji” oraz wyjaśnienie, dlaczego pewne sfery życia wydają się szczególnie decydujące pod tym względem. Same autorki uważają, że najistotniejsze dla kształtowania specyficznych koncepcji płci, seksualności i prokreacji

¹⁰⁴ Należy tu odnotować, że Strathern, w przeciwieństwie do Rosaldo czy Ortner, nie próbuje budować narzędzi szerszych porównań międzykulturowych, koncentrując się przede wszystkim na analizowanym kontekście.

w każdym społeczeństwie są struktury prestiżu będące wytworem potrzeb dominujących społecznie aktorów płci męskiej.

Nawiązując do rozważań zainicjowanych przez Maxa Webera, Ortner i Whitehead (1981b: 13) definiują struktury prestiżu – „poważania” lub „wartości społecznej” – jako „zestawy pozycji czy poziomów prestiżu, które są skutkiem szczególnego sposobu oceny społecznej, mechanizmy poprzez które jednostki i grupy osiągają dany poziom lub pozycję, a także całość warunków reprodukcji systemu statusów”. Ich zdaniem społeczna organizacja prestiżu jest tą dziedziną struktury społecznej, która w najbardziej bezpośredni sposób oddziałuje na kulturowe wyobrażenia dotyczące płci i seksualności, przede wszystkim dlatego, że systemy genderowe są same w sobie strukturami prestiżu, w których wyżej cenione jest to, co wiązane z mężczyznami i męskością. Gdy pojmujemy płęć jako strukturę prestiżu, w odniesieniu do której można analizować inne struktury społeczne, zrozumiąły staję się zarówno fakt, że pojęcia przywoływane do określenia społecznej wartości kobiet i mężczyzn przywoływane są też jako wyznaczniki różnicy w ramach tej samej kategorii płci, jak i to, iż pozycje prestiżu poza sferą płci są określane przy użyciu kategorii związanych z płcią. Ujęcie takie pozwala zidentyfikować relacje pomiędzy porządkami płci a innymi porządkami prestiżu, a dzięki temu wyjaśnić przynajmniej niektóre międzykulturowe sposoby organizowania znaczeń dotyczących płciowości.

Pierwszy z tych sposobów wynika z faktu, że systemy prestiżu dążą do „integracji logiczno-znaczeniowej”, a w związku z tym poszczególne struktury mają skłonność do wzajemnej zgodności symbolicznej. W konsekwencji pewne polaryzacje, na przykład natura–kultura, przywoływane są w kontekście rozmaitych zróżnicowań wartości społecznej; poszczególne struktury uznawane są za swoje wzajemne metafory, a kilka wymiarów prestiżu może stopić się w jeden system. Dzieje się tak, gdy na przykład struktura płci zlewa się ze strukturą wieku (por. m.in. Meigs 1976) czy wykonywanego zajęcia (por. m.in. Whitehead 2007) lub gdy jedność struktur jest wynikiem świadomej racjonalizacji, jak w przypadku płci i kast w Indiach, które mimo że odrębne, traktowane są jako efekt tej samej ogólnej filozofii hierarchii.

Drugi wiąże się z tym, iż konstrukty płci stanowią funkcję sposobów, w jaki działania zorientowane na męski prestiż łączą się – w sensie strukturalno-funkcjonalnym – ze strukturami związków pomiędzy płciami męską i żeńską. Ponieważ w większości społeczeństw wykraczające poza płęć hierarchie prestiżu dostępne są przede wszystkim mężczyznom, definiowanie mężczyzn w kontekście ich ról społecznych jest jednocześnie sytuowaniem ich w pewnym punkcie kulturowo uporządkowanego systemu hierarchicznego. Z kolei definiowanie kobiet w kontekście ich relacji z mężczyznami należy traktować jako wykluczenie z męskiego świata prestiżu, nawet jeżeli są z tym światem w istotny sposób związane. Jak twierdzą autorki, „kategorie kobiecości nie są generowane w opar-

ciu o jakiś rodzaj abstrakcyjnej symetrii w stosunku do kategorii męskości, ale w oparciu o relacje kobiet z mężczyznami i wagę tych relacji dla męskiego prestiżu. (...) [K]ulturowe poglądy na temat płci i seksualności będą różnić się (...) w zależności od tego, jak kobiety, zdominowana przez nie sfera domowa i relacje pomiędzy płciami w ogóle są zintegrowane z bazą wspierającą szerszy system (męskiego) prestiżu” (Ortner, Whitehead 1981b: 19)¹⁰⁵.

Inna propozycja teoretyczna wyłania się z tekstu *Politics and gender in simple societies* autorstwa Collier i Rosaldo (1981). Autorki kreślą tu porównawczy i programatyczny model analizy płci jako systemu kulturowego, który „pokazuje, jak nierówności pomiędzy płciami ujawniają się i mogą być zrozumiane w odniesieniu do strukturalnych nierówności organizujących poszczególne formy życia społecznego i ekonomicznego” (Collier, Rosaldo 1981: 276). W tym kontekście podejmują zasadniczą dla antropologicznych debat dotyczących płci i seksualności problematykę pokrewieństwa i małżeństwa. Opierając się na międzykulturowych danych odnoszących się do tzw. społeczności prostych, przede wszystkim zbieracko-łowieckich i łowiecko-ogrodniczych, autorki wyróżniają dwa typy zawierania małżeństw, które z jednej strony wiążą się z różnicami organizacji politycznej i ekonomicznej, a z drugiej z różnicami sposobów konstruowania płci.

Pierwszy typ dotyczy społeczności z zapłatą ślubną (*bridewealth societies*), w których formą legitymizacji małżeństwa i uzyskania praw do pracy, seksualności i potomstwa kobiety jest ofiarowanie jej rodzinie przez pana młodego wartościowych dóbr niebędących wytworem jego własnej pracy. Młody mężczyzna jest więc zwykle uzależniony od swoich starszych krewnych, którzy dostarczają mu zasobów umożliwiających rozpoczęcie dorosłego życia, a także później, ponieważ przerwa w ofiarowaniu darów może być uznana za zerwanie układu małżeńskiego. Zobowiązania te zwykle spłaca pracą. Życie polityczne organizowane jest poprzez prawne pojęcia długu, praw czy wynagrodzenia. W sferze rytuału i kosmologii podkreślane są zdolności prokreacyjne kobiet, wysoko cenione są ich role matek, ale jednocześnie powszechny jest strach przed nieczystością ich krwi. Ponieważ kobiecość jest postrzegana jako zagrożenie dla męskości, rytuały

¹⁰⁵ Odwołując się do zaproponowanej tu ramy teoretycznej, Ortner (1981) przygląda się najistotniejszym, a często jawiącym się jako sprzeczne cechom „polinezyjskiej kultury płciowej i seksualnej”. Uznaje, iż na przykład współlistnienie permissywizmu seksualnego i wagi przywiązywanej do dziewictwa można odczytać właśnie jako przejaw funkcjonowania systemu prestiżu. W kontekście polinezyjskim szuka też wskazówek do analizy uwarunkowań systemu *sex/gender* w społecznościach hierarchicznych w ogóle. Z kolei Harriet Whitehead (2007), zrywając z psychologizująco-biologizującymi tradycjami studiów nad „zinstytucjonalizowanym homoseksualizmem”, wyjaśnia instytucję tzw. *berdache* – gdzie przekraczaniu norm i zachowań społecznych własnej płci anatomicznej towarzyszyły często związki erotyczne i emocjonalne z niebędącą *berdache* osobą o tej samej płci anatomicznej – przywołując system płci rozumiany jako system prestiżu oparty przede wszystkim na podziale pracy.

mężczyzn koncentrują się na negowaniu cech kobiecych, a status dorosłego mężczyzny można osiągnąć jedynie poprzez odrzucenie dziecięcych związków ze światem kobiet. Społeczności te cechuje wysoki stopień hierarchiczności.

Drugi typ odnosi się do społeczności usług narzeczeńskich (*brideservice societies*), w których legitymizacji małżeństwa służy praca, jaką pan młody wykonuje na rzecz krewnych swojej żony. Tu wszyscy dorośli kontrolują wytwory własnej pracy, a relacje społeczne opierają się na wymianie dóbr i usług, poprzez które współpracujące ze sobą osoby organizują dystrybucję żywności. W rytuałach i kosmologii nie pojawia się macierzyństwo, kobiety celebrować swoją seksualność, a wszyscy dorośli cenią rolę mężczyzn jako żywicieli, którzy dbają o „problematicznie heteroseksualny świat” i porządkują go. Centralne dla relacji politycznych jest współzawodnictwo. W przeciwieństwie do społeczeństw z zapłatą ślubną, w społeczeństwach usług narzeczeńskich w organizacji stosunków produkcji podkreśla się wagę więzów powinowactwa. Dary nie są jednak postrzegane jako zapłata, lecz dowód równości statusu, a wynegocjowane powiązania konstruowane są nie w kategoriach zobowiązań, ale rozpoznania równorzędności innych. W swojej analizie związków pomiędzy płcią, relacjami społecznymi oraz polityką Collier i Rosaldo skupiają się na wyjaśnianiu logiki korelatów właśnie w ramach tej klasy społeczeństw. Chcą pokazać, iż „społeczne stosunki produkcji, małżeństwo, politykę i płęć (...) [należy] rozumieć nie w sposób linearny, ale jako wzajemnie determinujące się aspekty złożonej społecznej całości” (Collier, Rosaldo 1981: 278–279).

Autorki wychodzą z założenia, że analizowane przez nie społeczności charakteryzuje asymetria płciowa, która wynika z organizacji ról produkcyjnych. Mimo że zarówno kobiety jako zbieraczki czy ogrodniczki, jak i mężczyźni jako myśliwi wytwarzają żywność, zyskuje ona różną wartość społeczną ze względu na zróżnicowanie społecznych zobowiązań obydwu płci. Te z kolei określają możliwości zaangażowania w wymiany męskich i żeńskich aktorów. Kobiety są zobligowane, aby wyprodukowaną żywnością karmić rodzinę, mężczyźni natomiast używają mięsa w systemach wymiany, które służą kreowaniu relacji społecznych. Chociaż młodzi mężczyźni dystrybuują mięso zgodnie z zasadami faworyzującymi starsze pokolenie, z wiekiem uwalniają się od tych zobowiązań i mogą angażować się w budowanie więzów współpracy służących interesom całej grupy. Kobiety są takich możliwości pozbawione.

Sytuacja ta powoduje, że małżeństwo niesie różne skutki dla mężczyzn i kobiet. Mężczyźni traktują je jako pożądaną związek, o którym mówią w kategoriach osiągnięć, ponieważ dzięki małżeństwu stają się pełnoprawnymi członkami społeczności i znaczącymi aktorami społecznymi: zyskują własne miejsce zamieszkania w obozie, posiadając własną partnerkę seksualną przestają być postrzegani jako zagrożenie przez innych mężczyzn, będąc osobami reprezentującymi swoje określone interesy mają prawo wypowiadać się publicznie, a gdy

żony zaspokajają ich potrzeby bytowe, mogą poświęcić się polowaniu i budowaniu sieci wymiany, wzmacniając wpływy i prestiż. Natomiast kobiety w małżeństwie widzą utratę statusu i autonomii. Dzięki niemu nie zyskują większego dostępu do posiadającego wartość mięsa, ponieważ jest on związany z przynależnością do jakiegokolwiek grupy krewnych, a seksualne relacje z mężem nie rekompensują wcześniejszej wolności osobistej i seksualnej. Korzyści kobiety mogą osiągnąć dopiero wówczas, gdy jako matki dorosłych córek dysponują pracą i produktami pracy ich mężów. W związku z tym do małżeństwa dążą nie kobiety, ale mężczyźni. W duchu Lévi-Straussowskim Collier i Rosaldo ujmują je jako rodzaj wymiany pomiędzy mężczyzną a krewnymi jego żony. Zdaniem autorek małżeństwo jawi się jako „związek, który lokuje konkretnych ludzi w szczególnym, hierarchicznym systemie obligacji wymagającym, aby żony usługiwały mężom, panowie młodzi cieszyli się przywilejami niedostępnymi kawalerom, a mężowie ofiarowali dary i pracę starszym krewnym żony” (Collier, Rosaldo 1981: 285).

Collier i Rosaldo twierdzą, że praktycznie egalitarny charakter omawianego tu typu społeczności powoduje, iż jedyną rzeczą, o którą muszą starać się jednostki, a potem walczyć, aby ją utrzymać, jest bezpieczny status małżonka. W rezultacie w debacie publicznej dominują wątki dotyczące właśnie tej kwestii: „[o]kreślone społecznie życiowe cele mężczyzn determinują procesy polityczne, kształtując dziedziny, w których wysuwane i kwestionowane są żądania. Z kolei procesy polityczne niosą konsekwencje dla relacji pomiędzy płciami, ponieważ dostarczają ram działania społecznego” (Collier, Rosaldo 1981: 290–291). Porównanie idiomów konfliktu oraz strategii i celów kobiet i mężczyzn pozwala dostrzec, jak odzwierciedlają one, a jednocześnie kształtują relacje społeczne i ich legitymizujące ideologie. W społecznościach usług narzeczęńskich centralne miejsce w relacjach politycznych zajmuje stosunek seksualny. Z jednej strony dzieje się tak dlatego, że seks literalnie stanowi medium poprzez które (za pośrednictwem wymienianych kobiet) mężczyźni kreują relacje społeczne: zyskują autonomię, ustalają relacje współpracy, ale też relacje wrogości pojawiające się w trakcie współzawodnictwa o kobiety¹⁰⁶. Z drugiej strony, ujmowany metaforycznie, pozwala mężczyznom wyrażać czy negocjować ich prawa do kobiet, a w związku z tym ograniczać prerogatywy innych mężczyzn.

Ze względu na jego wpisanie w szerszy kontekst polityczny i społeczny, stosunek seksualny nabiera różnych znaczeń dla mężczyzn i kobiet, a także wiąże seksualność z przemocą zarówno w relacjach mężczyzn i kobiet, jak i w ramach współzawodnictwa pomiędzy mężczyznami. Ponieważ w przypadku walki o żony mamy w istocie do czynienia z politycznymi walkami o niezależność,

¹⁰⁶ Kobiety z kolei mogą brać sobie kochanków, aby manipulować planami swoich mężów lub braci.

każdy konflikt pomiędzy mężczyznami wyrażany jest w kategoriach seksualnych, co w konsekwencji wiąże się z eskalacją przemocy. W rezultacie heteroseksualność jest postrzegana jako konfliktogenna, a poglądy dotyczące dorosłości mężczyzn wiążą męską kreatywność z użyciem siły, nawet jeśli w istocie, jest ona skutkiem partnerskich więzów współpracy. „Mówi się, że udanie żonaci mężczyźni ‘zasłużyli’ na swoje żony dzięki sukcesom w polowaniu, zabijaniu czy jakichś rytualnych wyczynach, które udowodniły ich potencję i siłę. Celebrytuje się Mężczyznę Łowcę, ponieważ mężczyźni mają polityczny powód, by szczerzyć się umiejętnością i sprawnością, do których odwołują się, domagając się, a potem broniąc swoich praw do żon” (Collier, Rosaldo 1981: 294). W tak zdefiniowanej debacie, mimo że w istocie to fakt, iż nie poślubiają żon, jest odpowiedzialny za marginalną rolę kobiet w publicznych negocjacjach dotyczących męskiego statusu, przytaczanym wyjaśnieniem jest brak cech, które mężczyznom pozornie pozwalają zdobyć żony.

Collier i Rosaldo (1981: 311) zakładają, że „pojęcia związane z płcią (...) należy rozumieć jako aspekty systemu kulturowego w działaniu, poprzez które aktorzy manipulują, interpretują, legitymizują i reprodukują wzorce współpracy i konfliktu porządkujące ich świat społeczny”. W związku z tym twierdzą, iż kulturowe koncepcje męskości i kobiecości pojawiające się w kosmologiach i rytuałach społeczności usług narzeczeńskich należy ujmować jako efekt powyższej organizacji ekonomicznej i politycznej: „[r]ytualne wyrażenia wartości stanowią opracowania potocznych idiomów i twierdzeń, za pomocą których ludzie racjonalizują już posiadane przywileje” (Collier, Rosaldo 1981: 313). Gdy figury takie, jak Mężczyzna Łowca lub Mężczyzna Zabójca, traktujemy jako wyraz istotnych politycznie wątków, zrozumieliśmy stajemy się, dlaczego w omawianym tu typie społeczeństw nie pojawiają się ich symetryczne odzwierciedlenia w postaci Kobiety Zbieraczki czy Kobiety Dającej Życie, a kosmologie i rytuały kobiece koncentrują się przede wszystkim na kobiecej seksualności. Kobiety podkreślają te cechy, dzięki którym mogą angażować się jako aktorki społeczne w heteroseksualne relacje, poprzez które dorośli członkowie społeczności organizują i manipulują więzami współpracy.

Z przedstawionych rozważań dotyczących tzw. społeczności prostych Collier i Rosaldo (1981: 318) wyciągają wnioski istotne dla projektów feministycznych zarówno w ramach antropologii, jak i poza nią: „[n]awet, jeśli ludzie mogą robić wiele rzeczy z podzielanymi ideami – sztydzić z przywódców lub ich czcić, tłumić świadomość opresjonowania, uciekać od świata lub walczyć o jego zmianę – idee, które przywołują w kontekście tych dążeń, same w sobie są kształtowane przez system relacji, w ramach których realizują swoje cele”. Feministyczny pogląd głoszący, iż seks jest faktem politycznym, a więc społecznym, jawi się jako prawdziwy zarówno w świecie Zachodu, gdzie kobiety uważa się za grupę opresjonowaną, jak i w świecie omawianych tutaj myśliwych. Ponieważ jed-

nak światy te są pod wieloma względami odmienne, studia dotyczące asymetrii płciowej muszą oddzielać jakościowo różne formy relacji pomiędzy płciami, które są kształtowane przez – a także mają wpływ na – inne nierówności obecne w organizacji konkretnego życia ekonomicznego i politycznego. Modele analiz relacji pomiędzy mężczyznami i kobietami muszą rozróżniać rozmaite formy „polityk seksualnych”¹⁰⁷.

*

Kolejnym ważnym przejawem nurtu antropologii usuwającego z centrum swych zainteresowań kategorię kobiety są prace, które odwołują się do strategii porównawczych po to, aby dekonstruować zachodnie kategorie badawcze (por. Visweswaran 1997b: 19). Oczywiście podobne przesłanki leżały u podstaw wielu projektów antropologicznych od początku konstituowania się dyscypliny, a wątki inspirowane feminizmem przywoływały je celem podważania niekwestionowanych wcześniej (lub kwestionowanych z niewielkim skutkiem) euroatlantyckich założeń dotyczących płci i seksualności. Natomiast przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku w dość oczywisty sposób przyniósł wyraźną tendencję do problematyzacji dotychczasowych założeń samej antropologii feministycznej. Poza przytaczanymi wyżej publikacjami zorientowanymi teoretycznie, których autorki swoje rozważania snuły zwykle na podstawie dostępnych danych międzykulturowych, w nurcie tym można usytuować też nowy trend, gdzie pytania teoretyczne łączą się z detalem etnograficznym. Wskazując na wzajemne oddziaływanie sytuacji, kontekstu i znaczenia, pozwalają one odsłonić złożoność doświadczenia społecznego czy kulturowego związanego z płcią i seksualnością¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Należy zaznaczyć, że ze względu na zmianę klimatu intelektualnego autorki traktowały przytoczone tu modele analiz relacji pomiędzy płciami w znacznie mniej rygorystyczny sposób niż miało to miejsce dekadę wcześniej. Ortner i Whitehead (1981b: 25–26) zastrzegają, że ich pomysłów nie należy rozumieć jako wyczerpujących teorii, ale jako rozważania wskazujące jedynie na pewne aspekty kreowania kategorii związanych z płcią i seksualnością czy zachętę do dalszych badań. Natomiast Jane Fishburne Collier i Rosaldo (1981: 279–281) pojmują swoją analizę jako rodzaj Weberowskiego typu idealnego, sugerowaną strategię, a nie narzędzie teoretyczne odpowiednie do studiów jakiegokolwiek konkretnego przypadku.

¹⁰⁸ Ujęcia takie nie były oczywiście ograniczone do inspirowanej feminizmem antropologii płci i seksualności. Rozumienie antropologii jako osadzonej w detalu etnograficznym analizy połączonej z krytyką kulturową zostało kilka lat później sformułowane między innymi w kanonicznej dziś książce *Anthropology as cultural critique* autorstwa George’a Marcusa i Michaela Fischera (1999). Niemniej w przypadku projektów feministycznych zrywanie z zachodnią normatywnością miało szczególną wymowę polityczną, od której odcinali się wówczas między innymi Marcus i Fischer. Poza etnografiami o nachyleniu ginocentrycznym na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku zaczęły pojawiać się publikacje z zakresu antropologii męskości (por. m.in. Brandes 1992) czy tzw. antropologii homoseksualności (por. m.in. Herdt 1994), które

W przeciwieństwie do etnografii feministycznych wcześniejszego typu, które w odpowiedzi na tradycyjny androcentryzm antropologii skupiały się na przedstawianiu kobiet jako osób kontrolujących (przynajmniej w pewnym stopniu) swoje życie, teraz podkreślano, iż „należy analizować konstrukty genderowe, poprzez które ludzie wyrażają siebie, i rozgrywać te sformułowania kulturowe przeciwko strukturalnym i sytuacyjnym wymiarom życia kobiet i mężczyzn w danym społeczeństwie” (Atkinson 1982: 250; więcej na ten temat por. Atkinson 1982: 247–257). W tym kontekście pojawia się też świadomość, że wiązana powszechnie w myśli zachodniej z pojęciem osoby idea sprawczych aktorów, podobnie jak wiele innych pojęć nauk społecznych, ma swe korzenie w filozofii oświeceniowej, w tym w woluntaryzmie Johna Locke’a (por. Bloch, Bloch 1980: 26–27). Nie jest więc koncepcją neutralną, ale kulturowo zmienną i jako taka musi być każdorazowo poddawana wnikliwej analizie (więcej na ten temat por. Strathern 1981b; por. też Moore 2003: 337–339).

Przykładem powyższych tendencji jest tom pod redakcją Carol MacCormack i Strathern (1980b) *Nature, culture and gender*, który krytycznemu oglądowi poddaje popularną w analizach antropologii feministycznej i poza nią dychotomię natura–kultura¹⁰⁹. Formułując główną przesłankę książki, MacCormack (1980a: 1) pisze, iż jej celem jest „eksploracja przekonania, że istoty ludzkie różnią się od zwierząt i płynącego stąd wniosku, że kultura jest odrębna i przeciwstawiona naturze”, „kwestii metaforycznych transformacji kontrastu natura–kultura w surowe–gotowane czy dzikie–oswojone” oraz „ewentualności, iż kontrast żeński–męski może być ujmowany jako dalsza transformacja metaforyczna rzekomo uniwersalnego kontrastu natura–kultura”. Nie chodzi tu jedynie o „czyste kategorie czy metaforyczne zlepki kontrastów pozostających wobec siebie w stabilnej opozycji”, ale sposób pojmowania „procesu, który powoduje, iż czujemy się ludźmi”, czyli tego, „jak wyszliśmy ze stanu natury i staliśmy się istotami wyposażonymi w język i kulturę”.

Sama MacCormack (1980a), kontynuując sposób argumentacji obecny w jej wcześniejszych pracach (por. m.in. MacCormack 1977, 1979), wykazuje wielorakie sprzeczności modelu strukturalnego wiążące się z jego konceptualizacją płci i seksualności. Zwraca przy tym uwagę, że celem analizy krytycznej nie jest zakwestionowanie tezy, iż opozycje binarne są istotne dla myśli ludzkiej, ale uniwersalnych znaczeń przypisywanych w ramach modelu rzeczownikom

opierały się na wglądach krytycznych wyrosłych między innymi z refleksji feministycznej (więcej na ten temat por. m.in. Baer 2004a, 2006a, 2008).

¹⁰⁹ Mimo że dychotomia ta, podobnie jak domowe–publiczne, była krytykowana już w latach siedemdziesiątych XX wieku, w większości przypadków ówczesna krytyka nie wiązała się z formułowaniem alternatywnych perspektyw pojmowania i analizowania płci. Rosaldo (1980b: 409) zwraca uwagę, że na przykład Leacock i June Nash (1981) ograniczają się jedynie do demaskowania stronniczości przekonań wyrosłych w kontekście zachodniego kapitalizmu.

kategoryzującym. Jak pisze Bob Scholte (1974: 428), próbując zredukować dane do ich struktur symbolicznych, metoda strukturalistyczna traktuje symbole jako bardziej realne niż same zjawiska. Znaczący staje się ważniejszy niż znaczony. Ponieważ swoisty „mit” natury (podobnie jak kultury) jest systemem arbitralnych znaków, który opiera się na społecznym konsensusie co do ich znaczenia, więc współczesnego zachodniego rozumienia opozycji natura–kultura, wraz z towarzyszącymi jej transformacjami metaforycznymi i metonimicznymi, nie można traktować jako oczywistego narzędzia analitycznego w kontekście międzykulturowym (więcej na ten temat por. Baer 1997: 238–248)¹¹⁰.

Powyższą myśl rozwijają Maurice Bloch i Jean Bloch (1980: 25), podkreślając wagę twierdzeń krytykowanej skądinąd Ortner. Nawiązując do Claude’a Lévi-Straussa, pisze ona, iż powiązania między kobietami a naturą są „raczej wytworem kultury niż faktem naturalnym”, a „przeciwstawienie natury kulturze stanowi wytwór tej ostatniej” (Ortner 1982: 134, 138). Tezy te implikują konieczność wnikliwej analizy historycznego procesu formacji europejskich koncepcji (co pozwala zrozumieć ich ambiwalencje i konsekwencje społeczne), jak również dystynkcji pojawiających się w innych kulturach. Uznając, że podobnie jak ich europejskie odpowiedniczki dystynkcje takie są wytworem specyficznych transformacji historycznych i kulturowych, nie można zakładać, iż mamy do czynienia z tymi samymi zjawiskami, lecz należy badać je na ich własnych prawach. Realizując pierwszą z tych sugestii, Bloch i Bloch (1980) oraz Ludmilla Jordanova (1980) analizują siedemnasto-, osiemnasto- i dziewiętnastowieczne dyskursy dotyczące natury „natury”, w tym jej powiązań z kobietami czy kobiecością, traktując je jako swoiste przypadki etnograficzne. Wielość ujęć natury i ich często wykluczający się nawzajem charakter wiążą się z faktem, iż natura nie pojawia się tu jako element stabilnego kontrastu. Jest raczej kategorią wyzwania (*a category of challenge*) wobec rozmaitych zjawisk trapiących różnych autorów lub też podstawą programu reformy społecznej: częścią strategii kreowania świata, który (jeszcze) nie zaistniał.

Pozostałe autorki, zgodnie z drugą z sugestii Blocha i Bloch, swoje krytyczne analizy dychotomii natura–kultura lokują w detalu etnograficznym własnej praktyki terenowej. Większość z nich (Gillison 1980; Goodale 1980; Harris 1980; MacCormack 1980b; więcej na ten temat por. też Moore 2003: 314–318)

¹¹⁰ MacCormack (1980b) wspiera swój wywód materiałem z badań etnograficznych prowadzonych wśród Sherbro w Sierra Leone. Pokazuje, że choć zdają się oni podzielać przekonania strukturalistów dotyczące natury i kultury, kategorie te nie łączą się metaforycznie z kategoriami żeński i męski. W przeciwieństwie do tezy Ortner (1974, 1982) i innych, w tym przypadku natura nie ma się do kultury tak jak kobieta do mężczyzny, ale jak dzieci do inicjowanych, pozostających w związkach małżeńskich dorosłych. Natura, kultura i płęć nie wchodzą tu również w metaforyczne relacje z opozycją domowe–polityczne, jak sugerowała nie tylko Ortner, ale też Rosaldo (1974).

skupia się na wykazaniu nieadekwatności strukturalistycznego modelu analizy płci i seksualności – przede wszystkim w wersjach proponowanych przez Ortner (1974, 1982) i Ardenera (1975a, 1975b) – ukazując „ogromną różnorodność sposobów reprezentowania motywów, które my łączymy z naturą i kulturą” (Harris 1980: 71). Podobnie jak Gillian Gillison (1980: 143) w przypadku Gimi z wyżyn Papui Nowej Gwinei, podkreślają absurdalność sytuacji, w której znaczenia związane z płcią i seksualnością próbuje się wyjaśniać nie w odniesieniu do interakcji pomiędzy konkretnymi mężczyznami i kobietami, ale teorii arbitralnie głoszącej odmiennność i nadrzędność kultury w stosunku do natury. Natomiast w świetle dalszych przesunięć teoretycznych (i politycznych) w inspirowanej krytyką feministyczną refleksji antropologicznej na szczególną uwagę zasługuje tekst *No nature, no culture. The Hagen case* autorstwa Strathern (1980). Twierdzi ona nie tylko, że jej badania nie pozwalają utrzymać tezy, iż kobieta ma się do mężczyzny tak, jak natura do kultury, ale znacznie radykalniej niż pozostałe przedstawicielki „opcji etnograficznej” kwestionuje „domniemaną uniwersalność samych kategorii natura–kultura” (MacCormack, Strathern 1980a: vii).

W swojej analizie Strathern skupia się na „stylach interpretacji, które przypisują innym ludziom ideę natury–kultury jako mniej lub bardziej jawną istotę ich reprezentacji mentalnych”. Podążając tropem wskazanym przez Roya Wagnera (1981), zwraca uwagę, że chociaż uznajemy, iż „inne kultury obejmują artefakty i wyobrażenia, które różnią się (...) od naszych własnych, mamy skłonność nakładania ich na tę samą rzeczywistość – naturę tak, jak ją postrzegamy”. W konsekwencji empirycystyczna tradycja egzegezy systemów kognitywnych *explicite* lub *implicite* interpretuje pojęcia natura–kultura „jako konkretne zasady, które nadają sens tubylczym pojęciom w ich własnych kategoriach (metonimicznie)”, oraz rozumie je w sposób esencjalistyczny, uznając, że inni „borykają się z tymi samymi problemami (...), które formują zawartość tych terminów dla nas samych”. Sytuacja ta jest w dużej mierze skutkiem tego, że nauki społeczne (w tym antropologia), zakładając, iż człowiek „wytwarza” kulturę, a w związku z tym może, przynajmniej w jakimś stopniu, wyjść poza swoją „naturę”, powszechnie odwołują się do niektórych elementów matrycy natura–kultura, czyniąc ją w pewnym sensie nieuchronną, a więc „naturalną” (Strathern 1980: 177–178)¹¹¹. Utożsamianie natury ze środowiskiem, zasobami czy ograniczeniami, a natury ludzkiej z uniwersalnymi umiejętnościami i potrzebami, „surową, biologiczną materią, którą ma kształtować społeczeństwo”, prowadzi też do wyprowadzania analogii pomiędzy naturą i kulturą oraz jednostką i społeczeństwem (Strathern 1980: 180).

¹¹¹ Kirsten Hastrup (1978: 63) zwraca uwagę, że w kontekście zachodnim natura–kultura nie pojawia się w formie spójnej dychotomii, ale dostarcza właśnie jedynie matrycy kontrastów.

Gdy różnica pomiędzy naturą i kulturą przywoływana jest w roli narzędzia analitycznego, w zależności od przyjętej postawy filozoficznej badacz lub badaczka wybierają z rozmaitych konfiguracji pojęć związanych w tradycji empirycystycznej z obydwoma koncepcjami takie elementy matrycy, które wspierają ich własne oceny. W konsekwencji sprowadzają złożone kombinacje do serii prostych opozycji. Aby udowodnić trafność skonstruowanej dychotomii, projektują jej pewne aspekty na studiowane społeczności. Zachęcają do tego miejscowe systemy symboliczne, które „zdają się ustalać paralelne dychotomie pomiędzy męskim i żeńskim czy domowym i dzikim”. Taki typ praktyki badawczej w najlepszym razie opiera się na „założeniach *a priori* na temat logiki studiowanego systemu”, a w najgorszym – traktuje „nasze własne symbole tak, jak gdyby były znakami” (Strathern 1980: 179).

Jej przejawy Strathern odnajduje w dwóch sprzężonych z sobą modelach: ekologicznym i feministycznym. Pierwszy „przeciwstawia kreatywność kultury danym natury”, natomiast drugi – traktując relacje pomiędzy płciami jako historię walki o władzę – dostrzega „w wiązaniu artefaktów kulturowych i męskiej kreatywności proces, który poprzez przypisywanie kobiecie statusu naturalnego pozbawił ją tożsamości społecznej” (Strathern 1980: 179–180). W tym ostatnim typie argumentacji autorki albo odwołują się do biologii/nauki/faktu/wrodzonego i twierdzą, że ponieważ nie mają one naturalnych podstaw, możemy „udowodnić”, iż nasze kulturowe symbole męskości i kobiecości są „fałszywe” (por. m.in. Reiter 1975a), albo głoszą, że ponieważ uważa się, iż ludzkość wyszła ze stanu natury, usprawiedliwianie dyskryminacji kulturowej poprzez wskazywanie jej naturalnego charakteru nie jest prawomocne (por. m.in. Firestone 1972). Zarówno model ekologiczny, zakładając, że społeczeństwa „pierwotne” w tym samym stopniu co industrialny Zachód zajmują kwestie kontroli środowiska, jak i model feministyczny, prezentując „podstępna manierę, która kontrolę mężczyzn nad kobietami wkomponowuje w pogląd, iż kultura kontroluje naturę, rozum emocje i tak dalej”, określają relacje pomiędzy naturą a kulturą nie jako statyczne, lecz pełne napięć, procesualne i hierarchiczne (Strathern 1980: 180).

Mimo istnienia całych serii niedychotomicznych twierdzeń dotyczących kobiet i mężczyzn, tradycje filozofii euroatlantyckiej połączyły symbolikę „żeńskości” i „męskości” z symboliką natury i kultury w kontekście opozycyjnych i hierarchicznych relacji pomiędzy przedmiotem a podmiotem (por. m.in. de Beavouir 2003). W związku z tym płeć wydaje się jedną z kluczowych metafor, która pozwala przemieszczać się pomiędzy takimi pojęciami, jak dzikie-kulturowe oraz jednostka–społeczeństwo, pozostawiając wrażenie, że cały czas mówimy o naturze i kulturze. Jednak ze względu na dynamiczny charakter powiązań pomiędzy pojęciami żeński–męski oraz natura–kultura, skuteczność metaforyki podtrzymującej dychotomię wymaga nieustannego przesuwania

punktów odniesienia, którego celem nie jest osiągnięcie ogólnej zgodności, ale zachowanie opozycyjności jej poszczególnych elementów. Wątki takie pojawiają się na przykład w analizach Ardenera (1975a, 1975b) i Ortner (1974, 1982). Uciekając się do usymbolizowanej ekologii, Ardener zakłada, że „ich” pozaspołeczne czy dzikie można odczytać jako „naszą” naturę” (Strathern 1980: 185). Natomiast Ortner, ignorując polisemiczny charakter i płynność granic semantycznych pól natury i kultury, buduje hierarchiczną opozycję przedmiot–podmiot oraz zakłada, że zarówno sama dychotomia natura–kultura, jak i inne związane z nią symbole są zawsze i wszędzie używane w taki sam sposób (więcej na ten temat por. Strathern 1980: 182–189).

Biorąc pod uwagę, że pojęcia natury i kultury są euroatlantyckimi wynalazkami, których ostateczny sens jest pochodną miejsca zajmowanego przez nie w tej konkretnej metafizyce, należy uznać, że wyobrażenia innych dotyczące osoby (*self*) i społeczeństwa mogą przywoływać odmienne dychotomie. W zachodniej metafizyce relacje pomiędzy pojęciami natury i kultury mają prawdziwie dialektyczny charakter. Naturę traktujemy jako daną i różnicującą, a w związku z tym uznajemy, że ostateczne różnice pomiędzy płciami (podobnie jak „jednostki”) należą do porządku biologicznego, są osadzone „w naturze”. Dalej zakładamy jednak, że „kultura” „czyni z tych faktów różny użytek”. Gdy usiłujemy zbiorowo odróżnić nasze kulturowe, ludzkie „ja” od natury, jednocześnie ponownie kreujemy pojęcie nieredukowalnych różnic pozakulturowych. To, co postrzegamy jako nieredukowalną różnicę tkwiącą w naturze, czyli różnicę płci, przywołujemy, aby skonstruować rozróżnienie pomiędzy naturą a kulturą jako daną w ten sam sposób: „podczas gdy sama konstrukcja pojęcia ‘kultury’ implikuje, że relacja pomiędzy naturą a kulturą jest sztuczką, (...) próbujemy zalegitymizować tę sztuczkę poprzez osadzenie jej w samej naturze. *Gender* staje się decydującym operatorem tej transformacji” (Strathern 1980: 191).

Metafizyka Hagenów z terenów górskich Nowej Gwiney jawi się zupełnie inaczej. Podobnie jak w przypadku Daribi, których opisuje Wagner (1978; por. też 1981), nie mamy tu do czynienia ani z „kulturą” w sensie „artefaktów i zasad, które stanowią zsumowanie wysiłku jednostkowego”, ani z „naturą”, na której miałyby one „nadbudowywać” (Strathern 1980: 190). Hagenowie w pewnym sensie posiadają pojęcie kultury zarówno w znaczeniu pluralistycznym (gdy mówią, że Hagenowie są ludźmi, którzy „robią *moka*” – ceremonialne wymiany), jak i uniwersalnym (gdy odróżniają ludzi śpiących w domach od stworzeń śpiących na zewnątrz). Brakuje tu jednak „kumulatywnych, produkcyjnych i profitowych konotacji naszej ‘kultury’, które stawiają ją w szczególnej relacji z ‘naturą’”. Świadectwem bytowania ludzi i ich dzieła jest siedlisko jako opozycja pustkowia (Strathern 1980: 200).

Jedną z zasadniczych dystynkcji jest tu natomiast różnica pomiędzy *mbo* i *romi*, które to terminy można przetłumaczyć jako „domowe” i „dzikie”. *Mbo*

oznacza wszystko, co ludzkie i związane z ludzką działalnością, a więc odmienne od duchów czy dzikiego, czyli *rømi*. Jednak, mimo że obiekty desygnowane jako *rømi* pochodzą z lasu czy buszu pojmowanych jako przeciwieństwa osad i ogrodów, nie ma tu mowy o dwóch domenach w sensie geograficznym, gdzie zamieszкана została wykrojona z dzikiej. Ponadto *mbo* i *rømi* są traktowane nie jako konstrukty, ale jako atrybuty danego świata; jego wrodzony aspekt, który można odkrywać, ale nie wytwarzać. Ich relacja jako symboli pozostaje aksjomatyczna, a w związku z tym jedno nie może stać się drugim: „o *rømi*, ‘dzikim’, najlepiej myśleć jako o kategorii siły (*power*) ulokowanej poza granicami tych związków, które opierają się na [ludzkiej] kontroli i pielęgnacji” (Strathern 1980: 199).

Ponadto, podobnie jak w myśli euroatlantyckiej, Hagenowie odróżniają sprawy dotyczące domu od interesów szerszego świata społecznego, przypisując wyższą rangę tym drugim. Niemniej, w przeciwieństwie do kontekstu zachodniego, gdzie przezwyciężenie potrzeb i chęci „jednostki” przez sprawy „społeczne” traktowane jest jako ważny aspekt konwersji natura–kultura, a cała sekwencja transformacyjna połączona jest metaforą żeńskie–męskie, w kontekście hageńskim nie pojawiają się odwołania do *mbo* i *rømi*, ale opozycja pomiędzy odpadkami (*korpa*) i prestiżem (*nyim*). Ponieważ zakłada się, że mężczyźni są „zorientowani społecznie”, a kobiety „indywidualnie” (co nie jest jednak jednoznacznie negatywne, ponieważ Hagenowie dużą wartość przypisują osobistej autonomii), męskie i żeńskie są tu przywoływane jako symbole motywacji¹¹².

Mówiąc o swoich zamiarach, zarówno kobiety, jak i mężczyźni odwołują się do idiomów statusu. Zaangażowanie w sprawy klanu jest źródłem prestiżu, natomiast brak tego typu zainteresowań definiuje osobę jako odpadek. Ze względu na fakt, że zajęcia kobiet nie niosą prestiżu przedsięwzięć grupowych, w które zaangażowani są mężczyźni, jako kategoria (ale nie indywidualnie) kobiety mają niższy („odpadowy”) status niż mężczyźni. Jednak w kontekście władzy (*power*) kwestia zwierzchnictwa mężczyzn nad kobietami jest znacznie bardziej zagmatwana. Strathern (1980: 211) pisze, że „hageńscy mężczyźni sytuują męskość zarówno w organizacji społecznej (swojej kontroli kobiet, obiektów udomowionych), jak i w siłach pozaspołecznych (swoim dostępie do duchowego i dzikiego). Hageńskie kobiety mogą sytuować żeńskość w samym środku

¹¹² Jak pisze Strathern (1980: 203), „Hagenowie łączą pojęcia męskie i żeńskie, *mbo* i *rømi*, ale nie w ramach jednej, dychotomicznej ramy”. Związana z kobietami sfera domowa, wyraźnie odróżniona od sfery publicznej, jest uznawana za „samo serce pielęgnacji, miejsce, w którym przygotowuje się i konsumuje żywność”. Niemniej, ze względu na fakt, że kobiety „symbolizują autonomiczną jednostkę z odnoszącymi się do niej samymi interesami społecznymi”, są też postrzegane jako „bardziej podatne na dzikie zachowanie”. Jednak nie stają się przez to bliższe naturze, ponieważ nikt nie próbuje kontrolować „dzikiego”. „Dzikie” jako źródło pozaspołecznej władzy jest też łączone z mężczyznami, dzięki którym „egzotyczne siły wywierają wpływ na powszedni świat” (Strathern 1980: 205–206).

pielegnacji, a sprawiając, że podstawowa odpowiedzialność mężczyzn wiąże się z nimi i ich dziećmi, wyszczególniają swoje interesy ze 'społecznych' poczynąń mężczyzn”.

Podsumowując, ponieważ *gender* jako operator symboliczny funkcjonuje tu w inny sposób niż w myśli euroatlantyckiej, „ani 'męskie', ani 'żeńskie' nie może zostać w esencjalistyczny sposób sprowadzone do jednej, wszechogarniającej zasady ideacyjnej światopoglądu Hagenów” (Strathern 1980: 203). Odmienność *gender*owa traktowana jest jako wrodzona kondycja danego świata, a więc należy do tego samego porządku logicznego, co funkcjonujące w antytetycznej relacji niehierarchicznej różnicy *mbo* i *rømi*¹¹³. Choć „w trybie dialektycznym pojęcia *gender*owe wpływają na częściową transformację czy zastosowanie idei w innym przypadku formułowanych jako dane”, to jednak „zastosowanie jest tylko częściowe – (...) ostatecznie męskie i żeńskie nie mogą oznaczać różnicy między *mbo* i *rømi*”¹¹⁴. Męskie i żeńskie w istocie oznaczają totalną różnicę w relacji do idei dotyczących prestiżu i odpadkowości, które są naczelną domeną kreatywności hageńskiej” (Strathern 1980: 215–216). W świetle materiału dotyczącego Hagenów okazuje się więc, że chociaż euroatlantyckie koncepcje tworzą wysoce przekonującą strukturę, nie można jednak zakładać, iż natrafiając w innych kontekstach na powiązania pomiędzy żeńskim i męskim, domowym i dzikim czy jednostkowym i społecznym mamy do czynienia ze zorganizowaną w ten sam sposób całością. Tu podstawowej matrycy interpretacji zachowań, czy szerzej – reprezentacji rzeczywistości, nie dostarcza bowiem natura i kultura.

*

Przesunięcia założeń teoretycznych, które pojawiły się w inspirowanej feminizmem refleksji antropologicznej na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, otworzyły nowe możliwości definiowania relacji między antropologią a politycznością. W tym kontekście nie bez znaczenia była też zmiana klimatu intelektualnego poza akademią. Z jednej strony wiązała się z nurtami krytycznymi określanymi jako feminizm „trzeciej fali”. Od końca lat siedemdziesiątych założenia feminizmu „drugiej fali” zaczęto szeroko kwestionować w ramach pozaakademickiej krytyki feministycznej. Tu przytacza się przede wszystkim głosy osób o innych niż białe tożsamościach etnicznych czy

¹¹³ Jest powodem, dla którego kobiety są wykluczone z mistycznej domeny kontaktu z duchowym i dzikim.

¹¹⁴ W pewnych kontekstach idiomy *gender*owe, kreując opozycje i napięcia, są w pewnym stopniu otwarte na manipulację, ponieważ przywołuje się je w celu odróżnienia stylów ludzkich działań. Jak wspominałam wcześniej, w przypadku opozycji pomiędzy zainteresowaniami społecznymi i osobistymi oraz egzotycznym i powszednim *rømi* funkcjonuje jako kategoria oznaczona *gender*owo, ale męskie i żeńskie są stosowane naprzemiennie.

rasowych oraz o nienormatywnych tożsamościach płciowych/seksualnych, które zarzucały dotychczasowej refleksji feministycznej „tendencję do generalizacji z pozycji podmiotu białego, heteroseksualnego, należącego do klasy średniej”. W ich odczuciu, „czerpiąc z modelu walki o prawa obywatelskie, [feminizm] zawiodł, jeśli chodzi o podjęcie w ramach ruchu kwestii klasy, tożsamości seksualnej, homofobii, rasy, rasizmu zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym”. Teorię genderowego punktu widzenia (*gender standpoint theory*) zaczęły stopniowo wypierać teorie wielorakiej świadomości i usytuowania (*theories of multiple consciousness and positioning*), którym towarzyszyła krytyka systemu *sex/gender* (Visweswaran 1997a: 595; por. m.in. Moraga, Anzaldúa 1981).

Ruth Behar (1995: 6) twierdzi, iż uznanie takich różnic pomiędzy kobietami, jak rasa, klasa, orientacja seksualna, wiek, przywilej wykształcenia czy narodowości, a także będące ich konsekwencją poczucie, że podziały między kobietami mogą być tak samo silne jak więzy pomiędzy nimi, było trzeźwiącą i konieczną lekcją dla feminizmu. O książce *This bridge called my back. Writings by radical women of color* pod redakcją Cherrie Moraga i Glorii Anzaldúa (1981) pisze wręcz, że wbiła strzałę w serce antropologii feministycznej. Uświadomiła bowiem kobietom tzw. Pierwszego Świata, iż opowiadając o „innych” kobietach, pochodzących z krajów tzw. Trzeciego Świata czy należących do „mniejszości”, z jednej strony poddały je egzotyzacji, a z drugiej uznały, że mają prawo mówić w ich imieniu. W konsekwencji publikacja ta zmusiła antropolożki do prze-myślenia swoich strategii analitycznych i politycznych.

Lyons i Lyons (2004: 286–287) zwracają z kolei uwagę, że choć „rewolucja seksualna” i inne przemiany, które przyniosła „druga fala” feminizmu, były w kontekście anglo-amerykańskim nadal kontrowersyjne, w latach siedemdziesiątych XX wieku przekształcenia prawne i obyczajowe dotyczące seksualności i statusu kobiet zachodziły bardzo szybko, a nikt nie przewidywał powrotu konserwatyzmu w postaci ery Margaret Thatcher i Ronalda Reagana¹¹⁵. W związku z tym postawy polityczne wielu akademikzek i akademików stały się mniej radykalne (czy może mniej radykalnie uzewnętrzniane) niż miało to miejsce na początku dekady. Odnosząc się do tomu *Sexual meanings*, autorzy podkreślają, że „choć artykuły (...) wspierają postawę polityczną przychylną wobec rozszerzonej równości społecznej, szerszej elastyczności ról genderowych i akceptacji

¹¹⁵ Okres ten w literaturze feministycznej zyskał miano „backlashu” (por. Faludi 1991). Pojęcie to oznacza odwrót od feminizmu, który nastąpił w świecie anglosaskim w latach osiemdziesiątych XX wieku, a który przybrał przede wszystkim formę wiedzy potocznej, rozpowszechnianej przez magazyny kobiece, tygodniki społeczne, programy telewizyjne i filmy fabularne. Sprowadzała się ona do stwierdzenia, że ruch kobiecy w istocie jest największym wrogiem kobiet, a równouprawnienie – powodem ich cierpienia, kobiety stały się niewolnicami własnej wolności, zaczęły kontrolować swoją płodność, co doprowadziło do niepłodności, koncentrując się zaś na pracy zawodowej, zaprzepaściły szanse realizowania prawdziwego kobiecego powołania (por. Kowalczyk 2002: 33–34).

większej różnorodności zachowań seksualnych, implikacje te mają raczej domniemany niż jawny charakter. Dzieje się tak mimo stwierdzenia, które pada we wprowadzeniu, że dokładna analiza ideologii związanych z *sex* i *gender* jest nieuchronnie polityczna” (Lyons, Lyons 2004: 292).

Natomiast Ortner (1984: 160) sugeruje, że – oprócz problemów ekonomicznych i rosnącego zagrożenia nuklearnego – to załamanie ruchów społecznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku było przyczyną odwrótu od wizji polityczności charakterystycznej między innymi dla teorii Marksowskich i zwrócenia się ku różnym wymiarom teorii praktyki po to, aby zrozumieć sposoby, w jakie system ogranicza jednostki (por. też Silverman 2007: 356)¹¹⁶. W większości nurtów antropologii feministycznej nie było więc już miejsca ani na charakterystyczne dla rozważań początku lat siedemdziesiątych XX wieku idee odwołujące się do pojmowanej uniwersalistycznie kategorii „kobiety”, ani na typowe dla antropologii wyzwolenia przekonanie, iż ogląd „z dołu” dostarcza bardziej obiektywnej wizji świata niż ogląd „z góry” (por. Pels, Nencel 1991: 10). Niemniej stopień, w jakim różne autorki zrywały z poszczególnymi przesłankami antropologii kobiet, różnił się w zależności od tego, czy i w jakim stopniu kwestionowały logikę systemu *sex/gender*, która utrwała – nawet w przypadku deklaracji jej odrzucania – teorię genderowego punktu widzenia.

Dostrzegając dwa kierunki rozwoju ówczesnej antropologicznej refleksji feministycznej, Atkinson (1982: 258) zauważa, że istniejący wówczas rozdział analiz życia kobiet oraz zdominowanych przez mężczyzn struktur społecznych i ideologii powinien zostać zastąpiony przez nowy gatunek etnografii feministycznych, które ukazywałyby, „jak natura i doświadczenia obydwu płci są modelowane społecznie i kulturowo”. Niemniej, mimo coraz powszechniejszego podzielania tej świadomości, wiele antropolożek nadal uważało, iż ważnym celem badań dotyczących płci i seksualności w perspektywie międzykulturowej jest wsparcie analizy (i zmiany) sytuacji kobiet w kontekście euroatlantyckim. Specyficzne rozumienie projektów antropologicznego i feministycznego – jako pod pewnymi względami niekompatybilnych ze względu na relatywizujące przesłanie pierwszego, a uniwersalizujące drugiego – rodziło ambiwalentny stosunek do zasadności założeń zachodnich postulatów feministycznych w skali globalnej. Jednak nie we wszystkich przypadkach postawa taka prowadziła do rzeczywistego zerwania z krytykowaną wersją refleksji feministycznej. Na przykład Sacks (1979: 6, 100–101) z jednej strony kwestionuje powszechną w studiach feministycznych lat siedemdziesiątych XX wieku (również w wersji antropologicznej) ideę, iż pozycję kobiet w innych społeczeństwach można

¹¹⁶ Zmiany te nie pozostały bez wpływu na analizy prowadzone w mniej popularnym, ale nadal obecnym w antropologii paradygmacie inspirowanym myślą Karla Marxa. Tu pojawiła się świadomość potrzeby rozwoju bardziej wysublimowanych teorii dotyczących relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Więcej na ten temat por. Leacock 1985.

określać, odwołując się do własnych żądań. Z drugiej strony podkreśla jednak, że ponieważ ostatecznym celem jej projektu jest odnalezienie takich stosunków produkcji, w których kobiety – zgodnie z dążeniami współczesnych feministek krajów Zachodu – cieszą się równością ekonomiczną, polityczną, osobistą i seksualną, właśnie na te aspekty zwraca szczególną uwagę.

Również Collier i Rosaldo (1981: 318) wkład myśli antropologicznej w refleksję feministyczną postrzegają przede wszystkim jako problematyzację zachodnich postulatów (w tym kontekście por. też Collier, Rosaldo, Yanagisako 2007; Rosaldo 1980b). Zgodnie z duchem teorii praktyki piszą, że „wszystko, o co walczą kobiety, co krytykują, a może osiągają, zależy od tego, czego chcą, a same potrzeby są wytworami systemów społecznych, które precyzują zależności i obejmują założenia na temat indywidualnych zdolności”. Jeżeli chcą być efektywne, studia i praktyka feministyczne muszą ten fakt brać pod uwagę. Niemniej, mimo iż wiele z ich wypowiedzi mogłoby stanowić przesłanki zerwania z logiką systemu *sex/gender*, ostatecznie poza tę logikę nie wychodzą, a w związku z tym nie są w stanie doprowadzić do końca krytyki esencjalizujących przesłanek perspektyw feministycznych.

Odnosząc się do tekstu Rosaldo (1980b), Visweswaran (1997b: 18) podkreśla, że utrzymując tezę o powszechności męskiej dominacji, przy jednoczesnym nacisku na wielorakość jej przejawów, powiela ona sprzeczności cechujące krytykowaną refleksję feministyczną. Ta ostatnia z jednej strony sprzeciwia się biologicznym uniwersalizacjom, ale z drugiej odsuwa relatywizm na dalszy plan, głosząc powszechne siostrzeństwo kobiet. Podobne zarzuty można wysunąć pod adresem Ortner i Whitehead (1981b). Nie tylko podzielają przekonanie Rosaldo, iż mimo nieskończonego wielu wariacji jej treści i formy, męska dominacja jest faktem powszechnym, ale twierdzą też, że w perspektywie międzykulturowej mężczyźni i kobiety są metaforycznie konstruowani za pomocą dwuczłonowych opozycji, które „wszystkie w pewnym sensie są transformacjami siebie nawzajem” (Ortner, Whitehead 1981b: 8). Tym samym powielają założenia krytykowanej przez Strathern (1980) tradycji analizowania relacji pomiędzy płciami jako historii walki o władzę.

Przesłanki będące efektem akceptacji logiki systemu *sex/gender*, mimo deklarowanych chęci zerwania z europocentryzmem w studiach płci i seksualności, nie pozostawały też bez wpływu na analizy osadzone w etnograficznym szczególe. W konsekwencji podkreślana skądinąd waga kontekstualizacji problematyki badawczej bywała w istocie niwelowana. Na przykład Bradd Shore (1981: 194), pisząc o samońskiej instytucji *faʻafafine*, odróżnia trzy aspekty tożsamości płciowej (*sexual identity*). Tożsamość reproduktywną definiuje jako „biologiczne i reproduktywne aspekty dymorfizmu płciowego”. Jej wymiar psychologiczny ujmuje jako „psychologiczne i subiektywne aspekty tożsamości płciowej”. Natomiast tożsamość społeczno-kulturową wiąże z kategorią *gender*.

W konsekwencji pojmuje *faʼafafine* jako przejaw transwestytyzmu czy „trzeciej płci” (*third gender*) usytuowanej pomiędzy stabilną „męskością” i „kobiecością”. Dekonstrukcji europocentrycznych pojęć w kontekście międzykulturowym nie jest także w stanie ostatecznie dokonać Whitehead (2007). Mimo iż północno-amerykańską instytucję tzw. *berdache* lokuje w obszarze systemu płci rozumianego jako oparty na podziale pracy system prestiżu, nie uwalnia się jednak od kategorii „transwestytyzmu” czy „homoseksualności”.

Z kolei Gillison (1980), krytykując wiele „drugofalowych” idei feministycznych obecnych w antropologii, przywołuje też tezy nie do końca zrozumiałe w świetle zaprezentowanego materiału. Stwierdza między innymi, że gdyby mężczyźni Gimi unikali kobiet ze względu na ich nieczystość w takim stopniu, jak o tym mówią, kobiety miałyby pewną autonomię, a w związku z tym potencjał zdominowania kontekstów politycznych, społecznych i kosmicznych. Uważa też, że rytuał mający na celu ponowne ustalenie separacji płci po tym, gdy unieważniła ją kobieca konsumpcja męskiego ciała i krwawienie miesięczne, został prawdopodobnie zaprojektowany przez mężczyzn i narzucony kobietom.

Jordanova (1980) zwraca uwagę, że choć uproszczone modele opresji są użyteczne, ponieważ implikują jasne relacje władzy, wyraźnie zdradzają wpływ dziewiętnastowiecznych teorii ewolucjonistycznych. Mają też zwykle nikły związek z zagmatwaniem i pragmatyczną złożonością przeżyć większości ludzi. Świadomość ta, jako zapowiedź kolejnych przesunięć teoretycznych i politycznych w inspirowanych feminizmem antropologicznych analizach płci i seksualności, najpełniej ujawnia się w rozważaniach Strathern (1980), która w największym stopniu spośród przywoływanych tu autorek problematyzuje oczywistość systemu *sex/gender*. Wskazując na rozłączność i niejednoznaczność związków statusu i władzy oraz wieloaspektowość relacji mężczyzn i kobiet pojmowanych nie tylko jako grupy społeczne, ale też w wymiarze indywidualnym, Strathern destabilizuje zarówno pojęcie „męskiej dominacji” – co nie pozwala mówić po prostu o równej lub podporządkowanej pozycji kobiet – jak i pojęcie tożsamości w aspekcie jednostkowym (por. też Strathern 1981b)¹¹⁷.

W powyższym kontekście jako coraz istotniejsze zaczęły jawić się pytania o to, jak badacz czy badaczka stwierdzają, co określa analizowany system genderowy, a także o sposoby, w jakie przecinają je subiektywne doświadczenia kobiet i mężczyzn (por. Atkinson 1982: 241–242). Wszystko to oznaczało, że dążenia do zachowania emancypacyjnego wymiaru debat antropologicznych, łączenia teorii i praktyki, analizy akademickiej i działań na rzecz zmiany niosą konieczność przeformułowania antropologicznej koncepcji polityczności.

¹¹⁷ Nowatorstwo tego podejścia na tle idei dominujących dotychczas w antropologicznym dyskursie feministycznym ujawnia szczególnie porównanie z przytaczanym wcześniej rozumieniem powiązań między statusem i władzą w ujęciu Bujri (1978: 39–41).

Poszukiwania uogólniających modeli czy praw musiały w feministycznej refleksji antropologicznej ustąpić zmaganiom z wielością dyskursów, sfragmentaryzowaniem, dynamiką i wieloznacznością doświadczenia ludzkiego. Podobne wątki, niejako równolegle, pojawiły się w antropologii w ramach „zwrotu postmodernistycznego”¹¹⁸.

¹¹⁸ Pojęcie antropologicznego „zwrotu postmodernistycznego” jest dość problematyczne i zastępowane na przykład pojęciem „zwrotu interpretatywnego” (Rabinow, Sullivan 1979) czy „literackiego” (Clifford 1986a; Scholte 1987). Michał Buchowski i Marian Kempny (1999: 11–12) podkreślają, że choć często stosuje się ją jako swoistą inwektywę, niewiele antropologów i antropolożek rzeczywiście identyfikuje się w pełni z etykietką „postmodernizmu”. Z kolei Peter Pels i Lorrain Nencel (1991: 14) wskazują na jej nieodpowiedniość ze względu na to, że „eksperymentalny moment” w antropologii wiązał się nie z kwestionowaniem możliwości, lecz poszukiwaniem bardziej adekwatnych sposobów przedstawiania (por. też Tyler 1987). Niemniej, ponieważ w analizowanych tu dyskursach wątki te są często utożsamiane właśnie z postmodernizmem, przywołuję ten termin jako swoisty parasol określający nurty, które na szeroką skalę zaczęły pojawiać się w ramach dyscypliny na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku w obliczu szeroko rozumianego „kryzysu reprezentacji”. Doprowadziły one do dekonstrukcji tradycyjnego autorytetu, podmiotu oraz narzędzi antropologicznych oraz zaproponowały rozmaite formy alternatywnej antropologicznej *praxis*. Więcej na ten temat por. m.in. Buchowski 1999.

V

Problemy z politycznością

Spotkania postmodernistyczno-feministyczne¹¹⁹

Peter Pels i Lorrain Nencel (1991: 12–13) piszą, że jeśli uznać, iż pojęcie „praktyki” było zasadniczym punktem odniesienia dla antropologicznej teorii lat osiemdziesiątych XX wieku, pojęcie „tekstu” stało się „centralną metaforą jego epistemologicznych odpowiedników”. Sugestię tę wspiera niewątpliwie kanoniczny tekst *O gatunkach zmąconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)* Clifforda Geertza (1996) – postaci traktowanej często jako zasadnicza dla „zwrotu postmodernistycznego” w refleksji antropologicznej (Nycz 1996: 214; na ten temat por. też m.in. Burszta 1992: 118–166). Kluczowym terminem opisu *praxis* nauk społecznych tego okresu jest w tym przypadku „interpretacja”¹²⁰. Inspiracji

¹¹⁹ Problematykę analizowaną w tym rozdziale, choć oczywiście nie w tak dogłębnej formie, omawiam częściowo w artykułach *Pomiędzy kategoriami. Szkic na temat refleksji feministycznej w antropologii kulturowej* (Baer 2003) oraz *Antropologiczny „inny”. Orientalizacja czy potencjał krytyczny?* (Baer 2010b).

¹²⁰ Sherry Ortner (1984: 145) przywołuje twierdzenie Clifforda Geertza (1996: 219) – piszącego, iż „[z]mieniają się narzędzia rozumowania i społeczeństwo rzadziej bywa ukazywane w postaci skomplikowanej maszyny lub *quasi*-organizmu, coraz częściej zaś jako gra na serio, dramat potoczny lub tekst złożony z zachowań” – jako wsparcie swojej wizji nauk społecznych zorganizowanych wokół pojęcia praktyki. Niemniej idea „zwrotu interpretatywnego” w wersji Geertza jest budowana w wyraźnej opozycji między innymi wobec wątków neomarksowskich, co powoduje, iż punkt ciężkości tych dwóch percepcji istoty ówczesnego przełomu usytuowany jest odmiennie.

dla rozmaitych konwencji interpretacyjnych, które pasowałyby do „sytuacji płynnej, zróżnicowanej, zdecentralizowanej i nieuleczalnie nieskładnej”, Geertz (1996: 216–219) szuka przede wszystkim w dziedzinach humanistyki i twórczości kulturalnej, oferujących naukom społecznym analogie wywodzące się z przestrzeni teatru, malarstwa, gramatyki, literatury, prawa czy zabawy. Jednak źródła antropologicznego „zwrotu postmodernistycznego” można poszukiwać też w nurtach antropologii krytycznej (więcej na ten temat por. Pels, Nencel 1991).

We wprowadzeniu do antologii *Interpretive social science*, Paul Rabinow i William Sullivan (1979), mimo iż „zwrot postmodernistyczny” (tu nazywany „interpretatywnym”) sytuują podobnie jak Geertz w opozycji do perspektyw Marksowskich, odwołują się nie tylko do myśli hermeneutycznej (przede wszystkim w osobach Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura), ale też szkoły frankfurckiej. Nawiązania do przesłanek „zwrotu politycznego” przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku ujawniają się jeszcze wyraźniej w drugim, rozszerzonym wydaniu książki. Autorzy deklarują tu odrzucenie pozytywistycznej tezy głoszącej konieczność oddzielania faktów i sądów wartościujących czy nauk społecznych i filozofii, krytykują w duchu Diamondowskim technicyzujące ujęcia nauki, przeciwstawiając im ideę wiedzy jako projektu praktycznego, oraz podkreślają, że ponieważ każda próba poznania świata ludzkiego jest uwarunkowana historycznie, moralnie i politycznie, nieuchronnymi wymiarami nauki są moralność i władza. Swoją wizję interpretatywnych nauk społecznych przeciwstawiają nie tylko neokonserwyzmowi, ale także dekonstrukcjonizmowi i teorii racjonalności komunikacyjnej (por. Rabinow, Sullivan 1987)¹²¹.

Z kolei George Marcus i James Clifford (1985: 267) podkreślają, że „specyficzna sytuacja niepewności i potencjalnej zmiany” tego okresu jest rezultatem oddziaływania na antropologię co najmniej od lat sześćdziesiątych XX wieku perspektyw głoszących krytykę obserwacji uczestniczącej jako narzędzia badawczego antropologii, kwestionujących (opierając się na myśli teoretycznej wyrosłej z powojennej filozofii niemieckiej i francuskiej) dotychczasowe modele kultury i społeczeństwa oraz ukazujących historyczne i polityczne uwikłania dyscypliny w kolonializm. Biorąc pod uwagę to dziedzictwo, autorzy zwracają uwagę, że choć dla trendów „tekstualnych” w antropologii ważne były nowatorskie nurty teorii literackiej oraz prace Geertza czy Victora Turnera, „dopiero wraz z ponownym ożywieniem krytyki Marksowskiej i otwarciem teorii tekstualnej na zagadnienia produkcji kulturowej i społecznej poza tekstem (w pracach takich francuskich poststrukturalistów, jak [Frederic] Barth i [Michel] Fou-

¹²¹ W związku z tym w drugim wydaniu *Interpretive social science* znalazły się teksty autorów i autorek, których prace były istotne dla formułowania antropologicznych koncepcji polityczności. Por. m.in. Foucault 2000c; Jameson 1987; Rosaldo 1987; Taussig 1987.

cault), pojawił się rzeczywisty impuls dla retorycznej i historycznej analizy na wół literackich form, jakimi są etnografie”¹²².

Niemniej relacje pomiędzy antropologią krytyczną a tzw. antropologią postmodernistyczną stanowiły raczej pole nieustannych negocjacji niż konsensusu. Zdaniem Johanna Fabiana (2000: 245) nie wszystkie nurty „zwrotu postmodernistycznego” dają się wyprowadzić z antropologii krytycznej, choć można do niej zaliczyć „postmodernistyczną dekonstrukcję pisarstwa etnograficznego”. Malcolm Crick (1985: 71) w jego kontekst wpisuje wątki związane z antropologią refleksyjną, krytyczną, semantyczną, semiotyczną i poststrukturalizmem, które co prawda nie konstytuują jednolitego podejścia, lecz głoszenie wymogu spójności w dobie postmodernizmu nie jest jego zdaniem uzasadnione. Edwin Ardener (1985) odwołuje się z kolei do cenzusu chronologicznego. Początki poprzedzającego „postmodernizm” modernizmu antropologicznego lokuje w latach dwudziestych XX wieku, gdy kształt dyscypliny zaczął nadawać Bronisław Malinowski, a koniec sytuuje w połowie lat siedemdziesiątych, okresie utraty wpływów przez strukturalizm (por. Strathern 1987a: 263–264). Natomiast Bob Scholte (1987: 33–34) „zwrot postmodernistyczny” (tu „literacki”) wyprowadza z tradycji antropologii symbolicznej, którą stawia w opozycji do antropologii krytycznej i feministycznej¹²³.

Marilyn Strathern (1987a: 251–253) zwraca uwagę, że ponieważ idee charakteryzuje specyficzna zdolność pojawiania się w różnych miejscach i czasach, łatwo uznać, iż wyprzedzają swój czas lub są zdezaktualizowane. Gdy jednak pewne koncepcje przywołuje się w kontekście innych, ostatecznie okazuje się, że w rzeczywistości uosabiają odmienne paradygmaty. Odmienność ta wiąże się z miejscem zajmowanym przez nie w naszych praktykach, a to z kolei jest efektem sposobów zyskiwania przekonania, iż istnieje historia. W związku z tym, mimo pewnych podobieństw projektów antropologicznych, które wyłoniły się ze „zwrotu politycznego” i „postmodernistycznego”, równie istotne są

¹²² Przedstawiając debaty w antropologii amerykańskiej przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku jako kontynuację wcześniejszych podziałów pomiędzy „materialistami” i „mentalistami”, Sydel Silverman (2007: 351–357) stwierdza z kolei, że wywodzący się z tradycji „mentalistycznych” postmodernizm w antropologii kształtowały koncepcje Michela Foucaulta (przede wszystkim związane z relacjami wiedzy i władzy), Michaiła Bachtina (pod którego wpływem położono nacisk na wielogłosowość i dialogiczność tekstów etnograficznych) oraz marksistów kulturowych, takich jak Antonio Gramsci. Poza Bachtinem nurty te wymienia jako równie istotne dla obozu materialistycznego.

¹²³ Kamala Visweswaran (1997b: 74) zwraca uwagę, że chociaż w ramach dyskusji akademickich często używane są naprzemiennie, terminy „postmodernistyczny”, „poststrukturalistyczny” i „dekonstrukcja” mogą odnosić się do różnych stanowisk teoretycznych będących efektem zacho- dzących na siebie, lecz odrębnych trajektorii. Zgodnie z jej propozycją dekonstrukcja, ujmowana jako zestaw teorii wyrosłych z kontekstu poststrukturalnego, jest tu traktowana w kategoriach technik i praktyk, a postmodernizm w kategoriach historycznego usytuowania „kulturowej logiki późnego kapitalizmu” (Jameson 1984; por. też Jameson 2011).

zasadnicze pomiędzy nimi różnice. Aby uniknąć przytoczonych wyżej definicyjnych rozbieżności, można na nie spojrzeć przez pryzmat obecnej w obydwu tradycjach koncepcji „refleksyjności”, która ze względu na specyfikę kontekstów niosła nieco odmienne znaczenia.

W ramach antropologii krytycznej na pierwszy plan wysuwano kwestie etyki, odpowiedzialności i relewancji, które wąsko interpretowano w kategoriach zaufania i potencjalnej krzywdy, jaką można wyrządzić osobom, z którymi pracuje się w terenie, a szerzej, w kategoriach plagiatu, alienacji i dehumanizacji. Fakt, iż antropolodzy byli przedstawicielami społeczeństw metropolitalnych, w dużej mierze odpowiedzialnych za ubóstwo i opresję „innych”, nieuchronnie odsyłał do relacji władzy i nierówności pomiędzy badaczami a badanym, lokowanych również w kontekście regionu, państwa narodowego czy światowego systemu. Natomiast w ramach „zwrotu postmodernistycznego”, choć również pojawiają się wątki zarzucające tradycyjnej antropologii brak umiejętności analizy samej siebie oraz wpływu wywieranego na studiowane społeczeństwa, zainteresowania te były wtórne wobec kwestii interpretacji tekstu etnograficznego i analizy procesu konstytuowania władzy etnograficznej (por. Caplan 1992: 71–72). Można więc uznać, iż wcześniejsze kwestionowanie autorytetu antropologa w „zwrocie postmodernistycznym” rozszerzono o kwestionowanie autorytetu etnografa.

W związku z tym pojęcie „refleksyjności” w latach osiemdziesiątych XX wieku odsyła przede wszystkim do: samoświadomości badacza czy badaczki dotyczącej jego czy jej roli jako aktora czy aktorki w sytuacji spotkania etnograficznego; krytycznego komentarza na temat różnicy kulturowej poprzez naświetlanie intersubiektywnych interakcji; eksperymentowania z tradycyjnymi etnograficznymi formami retorycznymi; dokładnej analizy globalnych systemów dominacji poprzez badanie ich symbolicznych manifestacji w życiach jednostek; ponownego odczytywania tradycyjnych tekstów etnograficznych w celu analizy narracji i stylu retorycznego; lub do ponownego odczytywania tych tekstów, które kiedyś były traktowane jako „zwykłe fikcje” po to, by pokazać ich prekursorski charakter w stosunku do antropologii czy etnografii refleksyjnej (por. Mascia-Lees *et al.* 1989: 7–8).

Najczęściej przywoływanymi publikacjami „zwrotu postmodernistycznego” w antropologii anglo-amerykańskiej są książki *Writing culture. The poetics and politics of ethnography* pod redakcją Clifforda i Marcusa (1986) oraz *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences* autorstwa Marcusa i Michaela Fischera (1999)¹²⁴. To właśnie pierwszą z nich uznaje

¹²⁴ Istotne są też artykuły pojawiające się od końca lat siedemdziesiątych XX wieku. Por. m.in. Clifford 2000: 29–63; Marcus, Clifford 1985; Marcus 1980; Marcus, Cushman 1982; Rabinow, Sullivan 1979. W trendy te wpisują się również teksty Kevina Dwiera (1977, 1979) czy Johannesesa Fabiana (1979), choć ich prace są częścią nieco innej tradycji, wywodzącej się wprost z antropologii krytycznej. Tradycja ta, określana jako etnografia komunikacji terenowej (*ethnography of*

się często za zarzewie debat dotyczących problematyczności antropologicznych przedstawień kulturowych, analizowanych tu w kategoriach poetyki i polityki. Zgromadzone w niej teksty podejmują różne kwestie i nie wszystkie koncentrują się na praktykach tekstualnych w stopniu, który postuluje we wstępie Clifford (1986a). Niemniej, jak zauważa Ruth Behar (1995: 24), publikacji nie odbierano jako zbioru prowadzących ze sobą rozmowę esejów, ale traktat programowy wzywający antropologów, aby uświadomili sobie literackie aspekty swojej pracy. Pierwszy raz na tak szeroką skalę retoryka antropologiczna została poddana wnikliwej analizie tekstualnej, co całkowicie zdekonstruowało założenie, iż etnografie są przejrzystymi odzwierciedleniami opisywanych kultur.

Mówiąc ogólnie, autorzy i autorka artykułów zamieszczonych w książce zakwestionowali politykę leżącą u podstaw poetyki, której istnienie zależy od słów „innych” (będących zwykle na mniej uprzywilejowanej pozycji), a którym współautorstwo tekstów (etnografii pisanych przez antropologów, czyli tytułowe pisanie kultury) nie przynosi żadnych korzyści. We wstępie do książki Clifford (1986a: 25) postuluje stworzenie „nowych, lepszych sposobów pisania”, które – będąc pisarstwem bardziej innowacyjnym, refleksyjnym i eksperymentalnym – zastąpiłyby klasyczną monografią etnograficzną¹²⁵. Miałyby też w większym niż tradycyjna antropologia stopniu oddawać samoświadomość relacji władzy, złożoność autorstwa, wielogłosowość oraz fakt, że jakakolwiek prawda zarówno w tekście, jak i w świecie jest tylko prawdą częściową. Chociaż Clifford nie zakłada, iż zaproponowana tu „nowa etnografia” rozwiązuje szersze problemy nierówności w świecie globalnego kapitalizmu, uważa, że jest przynajmniej sposobem dekolonizacji relacji władzy, które charakteryzują tradycyjne antropologiczne przedstawienia „innego” (por. Behar 1995: 3–4).

Choć w powszechnym odbiorze „zwrot postmodernistyczny” w antropologii koncentrował się przede wszystkim na kwestiach tekstualności (por. m.in. Kuligowski 2001; Strathern 1987a, 1987b), nie był pozbawiony świadomości wagi wymiarów politycznych otaczającego świata. We wstępie do *Writing culture* Clifford (1986a: 2–9, 23) stwierdza, że zasadnicze dla książki pojęcie „literackości” nie wiąże się z problematyką literacką w tradycyjnym sensie tego słowa. Mimo że zaprezentowane w książce eseje koncentrują się na praktykach

fieldwork communication), mimo że politycznie zaangażowana, nie utożsamiała się z antropologią Marksowską (por. Pels, Nencel 1991: 12–15).

¹²⁵ Interesujący jest fakt, że postulaty tworzenia „nowej etnografii” czy „nowej antropologii” pojawiały się również przy okazji wcześniejszych prób reform dyscypliny. O „nowej etnografii” mówiono na przykład w kontekście projektów etnometodologicznych (por. Berreman 1966: 350), a o „nowej antropologii” w kontekście projektów lingwistycznych (por. Asad 1979: 608). Ponieważ James Clifford (1986a: 3), podobnie jak George Marcus i Michael Fischer (1999: vii–xii), pisze, że punktem wyjścia promowanego w ramach „zwrotu postmodernistycznego” projektu jest kryzys w antropologii, można uznać, iż pojęcie „nowości” za każdym razem ma symbolicznie gwarantować skuteczność proponowanych strategii przezwyciężenia kryzysu.

tekstualnych, podejmują jednocześnie problematykę władzy, oporu, ograniczeń instytucjonalnych i innowacji. Przytaczając interdyscyplinarne idee prowadzące do wyłonienia się zaproponowanych w tomie „interwencji”, podkreśla przede wszystkim wagę krytyki tekstualnej, historii kulturowej, semiotyki, filozofii hermeneutycznej czy psychoanalizy, ale nie pomija też wątków kojarzonych ze „zwrotem politycznym” w antropologii (m.in. Asad 1973; Diamond 1974; Maquet 1964; Scholte 1971, 1972, 1978) czy też marksizmu kulturowego w wersji proponowanej przez szkołę z Birmingham. W związku z tym, jak zwraca uwagę James Faubion (Rabinow *et al.* 2008: 22, 29), choć w sposób oczywisty nie mamy tu do czynienia z krytyką polityczną, która przybierałaby formę „praktycznego rzecznictwa w imieniu opresjonowanych czy promowania konkretnych strategii ich upełnomocnienia (*empowerment*)”, *Writing culture* jest formą krytyki intelektualnej, której polityczny wymiar wiąże się z „kwestionowaniem i ujawnianiem dominacji i wykluczenia”.

Talal Asad (1986) pokazuje na przykład, że koncepcja przekładu kulturowego – zasadnicza metafora działań antropologicznych co najmniej od lat pięćdziesiątych XX wieku – efektywnie maskuje relacje władzy zarówno między personami etnografa i informatora, jak i pomiędzy językami (czy „kulturami”), których dotyczy przekład. Kwestionując leżące u jej podstaw założenie, iż społeczeństwo przypomina tekst, podkreśla wagę rzeczywistości dyskursywnych, czyli faktu, że autorami i autorkami wypowiedzi są ludzie uwikłani w specyficzne (i ograniczające) sytuacje (por. Marcus, Clifford 1985: 270). Z kolei Marcus (1986: 165–169) krytykuje zaabsorbowanie dotychczasowych etnografii znaczeniami kulturowymi kosztem działań społecznych, poszukując alternatyw w perspektywach budowanych wokół pojęcia praktyki. Tu interesują go w głównej mierze podejścia, które łączą powojenne tradycje hermeneutyczne, fenomenologiczne i semiotyczne z innowacyjnymi przesłankami ekonomii politycznej, a przede wszystkim z koncepcją systemu-świata Immanuela Wallersteina (2011; por. też Wallerstein 2007)¹²⁶.

W powyższym kontekście Marcus za szczególnie istotne uważa etnografie usiłujące wnieść wkład do zrozumienia działań kapitalistycznej ekonomii politycznej, a zwłaszcza sposoby łączenia w pojedynczych tekstach „konwencji pisanja etnograficznego oraz pozycji autorytetu etnograficznego (...) z analitycznymi zadaniami teorii makrosocjalnej”. Tu skupia się przede wszystkim na pracy Paula Willis (1981) *Learning to labour. How working class kids get working class jobs*. Niemniej Marcus odróżnia wyraźnie etnografie o charakterze czysto antropologicznym od tych, które wpisują się w inspirowaną myślą Karla Marxa

¹²⁶ Koncepcję tę przywołuje również Clifford (1986a: 22), choć odcina się od nacisku na jednolity kierunek globalnego procesu historycznego, podkreślając jedynie, że „analiza kulturowa jest zawsze uwikłana w globalne przepływy różnicy i władzy”, a „światowy system” łączy społeczeństwa planety we wspólnym procesie historycznym.

teorię krytyczną. Podkreśla, że w przeciwieństwie do agendy antropologa program Willisa ma samoświadomy wymiar polityczny: „Tradycyjna etnograficzna pogoń (...) za ‘tubylczym punktem widzenia’ w przebraniu krytyki kulturowej staje się poszukiwaniem autentycznej teorii krytycznej, uosobionej przez życia ofiar systemów makrospołecznych” (Marcus 1986: 179–180).

Natomiast na szczególną uwagę w kontekście polityczności „zwrotu postmodernistycznego” zasługuje perspektywa zaproponowana w tomie *Writing culture* przez Rabinow (1999), która sytuuje go zdecydowanie na obrzeżach popularnych percepcji refleksji postmodernistycznej w antropologii. Fakt ten nie powinien dziwić, biorąc pod uwagę, że autor eseju *Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropologii* deklaruje, iż „pod względem temperamentu lepiej czuje się w opozycji” (Rabinow 1999: 118). Odwołując się do rozważań Pierre’a Bourdieu, Fredrica Jamesona, a przede wszystkim Foucaulta – którego teorie z jednej strony uznaje za „bardziej spójne i bardziej interesujące niż konkluzje [Richarda] Rorty’ego [(1994)]”, a z drugiej, za sposób wyjścia poza ograniczenia marksizmu (Rabinow 1999: 95–97) – Rabinow wyraźnie dystansuje się od pozostałych uczestników i uczestniczek nakreślonej w tekście „federacji interpretacyjnej”¹²⁷. Jego zdaniem największą słabością antropologii interpretatywnej w wersji Geertza jest rozciągnięcie wokół siebie „historycznego, politycznego i doświadczeniowego kordonu sanitarnego”. Z kolei inspiracje postmodernistyczne (omawiane przede wszystkim w kontekście prac Clifforda) cechuje brak wystarczającej autorefleksji i chęci do prowadzenia dialogu oraz tendencja do „zrównywania doświadczenia i znaczenia z formalnymi wymiarami przedstawiania”. Natomiast krytyka feministyczna dąży przede wszystkim do „ukonstytuowania podmiotowości politycznej opartej na społeczności”, co w efekcie prowadzi do „reduplikacji opresyjnych form społecznych, które miała podważyć” (Rabinow 1999: 116–117).

W świetle tych zarzutów Rabinow zajmuje pozycję krytycznego, kosmopolitycznego intelektualisty, dla którego naczelnymi wartościami są kwestie etyczne i zrozumienie. Krytyczny, kosmopolityczny intelektualista z jednej strony jest podejrzliwy wobec „wszechwładnych mocy, prawd uniwersalnych, jawnie zrelatywizowanej wartościowości, lokalnej autentyczności, górnołotnych i niskich moralizmów”, a z drugiej wobec „własnych skłonności imperialnych”. Choć rozpoznaje i szanuje różnicę, sprzeciwia się jej esencjalizacji. W szerszym znaczeniu Rabinow kosmopolityzmem nazywa akceptację bliźniaczej waloryzacji lokalnego i globalnego, „osobliwości historycznego doświadczenia i miejsca (...) oraz makrozależności na skalę światową, obejmujących każdy lokalny

¹²⁷ Chociaż dla Paula Rabinowa (jako studenta Geertza) zawsze istotne były inspiracje hermeneutyczne czy fenomenologiczne (por. Rabinow 2010: 34–35), wątki, które antropologia zawdzięcza między innymi myśli Foucaulta czy Pierre’a Bourdieu, zdają się być istotne od początku jego kariery akademickiej (por. Rabinow 1975).

szczegół”, które stanowią podzielany przez wszystkich warunek istnienia. Jest to „etos makrowspółzależności połączony z wyraźną świadomością (często narzucaną ludziom) o nieuniknioności i osobliwości miejsc, postaci, trajektorii historycznych i losów. Chociaż wszyscy jesteśmy kosmopolitami, (...) [z]dajemy się mieć problemy z aktem balansowania i wolimy uprzedmiotawiać lokalne tożsamości lub konstruować tożsamości uniwersalne” (Rabinow 1999: 117–118)¹²⁸.

Problematyka polityczności równie wyraźnie ujawnia się w książce *Anthropology as cultural critique*, której autorzy promują wizję dyscypliny jako osadzonej w detalu etnograficznym krytyki kulturowej, rozgrywającej inne kulturowe rzeczywistości przeciwko tej antropologów tak, aby uzyskać bardziej adekwatną wiedzę na temat ich wszystkich (Marcus, Fischer 1999: x). Biorąc pod uwagę, że pod względem teoretycznym antropologia zawsze była kreatywnym pasożytnictwem, zdaniem Marcusa i Fischera jej innowacyjny potencjał tkwi przede wszystkim w „perspektywie jubilerskiego oka”. Etnografia (pojmowana nie jako doświadczenie, lecz zapisany wytwór pracy terenowej) stanowi jedyny wspólny mianownik projektu antropologicznego w okresie, w którym najlepsze z prac charakteryzuje z jednej strony ogromne zróżnicowanie zainteresowań badawczych, a z drugiej eklektyzm teoretyczny. Rezygnacja z retoryki zderzania teoretycznych paradygmatów i skupienie się na etnografii – dążącej współcześnie do takiej wrażliwości politycznej i historycznej, która prowadzi do zmiany w przedstawianiu różnorodności kulturowej – pozwala na bezpośrednią konfrontację z fragmentaryzacją „wyłaniającego się postmodernistycznego świata” (Marcus, Fischer 1999: vii–xi, 15–20). Niemniej, mimo że w ich przypadku „[e]ksperymentowanie oznacza grę idei wolną od autorytarnych paradygmatów i otwartą na różne wpływy” (Silverman 2007: 358), nie oznacza to, że Marcus i Fischer odcinają się od teorii. Uważają, że najważniejsza w debatach na temat świadomości eksperymentalnych tekstów nie jest kwestia samego eksperymentalizmu, ale „wgląd teoretyczny, który uświadamia gra z technikami pisania”, oraz „poczucie, że kontynuowana innowacja w naturze etnografii może być narzędziem rozwoju teorii” (Marcus, Fischer 1999: 41–42).

Zaprezentowany projekt, nazwany przez autorów „repatriacją antropologii”, ma polegać nie tylko na zestawianiu kontekstów, a w konsekwencji na „generowaniu krytycznych pytań w jednym społeczeństwie” celem „zglobiania drugiego”, ale też na traktowaniu ich wszystkich jako części tego samego świata. Pojawiająca się tu koncepcja „defamiliaryzacji” uwypukla, iż „my” i „oni” pod-

¹²⁸ Więcej na temat jego ówczesnego podejścia do „polityczności” por. też Rabinow 1985. Tu deklaruje, iż antropologia oznacza dla niego „krytykę barbarzyństwa cywilizacji, otwarcie na inność oraz zobowiązanie i wielką nieufność wobec Rozumu”. Jego zdaniem są to współcześnie najważniejsze kwestie epistemologiczne i etyczne, do których należy się ustosunkować (Rabinow 1985: 12).

legamy porównywalnemu wglądowi etnograficznemu¹²⁹. Zdaniem Marcusa i Fischera odwołujące się do etnografii spojrzenie, mające na celu „krytykę ideologii w działaniu, krytykę perspektyw nauk społecznych i rozpoznanie (...) krytyk ‘tam’ w społeczeństwie, wśród samych podmiotów etnograficznych”, wydaje się bardziej autentyczne niż krytyczne spojrzenie oderwanego intelektualisty. Celem ujęcia etnograficznego nie jest uprzywilejowanie jednego punktu widzenia, lecz wydobyć na światło dzienne wielu różnych potencjalnych krytyk, wskazanie ich proveniencji oraz analiza proponowanych przez nie wglądów i znaczeń. Jak piszą, „siła etnografii i krytycyzmu etnograficznego leży w wadze przywiązanej do detalu, nieustającym szacunku dla kontekstu przy okazji czynienia jakiegokolwiek uogólnienia oraz pełnego rozpoznania uporczywej dwuznaczności i licznych możliwości każdej sytuacji” (Marcus, Fischer 1999: 152–159).

Eksperymentalne piśmiennictwo etnograficzne takiego typu wywodzi się według autorów przede wszystkim z trzech tradycji: fenomenologicznej, która wskazała wagę „rozumienia” świata przez aktorów społecznych, hermeneutycznej, która wniosła refleksję dotyczącą sposobów rozszyfrowywania swoich skomplikowanych „tekstów” przez tubylców, oraz Marksowskiej, która pokazała, że idee kulturowe służą partykularnym interesom politycznym i ekonomicznym (Marcus, Fischer 1999: 30). Zasadnicze dla projektu „repatriacji antropologii” pojęcie krytycznej refleksyjności jest efektem zestawiania wspomnianych podejść teoretycznych, traktowanych tu jako narzędzia wzajemnych konfrontacji. Podczas gdy konwencjonalna antropologia interpretatywna nie przywiązuje należytej wagi do zagadnień ekonomii politycznej, ekonomia polityczna w swoich próbach wyjaśniania życia społecznego zdaje się nadmiernie skupiać na jego wymiarach materialnych i utylitarnych. Dopiero synteza obydwu perspektyw pozwala uzyskać pełnię wglądu w analizowane konteksty społeczne czy kulturowe, stymulując nieustannie proces innowacji (więcej na ten temat por. Marcus, Fischer 1999: 111–164).

Wyłaniająca się z powyższej *praxis* „historycznie i politycznie wrażliwa antropologia interpretatywna” stawia w swym centrum ponownie skonceptualizowany relatywizm, który jako „metoda zaangażowanego badania” umożliwia redefiniowanie tradycyjnych punktów odniesienia reprezentacji etnograficznej, a mianowicie koncepcji pracy terenowej, kulturowego „innego” oraz kultury. Zestawiając znane i nieznanie, etnografia radykalnie poszerza zakres swoich własnych zainteresowań oraz zakres zainteresowań nauk społecznych, a zaangażowany

¹²⁹ Clifford (1986a: 2) w podobnym duchu stwierdza, że celem etnografii jest uczynienie znanego obcym, a egzotycznego codziennym. Niemniej Marcus i Fischer (1999: xxviii) podkreślają, że różnica pomiędzy *Writing culture* i *Anthropology as cultural critique* polega na tym, iż w przypadku tej drugiej publikacji krytyka tekstualna etnografii prowadzi do propozycji konkretnych zmian na strategiach badań, programach i personie antropologa, aspektu pominiętego czy niewystarczająco zaznaczonego w publikacji pierwszej.

relatywizm zapewnia adaptację do nieustannie zmieniających się okoliczności. Pozwala ukazywać z jednej strony różnorodność, a z drugiej integralność świata. Marcus i Fischer podkreślają jednak wyraźnie, że antropologia jako krytyka kulturowa nie powinna przemawiać na rzecz pewnych wartości w kontekście konkretnej rzeczywistości społecznej, ale empirycznie badać historyczne i kulturowe warunki artykulacji i wprowadzania różnych wartości. Zamiast wnosić wkład do rodzimych debat filozoficznych i artystycznych, powinna pokazywać ich lokalne odmiany w zróżnicowanych kontekstach kulturowych całego świata (Marcus, Fischer 1999: 166–168).

*

Mimo że „zwrot postmodernistyczny” nie pomijał całkowicie problematyki istotnej dla antropologów i antropolożek utożsamiających się w mniejszym czy większym stopniu z dziedzictwem „zwrotu politycznego”, stosunek tych ostatnich do propozycji pojawiających się w ramach tzw. antropologii postmodernistycznej był często dość krytyczny. Richard Fardon (1987: 271) stwierdza, że dla jej przedstawicieli i przedstawicielek ważniejsza niż polityka jest poetyka: „polityka, z którą mamy tu do czynienia, kieruje w stronę polityki poetyki lub poetyki polityki, ale nie polityki polityki”. Ogólną wymowę głosów krytycznych można sprowadzić do – nie do końca usprawiedliwionego w świetle naszkicowanych wyżej wątków – zarzutu, iż w antropologicznej refleksji postmodernistycznej zainteresowanie interpretacją tekstu kulturowego dominuje nad zainteresowaniem, w jaki sposób ów tekst kulturowy jest wytwarzany i reprodukowany. W związku z tym, tam gdzie antropolodzy i antropolożki krytyczni i feministyczni widzą opresję, antropolodzy i antropolożki „postmodernistyczni” widzą przede wszystkim znaczenie (por. Caplan 1992: 72–73)¹³⁰.

Odnosząc się do *Writing culture*, Scholte (1987: 34–35) podkreśla, iż docenia, że autorzy i autorki inspirowani postmodernizmem wychodzą poza ramy antropologii symbolicznej i w pewnym sensie nieuchronnie wkraczają na obszary antropologii krytycznej i feministycznej. Choć w różnych tekstach w różnym stopniu podejmowane są tu „kwestie reprezentacji, *praxis* i produkcji antropologicznej; analitycznych i dialektycznych sposobów rozumienia, doświadczania

¹³⁰ Warto odnotować, że linia argumentacji zwolenników i zwolenniczek antropologii krytycznej zmieniła się nieco na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Na przykład Robert Ulin (1991: 63 i n.), mimo że w dużym stopniu docenia oferowane przez nie wglądy krytyczne, dystansuje się nie tylko od „postmodernistycznego nacisku na dyskurs i reprezentację ‘innego’ poprzez pisanie etnografii”, ale też od „metanarracji ekonomii politycznej z jej naciskiem na samoformację rodzaju ludzkiego poprzez systemy pracy społecznej” czy od antropologii marksistowskiej. Jego zdaniem perspektywy te współzawodniczą o zagospodarowanie obszaru refleksji krytycznej. Podobną wymowę mają też rozważania Fabiana (2000).

i interpretacji; relacji pomiędzy ja, innym i naturą intersubiektywności; nauki, władzy i zawłaszczania; mówienia, słuchania i pisania; obiektywności, relatywizmu i etnocentryzmu; prawomocności, autorytetu i prawdy; oraz – w sposób najbardziej problematyczny – krytyki społecznej i politycznej *praxis*”. Jednak z punktu widzenia Scholtego w zbyt mało radykalnej – zarówno w sensie politycznym, jak i epistemologicznym – formie.

„Zwrot postmodernistyczny” (tu nazywany „literackim”) niewątpliwie słusznie problematyzuje użycie i interpretację języka, naświetlając jego konstytutywny, a nie reprezentatywny charakter, a także wyznacza „ważne przejście od metodologii obserwacyjnej i empirycznej do epistemologii komunikatywnej i dialogicznej” (Scholte 1987: 35). Jednocześnie charakteryzuje go „inwolucyjny relatywizm, który lekkomyślnie odrzuca jakikolwiek pozór naukowej spójności, wiarygodności, weryfikowalności i prawomocności”. Ponadto, poza kilkoma wyjątkami, autorzy i autorki nie przywiązują wystarczającej wagi do „dyskursu autorytatywnego” w innym niż strukturalny (związany z wewnętrzną kompozycją tekstu) kontekście, czy też do tego, że „podlega on zewnętrznym relacjom produkcji, czyli ograniczeniom określonym przez ludzi mających władzę autoryzowania dyskursu w imieniu nie tylko własnym, ale też innych oraz/lub ich kosztem” (Scholte 1987: 37–38).

Omawiając tekst Stephena Tylera (1986), który uważa za jeden z najbardziej stymulujących esejów w tomie *Writing culture*, Scholte (1987: 41) zwraca uwagę, że odwoływanie się wyłącznie do estetyki i poezji nie jest właściwe politycznie, ponieważ nie ma gwarancji, iż poeta nie ulegnie „Mefistofelejskiej rządy władzy”, a także, że przyniosą one pożądane efekty polityczne. Zwrot ku estetyce przedstawicieli szkoły frankfurckiej, przede wszystkim Theodora Adorno, ani nie doprowadził do politycznego dialogu wielu głosów, ani nie przyniósł modelu społeczeństwa bez represji. Takie cele można realizować jedynie w ramach krytycznej teorii i politycznej *praxis*¹³¹. Nawiązując do przytaczanych wyżej słów Rabinowa, Scholte (1987: 44) pisze, że największe zagrożenie ze strony „zwrotu postmodernistycznego” wiąże się z brakiem moralnego centrum, którego istnienia nie zapewnia „przędzenie tekstualnych gobelinów inspirowanych tubylczymi wzorami”. Skupione na wielorakich głosach etnograficznych polityki interpretacji w akademii mogą doprowadzić do rozciągnięcia „kordonu sanitarnego” wokół interpretacji polityki w społeczeństwie (por. też Scholte 1986).

¹³¹ Również Fabian (2000: 259–260), który inaczej niż Bob Scholte postrzega istotę oraz problemy antropologii krytycznej, zwraca uwagę, że propozycje „zwrotu postmodernistycznego”, myląc diagnozę (antropologia jest praktyką literacką) z terapią (literatura zbawi antropologię) oraz zakładając, iż „eksperymentowanie z gatunkami, pisanie dialogów czy wierszy uchroni antropologię od hegemonicznego pościgu za scjentyzmem”, są ucieczką, a nie odpowiedzią na dylematy praktyków i praktyczek dyscypliny: „[p]oszukiwanie zapomnienia w objęciach teorii literackiej czy filozofii nauki nie może być drogą, którą podąża antropologia krytyczna”.

W nieco inny sposób kwestię tę formułuje Strathern (1987a: 265–267). Wskazuje ona, iż „nastrój postmodernistyczny”, którego hasłem przewodnim stała się ironia oznaczająca „zdystansowanie i rozpoznanie ze strony współczesnych komentatorów”, wiąże się z odrzuceniem kontekstu jako struktury organizującej narrację etnograficzną. Z jednej strony istotę przedsięwzięcia etnograficznego prezentuje się jako „grę z kontekstem (...), zamazywanie granic, niszczenie dychotomicznych ram, zestawianie głosów”, a z drugiej jako wchodzenie w interakcje z egzotyką, a nie jej dekodowanie. Niemniej ironia polega na zestawianiu kontekstów, a nie ich płątaniu, na pastiszu, a nie gmatwaninie. Dialog z kolei wymaga wzajemności i rozpoznania związków pomiędzy uczestniczącymi w nim osobami. Skutkiem tego więcej mówi się o tym, czym miałyby być tzw. antropologia postmodernistyczna, niż wciela te idee w życie¹³².

W świetle tych problemów Strathern (1987a: 268) przytacza z jednej strony pokrewną, a z drugiej przeciwstawną „nastrojowi postmodernistycznemu” naukowość feministyczną. W ramach dyskursu feministycznego „zestawiane są argumenty, narzucają się liczne głosy, (...) nie istnieją podstawowe teksty, określone techniki”, a „celowo transdyscyplinarne przedsięwzięcie”, w którym różne perspektywy objaśniają się nawzajem, „gra z kontekstem”. Natomiast sukces tego projektu wynika z powiązań pomiędzy gatunkiem (naukowością) a życiem (ruchem feministycznym). „Gra z kontekstem” okazuje się owocna z powodu świadomości istnienia ciągłości pomiędzy feminizmem jako formą naukowości i feminizmem jako formą aktywizmu. Mimo różnie definiowanych celów naukowczynie postrzegają studia feministyczne jako byt określony przez partikularne interesy społeczne, kreujące pewność kontekstu. Antropologia jest takiej pewności pozbawiona: „gra z wewnętrznymi kontekstami – z konwencjami naukowości (gatunkami) – *wygląda jak* wolna gra ze społecznym kontekstem antropologii jako takim (z życiem)”. Ten brak pewności jest podstawową motywacją funkcjonowania dyscypliny.

W przeciwieństwie do Scholtego, Strathern (1987a: 268–269) podkreśla, że inspirowane postmodernizmem projekty antropologiczne odwołują się do konkretnych przesłanek moralnych, a mianowicie do założenia, iż wszystkie teksty kulturowe w tym samym stopniu zasługują na uwagę. Rodzi to pytanie o model świata społecznego wyłaniającego się z tak pojmowanej moralności. Jest to

¹³² Na kwestię tę, mimo że w znacznie bardziej krytycznym tonie, zwracają też uwagę Rabinow (1985) i Stephen Tyler (1987), choć każdy z nich z nieco innej pozycji. Dla Rabinowa projekty tzw. antropologii postmodernistycznej są w zbyt małym stopniu autorefleksyjne, zwłaszcza w kontekście ich uwikłania w rozmaite polityki (również instytucjonalne), natomiast dla Tylera są zbyt zaangażowane politycznie, aby móc uchodzić za postmodernistyczne. Etnografia prawdziwie postmodernistyczna to jego zdaniem „ułożony wspólnymi siłami tekst składający się z fragmentów dyskursu mającego wywołać (...) ujawniającą się fantazję możliwego świata zdroworozsądkowej rzeczywistości. (...). Jest to jednym słowem poezja” (Tyler 1986: 125; por. Silverman 2007: 357).

świat, w którym różnice traktowane są wyłącznie jako wybory konsumenckie, a dystynkcje jako kreacje kulturowe. W związku z tym nie bierze się pod uwagę, że kategorie te są również rezultatami stojących wobec siebie w opozycji interesów. Wszystkie konteksty są takie same w tym sensie, że wszystkie dostarczają ram ludzkiemu działaniu. Niemniej, gdy uznajemy ludzkie przekonania i praktyki za takie same, ponieważ wszystkie są równie dziwaczne, prowadzi to do fikcji globalnej wioski – fikcji, ponieważ rzadko antropologzy czy antropolożki „studiowali wioskę, która nie byłaby targana skonfliktowanymi interesami społecznymi”. Pisanie antropologii wiąże się natomiast z relacjami obecnymi w procesie komunikacji, czyli tymi, które można określić wyłącznie w odniesieniu do kontekstu¹³³. Nieuchronną częścią tego procesu jest polityka. Nawiązując do wypowiedzi Tylera (1986: 139), który twierdzi, że „krytyczna funkcja etnografii wynika z faktu, iż czyni własne kontekstowe osadzenie częścią pytania”, Strathern (1987b: 279) podkreśla, że świat nie składa się jedynie z antropologów i antropolożek, a ich wypowiedzi wykraczają poza granice etnografii. Jest to fakt polityczny, któremu trzeba stawić czoło również w ramach debat prowadzonych na forum samej dyscypliny.

Pels i Nencel (1991: 1–2) uważają, że w drugiej połowie lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wydawało się, iż perspektywy krytyczne, feministyczne i postmodernistyczne podążają w zbliżonych kierunkach. Jednak, choć „krytyka polityczna, analiza refleksyjna i doświadczenie wielogłosowości” mogły połączyć siły, aby „zakwestionować autorytet antropologicznego eksperta, którego linia pochodzeniowa obejmowała seksistowskich, rasistowskich i imperialistycznych przodków”, okazało się, że debata znajduje się w martwym punkcie. Zamiast przybierać formę „owocnej konwersacji”, stała się „konfrontacją pomiędzy (akademickimi) tożsamościami”¹³⁴. Poczucie kryzysu, które narodziło się wraz z akademicką krytyką autorytetu nauk społecznych w latach sześćdziesiątych XX wieku, w ówczesnych dyskusjach antropologicznych osiągnęło etap, na którym krytycy i krytyczki autorytetu akademickiego przede wszystkim krytykowali wzajemnie własne autorytety.

¹³³ Marilyn Strathern (1987a) pokazuje szersze znaczenie kontekstualizacji na przykładzie historii dyscypliny. Brak przywiązania odpowiedniej wagi do kontekstów powoduje, że premodernistyczna antropologia Jamesa Frazera jawi się jako wysoce pokrewna współczesnemu „nastrojowi postmodernistycznemu”, a niektóre wypowiedzi modernisty Malinowskiego wydają się niemal identyczne z wypowiedziami postmodernisty Geertza. Jednak osadzenie ich dyskursów w kontekstach niweluje to wrażenie.

¹³⁴ Peter Pels i Lorrain Nencel odnoszą się tu do konferencji, która odbyła się w grudniu 1988 roku w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Amsterdamskiego dla uczczenia pamięci zmarłego nagle w 1987 roku Scholtego. Więcej na ten temat por. Nencel, Pels 1989. Śledząc ówczesną wymianę zdań między antropolożkami i antropologami odwołującymi się do inspiracji krytycznych, feministycznych i postmodernistycznych, wydaje się jednak, że teza ta znajduje potwierdzenie również w szerszym kontekście antropologii anglosaskiej.

Niewątpliwie w dużym stopniu do sytuacji tej przyczyniło się zakwestionowanie wkładu konkretnych głosów (wywodzących się z antropologii krytycznej czy feministycznej) w zaproponowane w ramach „zwrotu postmodernistycznego” redefiniowanie projektu antropologicznego. Pels i Nencel (1991: 17) interpretują tę sytuację w kategoriach swoistej walki o władzę nad dyskursem, zwracając uwagę, że aby zyskać uznanie w debatach akademickich, autorzy czy autorki „wpisują się” w historię dyscypliny, a jednocześnie „wypisują” z niej nurty konkurencyjne. W tym kontekście można usytuować na przykład wypowiedź Marcusa i Fischera (1999: 34–35), którzy książkę *Reinventing anthropology* traktują jako „dokument chwili, kiedy to, w odpowiedzi na wojnę w Wietnamie i zamieszki w kraju, duża część akademii czasowo się zradycalizowała i poddała retoryce rewolucyjnej zmiany”. Ich zdaniem jest ona „zbyt niepoohamowana i nieosadzona w praktyce”, aby mogła oddziaływać na dyscyplinę antropologii. Ponad dwie dekady później w podobnym duchu wypowiadają się Faubion i Rabinow (por. Rabinow *et al.* 2008: 22). Dziwić może też fakt, że w swojej książce Marcus i Fischer nie przywołują postaci Scholtego, który jako jeden z pierwszych wprowadził do debaty antropologicznej perspektywę refleksyjną. To wykluczenie można ewentualnie tłumaczyć tym, iż Scholte nie wspierał swoich rozważań teoretycznych praktyką etnograficzną. Jednak takiego wyjaśnienia nie można zastosować w przypadku opierającego się na tradycjach Radinowskich Stanleya Diamonda (por. Lassiter 2010: 462–466), który wizję antropologii jako dyscypliny rewolucyjnej lokował w detalu etnograficznym. Natomiast jego nazwisko pojawia się tu jedynie w kontekście twórczości poetyckiej (por. Marcus, Fischer 1999: 74).

Inny, znacznie szerzej dyskutowany przykład, stanowi ambiwalentny stosunek Clifforda (1986a: 20–21) do antropologicznych perspektyw feministycznych. To właśnie niefortunna wypowiedź tego ostatniego jest najczęściej przytaczanym impulsem, który w mniejszym lub większym stopniu zantagonizował w tym okresie antropologiczne refleksje inspirowane feminizmem i postmodernizmem. Z drugiej strony przedstawiciele pokrewnej, zdawałoby się, myśli feministycznej antropologii krytycznej również nie byli w tym okresie szczególnie zainteresowani oferowanymi przez nią wglądami. Nencel i Pels (1989: 87) piszą, że na wspomnianej wyżej konferencji propozycje odniesienia perspektyw feministycznych do pozostałych nurtów krytycznych „spotkały się, w najlepszym przypadku, z chłodną reakcją”. Na przykład biorący udział w tej konferencji Robert Ulin (1989: 84) tłumaczy ograniczenie swojej analizy ówczesnych nurtów antropologii krytycznej jedynie do ekonomii politycznej i postmodernizmu, twierdząc, że to przede wszystkim te dwa wątki są źródłem napięcia w toczącej się debacie. Włączenie do dyskusji antropologii feministycznej groziłoby jego zdaniem „oderwaniem od zagadnień dysputy (...), którą chce uwydatnić”. Całkowicie pomija też wkład do refleksji krytycznej perspektyw Afroamerykanów i innych grup podporządkowanych (por. Harrison, Nonini 1992: 229–231).

Natomiast Clifford (1986a: 15–21), doceniając wkład antropologii feministycznej, jak również antropologicznych perspektyw rdzennych Amerykanów w debaty nad kwestiami dotyczącymi tożsamości, relacji „ja”–„inny”, przepisywania tradycji antropologicznych czy ograniczeń instytucjonalnych, zwraca uwagę na problemy wiążące się z pojmowaniem antropologii jako projektu politycznego. Ze względu na fakt, że nie istnieje neutralny czy ostateczny ogląd rzeczywistości, należy pamiętać, iż jej nasze własne, „pełne” wersje, także okazują się częściowe. Ponieważ „kultura” i jej rozmaite wizje są efektem procesu historycznego, a w związku z tym podlegają nieustannej kontestacji, każda próba uzupełniania luk, zamiast całościowego obrazu, wywołuje poczucie kolejnych wykluczeń, tyle że w innej części audytorium. Ten pogląd w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku podzielała przynajmniej część ówczesnych feministek zarówno w ramach antropologii, jak i poza nią¹³⁵, jednakże dalsza część wypowiedzi Clifforda była nie do zaakceptowania dla większości z nich.

Starając się wyjaśnić, dlaczego w tomie *Writing culture* zabrakło tekstów napisanych z perspektyw feministycznych, Clifford (1986a: 20–21) stwierdza, że perspektywy te „nie wniosły znaczącego wkładu do teoretycznych analiz etnografii jako tekstów”. Pogląd ten formułuje, opierając się na przekonaniu, iż kobiety, które wprowadzały innowacje tekstualne, nie odwoływały się do wąglądów feministycznych. Natomiast te, które podejmowały inspirowaną feminizmem problematykę podmiotowości, relacyjności czy kobiecego doświadczenia, powielały formy tekstualne charakterystyczne dla prac spoza dyskursu feministycznego. Ponadto autorki „nie wydawały się obeznane z teorią dotyczącą retoryki i tekstualności”, istotną w proponowanym tu podejściu do etnografii¹³⁶. To nie do końca dające się utrzymać przeświadczenie (por. m.in. Golde 1986; Visweswaran 1997b) zostało dodatkowo spopularyzowane przez fakt, iż w tekście *On ethnographic allegory* Clifford (1986b: 99) uznaje osadzoną w paradygmacie feministycznym książkę *Nisa. The life and words of a !Kung woman* autorstwa Marjorie Shostak (2000a) za przykład eksperymentowania z „rozdzielaniem poziomów alegorycznych jako specyficznych ‘głosów’ w tekście”. Warto też odnotować, że głosy feministyczne, mimo iż wykluczone jako partnerki dialogu, zostały uwzględnione w *Writing culture* przynajmniej jako przedmioty analizy (por. Clifford 1986b; Pratt 1986; Rabinow 1999), natomiast głosy „tubylczych” antropologów i antropolożek pominięto tu całkowicie. Krytykując tę sytuację

¹³⁵ Clifford zdaje się zresztą być tego świadomy, ponieważ w innym tekście przytacza przykłady refleksji feministycznej znacząco wykraczającej poza zaprezentowany przez niego model (por. Clifford 1986b: 107–108; 110–111).

¹³⁶ Clifford nie bierze w tym kontekście pod uwagę omówionych w poprzednim rozdziale nurtów, które – jak piszą Pels i Nencel (1991: 9) – krytykując esencjalistycznie pojmowane podmioty studiów antropologii feministycznej, jednocześnie stawały się krytyką konstytucji podmiotu studiów antropologii w ogóle (por. m.in. Rosaldo 1980b).

z pozycji czarnej antropologii feministycznej, Irma McClaurin (2001b: 49–52) podkreśla, że jest to kolejny projekt, w ramach którego, deklarując chęć zerwania z dotychczasowym autorytaryzmem antropologii, rekreuje się go w nowej formie, mówiąc o antropologicznym „innym” bez jego czy jej udziału¹³⁷.

Publikacja Shostak jest częścią drugiego ze wspomnianych w poprzednim rozdziale nurtów, które wyłoniły się na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku na skutek krytyki uniwersalizujących założeń antropologicznych projektów feministycznych. Nurt ten nadal pozostawiał w centrum zainteresowań kategorię „kobiety” (*woman-centered approach*), odwołując się jednak przede wszystkim do paradygmatu „historii życia”¹³⁸. Badania, na podstawie których powstała książka, wpisują się w kontekst realizowanych od 1963 roku wśród !Kung z północnozachodniej Botswany projektów uniwersytetu Harvarda (por. Lee 1979). Natomiast Shostak pojechała tam jako osoba towarzysząca swojemu mężowi, Melwinowi Konnerowi, który zbierał materiały do przygotowanego na Harvardzie doktoratu z antropologii fizycznej. Ponieważ jej projekt badawczy nie był związany z uzyskaniem stopnia akademickiego, jako „wolny strzelec” autorka mogła zerwać ze zwyczajowym modelem pracy¹³⁹. Ze względu na fakt, iż Shostak po raz pierwszy trafiła na te tereny w roku 1969, a następnie wróciła w roku 1975, mimo iż *Nisa* ukazała się na początku lat osiemdziesiątych XX wieku, w dużym stopniu przesiąknięta jest duchem antropologii kobiet poprzedniej dekady¹⁴⁰. Jednocześnie, jak zwraca uwagę Mary Louise Pratt (1986: 42), stanowi „jeden z bardziej udanych (...) eksperymentów rehumanizacji pisarstwa etnograficznego”, w którym autorka przedstawia nie tylko opowiedzianą przez tytułową Nisę historię jej życia, ale także pokazuje swoje z nią relacje w świetle złożonego doświadczenia spotkania etnograficznego.

Stosunek Shostak zarówno do !Kung, jak i do samej Nisy osadzony jest w pewnym stopniu w typowym dla „zwrotu politycznego”, Diamondowskim przekonaniu, iż „pierwotne” można ujmować jako model podstawowego potencjału ludzkiego. Autorka podkreśla, że opowiedziana w książce historia jest związana z kontekstem „odzwierciedlającym najbardziej starożytną formę organizacji ludzkiej – formę, w której oryginalnie manifestował się cały nasz ludzki

¹³⁷ Na kwestię tę zwraca też uwagę Scholte (1987: 39). Należy jednak zauważyć, że wraz z upływem czasu Clifford stał się w pełni świadomy tych i różnych innych problemów, które pojawiały się w ówczesnej tzw. antropologii postmodernistycznej (por. Clifford 2012).

¹³⁸ Więcej na temat innych wczesnych propozycji „naświetlających to, co ogólne, poprzez to, co szczegółowe”, ale też problemów, które się z nimi wiążą, por. Atkinson 1982: 249–253.

¹³⁹ W innych przypadkach książki opowiadające o subiektywnych doświadczeniach spotkania etnograficznego były zwykle dodatkiem do „profesjonalnych” publikacji antropologicznych o charakterze monograficznym (por. Pratt 1986: 31). Przykład stanowią prace Rabinowa 1975, 2010.

¹⁴⁰ Ostatni raz Marjorie Shostak spotkała się z Nisą w 1993 roku. Podróż ta miała w dużym stopniu charakter osobisty, a efektem była opublikowana już po śmierci autorki książka *Return to Nisa* (Shostak 2000b).

potencjał” (Shostak 1989: 238; por. też Shostak 2000a: 3–15)¹⁴¹. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku wielu ówczesnych antropolożek, jej zainteresowanie życiem kobiet !Kung było efektem zaangażowania w działania amerykańskiego ruchu feministycznego. Shostak pisze, iż miała nadzieję, że badania terenowe pomogą jej „wyjaśnić niektóre z kwestii podnoszonych w ramach ruchu”, a wiedza na temat tego, „co oznacza bycie kobietą w ich kulturze”, pozwoli lepiej zrozumieć, co oznacza „bycie kobietą” w jej własnym społeczeństwie (Shostak 2000a: 5, 19). Ponieważ projekt Shostak był też przejawem swoście pojmowanej etnografii „ratunkowej” (*salvage ethnography*), istotną motywację badań przywoływaną w tym przypadku stanowił fakt, że kwestie płci i seksualności leżały poza zasięgiem zainteresowań innych antropologów i antropolożek zajmujących się znikającymi w szybkim tempie tradycjami zbieracko-łowieckimi !Kung (1989: 238). Natomiast specyficzne ułożenie genderowe powodowało, iż próby rozmów na tematy dotyczące płci i seksualności z mężczyznami stawały w mało komfortowej sytuacji zarówno ją samą, jak i jej interlokutorów (por. Shostak 1989: 229–230; 2000a: 18). Te wszystkie aspekty znajdują odzwierciedlenie w sposobach przedstawiania Nisy.

Pisząc *Nisę* niemal dekadę później, Shostak wydaje się świadoma swojego usytuowania i związanego z nim spojrzenia „dwudziestoczoletniej, świeżo poślubionej mężatki, wytworu amerykańskich lat sześćdziesiątych” (Shostak 1989: 232). Książkę postrzega jako efekt zmagania z wymogami obiektywizmu nauki oraz rzeczywistą wielogłosowością terenu, w którym ujawniają się przynajmniej trzy istotne narracje: „oficjalnej” antropologii traktowanej tu jako szerszy kontekst spotkania z Nisą, zredagowanej i uporządkowanej chronologicznie przez antropolożkę opowieści Nisy oraz doświadczonej innego świata młodej Amerykanki (Shostak 1989: 230–231). Clifford (1986b: 103–104) z kolei dostrzega trzy style alegoryczne konstytuujące *Nisę*, które w jego odczuciu pozostają w zasadniczych rozbieżnościach. Pierwszy z nich wiąże się z „przedstawianiem koherentnego podmiotu kulturowego jako źródła wiedzy naukowej”, czyli Nisy jako kobiety !Kung. Drugi dotyczy „konstrukcji upłciowionego podmiotu”, który pojawia się, gdy Shostak pyta, co oznacza bycie kobietą. Trzeci wyłania się z koncepcji zażyłego dialogu i opowiada o „historii sposobu produkcji i relacji etnograficznych”.

Bez względu na to, w jakich konkretnych kategoriach zostaje ujęta, powyższa wielowymiarowość powoduje, iż w kontekście leżących u jej podstaw polityk genderowych *Nisa* nie jest jednoznaczna. Z jednej strony pojawiają się w niej założenia o uniwersalnych aspektach „kobiecości”, stanowiące przedmiot krytyki antropologicznej refleksji feministycznej na przełomie lat siedemdziesiątych

¹⁴¹ W podejściu Shostak widać też jednak wyraźnie inspiracje ekologiczne i funkcjonalno-strukturalne, charakterystyczne dla ówczesnych projektów Harvardzkich. Ujawniają się na przykład w kontekście przyjętego przez nią sposobu analizy relacji pomiędzy płciami (por. Shostak 2000a: 9–13, 213–221).

i osiemdziesiątych XX wieku. Uzasadniając wagę swoich rozmów *jako* kobiety z kobietami !Kung, Shostak (2000a: 5–6) stwierdza na przykład, że mimo zmian kulturowych tradycyjny system wartości !Kung został zasadniczo nietknięty, a w związku z tym współczesne życie kobiet !Kung jest być może takie samo jak przed tysiącami lat. Setki przeprowadzonych przez nią wywiadów pokazują też, że „większa część życia emocjonalnego ludzi jest uniwersalna”. Podkreśla więc, że relacje pomiędzy płciami panujące dziś wśród !Kung najprawdopodobniej obowiązywały przez większą część historii ludzkości, a w związku z tym współczesne podporządkowanie kobiet mężczyznom w bardziej „zaawansowanych” pod względem społecznym i ekonomicznym kulturach jest tylko „relatywnie świeżą aberracją w naszym długim ludzkim kalendarzu” (Shostak 2000a: 213–214).

Z drugiej jednak strony uniwersalistycznie pojmowana „kobiecość” ulega licznym pęknięciom. W najbardziej oczywisty sposób pęknięcie to ujawnia się w przypadku różnicy pomiędzy antropolożką i jej kulturową „inną”. W tym kontekście najczęściej przywołuje się zakończenie *Nisy*, w którym główna bohaterka, zwracając się do Shostak, nazywa ją swoją siostrzenicą, podczas gdy sama Shostak sytuuje ich relacje w kontekście odległego, niemniej (feministycznego) siostrzeństwa (Shostak 2000a: 332). Świadomość niejednoznaczności jakiegokolwiek lokacji pojawia się też jednak w przedstawieniach samej społeczności !Kung. Shostak (2000a: 39) podkreśla na przykład, iż „narracja *Nisy* jest tylko jednym z możliwych spojrzeń na życie !Kung” i „nie przedstawia całej palety doświadczeń kobiet w jej kulturze”, czy też, że ze względu na doświadczenia i osobowość *Nisa* nie jest reprezentatywna dla głównego nurtu tej kultury (Shostak 2000a: 313). Niemniej kilka stron dalej stwierdza, iż *Nisa* nie wyróżnia się szczególnie na tle własnego kontekstu społeczno-kulturowego: „[b]yła nad wyraz elokwentna i przeżyła większą niż przeciętna stratę, ale pod wieloma innymi ważnymi względami była typową kobietą !Kung” (Shostak 2000a: 320).

Ten brak spójności można niewątpliwie postrzegać jako efekt zmagania z kategoriami płci, które na skutek logiki systemu *sex/gender* oraz doktryny relatywizmu kulturowego jawią się jednocześnie jako kategorie tożsamości i różnicy. W tym sensie problemy Shostak, jak również z tekstem Shostak przypominają te związane z „etnografiami kobiet” lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku. *Nisa* jednocześnie uosabia – jak chce Clifford (1986b: 104) – „alegorię zachodniego feminizmu, ponowne wynalezienie ogólnej kategorii ‘kobiety’” oraz przeczcucie konieczności zerwania z wizją wspólnoty kobiecego doświadczenia, odsłaniając „złożoność negocjacji usytuowania w ramach jednej płci” (Visweswaran 1997b: 27)¹⁴².

¹⁴² Więcej na temat wielowarstwowości i niejednoznaczności narracji Shostak por. m.in. Clifford 1986b: 98–99, 103–109; Marcus, Fischer 1999: 58–59, 108–109; Pratt 1986: 42–50; Visweswaran 1997b: 27–28.



Od lat osiemdziesiątych XX wieku świadomość, że podobieństw między kobietami nie można zakładać z góry, ale należy je wykazać w każdej konkretnej sytuacji, a solidarność uda się zbudować jedynie wówczas, jeśli weźmie się poważnie pod uwagę wszystko to, co kobiety różni, stała się dość powszechna w antropologicznych projektach inspirowanych feminizmem. Pat Caplan (1992: 83–84) zwraca w tym kontekście uwagę, że antropolożki feministyczne przyglądające się problematyce płci i seksualności w konkretnych społeczeństwach, badania muszą rozpocząć od wsłuchania się w koncepcje swoich interlokuterek i interlokutorów. W przeciwnym razie narażają się nie tylko na zarzut etnocentryzmu ze strony akademii, ale też rasizmu ze strony podmiotów badań. Zdarza się, że w trakcie tego procesu ich poglądy i teorie są kwestionowane w przerażający i bolesny sposób. Niemniej, w świetle antagonizacji perspektyw feministycznych i postmodernistycznych w dyscyplinie, powyższe kwestie zdawały się schodzić na dalszy plan. Na plan pierwszy wysuwały się natomiast strategie, które – stanowiąc element swoistej walki o władzę nad dyskursem – sprzyjały raczej konsolidacji niż fragmentaryzacji i przywoływanych kategorii, i stanowisk.

Analizując niemożność porozumienia pomiędzy etnografią feministyczną i eksperymentalną, Strathern (1987c: 276–277, 284–292) pisze, że funkcjonują one jak ciągle spierający się sąsiedzi¹⁴³. Jej zdaniem sytuacja ta wynika z odmienności podejść do natury światów, które badają, a więc z różnicy stylów epistemologicznych. Mimo że mają ze sobą wiele wspólnego (składa się na nie wiele głosów, koncentrują się na pojęciu „różnicy” i wiedzy opartej na doświadczeniu, są refleksyjne), a feminizm pod wieloma względami antycypował wątki, które pojawiły się w ramach „zwrotu postmodernistycznego”, obydwie perspektywy są inaczej ustrukturyzowane, jeśli chodzi o sposób organizowania swojej wiedzy i wyznaczanie granic, a przede wszystkim inaczej widzą związki pomiędzy badaczem czy badaczką a podmiotem studiów. W oczach feministek „inni” to mężczyźni i związany z nimi patriariat. Ciągłe odkrywanie, że kobiety są „inną” w męskich opisach rzeczywistości przypomina kobietom, iż w relacji do własnego „ja” muszą postrzegać mężczyzn jako „innego”. Odkrywają siebie, stając się świadome opresji ze strony „innego”. Antropolodzy, próbując wyjaśniać różnice,

¹⁴³ W antropologii inspirowanej feminizmem od początku lat osiemdziesiątych XX wieku, tak jak w innych nurtach, wiele badaczek i badaczy swoją działalność naukową zaczęło nazywać etnografią, traktując ją jako formę wiedzy, czyli „coś, co jednocześnie robimy, badamy, używamy, czytamy i piszemy” (Caplan 1992: 68). Etnografia feministyczna (zaadaptowana także przez studia feministyczne poza antropologią) często jest jednak traktowana jako dziedzina odrębna od antropologii kobiet (prób zrozumienia życia kobiet w perspektywie międzykulturowej) oraz od antropologii feministycznej (prób zrozumienia różnych społecznych i politycznych wymiarów funkcjonowania kobiet jako „drugiej płci”) (por. Behar 1995: 14).

również kreują swoje „ja” w relacji do „innego”, ale „inny” nie jest tu przedmiotem ataku (w tej roli obsadzona jest antropologiczna tradycja, której antropologodzy są spadkobiercami), lecz podmiotem studiów i partnerem w dialogu. Antropolog próbuje przyjąć rolę tłumacza doświadczeń, a jego wysiłki koncentrują się na uchwyceniu złożonego autorstwa, mającego doprowadzić do idealnych relacji antropologa i informatora oraz zachować jego indywidualną godność¹⁴⁴.

Z perspektywy feministycznej antropologiczny ideał jest złudzeniem, ponieważ dialog ten zawsze pozostaje asymetryczny: antropolog i informator nie mają wspólnych interesów, które mogłyby służyć jako przesłanka wspólnego wytworu końcowego, tekstu etnograficznego. Feministki uważają, że same przewyciężają te trudności, ponieważ istnieje bliska relacja pomiędzy badaczkami a badanymi. Kobiety mówią do kobiet i dążą do zrozumienia systemów dominacji. Z kolei antropologodzy krytykują dogmat separatyzmu, który leży u podstaw teorii feministycznej, ponieważ feministki nie są w stanie rzeczywiście oddzielić się od reszty społeczeństwa, w którym funkcjonują (więcej na ten temat por. też Jennaway 1990). Zdaniem Strathern (1987c: 286) „trudny związek pomiędzy feminizmem a antropologią najbardziej dramatycznie przejawia się w napięciu doświadczanym przez tych, którzy praktykują antropologię feministyczną. Są złapani pomiędzy dwie struktury: naukowczyni czy naukowiec stawiają czoło dwóm różnym sposobom odnoszenia się do swojej tematyki. Napięcie musi być utrzymane; nie można mu ulżyć, zastępując jeden drugim”. W konsekwencji antropologia feministyczna jawi się w jej oczach jako hybryda czy cyborg (więcej na ten temat por. Strathern 1990: 22–40).

Wiele ówczesnych antropolożek identyfikujących się z feminizmem nie podzielało jednak przekonania Strathern o niekompatybilności projektu antropologicznego i feministycznego, uznając, iż w istocie charakteryzuje je kwestionowany przez nią izomorfizm (por. Strathern 1987c: 277–278). W związku z tym redefiniowanie tradycyjnej dyscypliny z pozycji feministycznych konstruowały one w kategoriach przesunięć paradygmatu (por. m.in. Abu-Lughod 1991; Caplan 1992; Mascia-Lees *et al.* 1989; Moore 1988). Na przykład Henrietta Moore (1988: 187), odnosząc się do analizy Strathern, podkreśla, że relacje między refleksją feministyczną a dyscypliną antropologii można potraktować analogicznie do relacji pomiędzy ruchem feministycznym a lewicowym. Podczas gdy

¹⁴⁴ Na to, iż dialog ten jest literalnie pojmowany jako relacja między antropologiem a jego partnerem, wskazuje Deborah Gordon. Analizując zdjęcie umieszczone na okładce *Writing culture*, które jako punkt wyjścia swojego tekstu potraktował Clifford (1986a: 1), Gordon (1988: 1) zwraca uwagę, że w tle fotografii można dostrzec postaci, które umknęły uwadze Clifforda, a mianowicie hinduską kobietę oraz dwójkę dzieci. Projekt graficzny okładki spowodował, iż gruba czarna linia przebiegająca przez oczy kobiety pozbawia ją spojrzenia. Jak pisze Gordon, „[c]iemnoskóre kobiety i dzieci pozostają poza wizualną dynamiką wiążącą etnografa i hinduskiego obserwatora. Trudno nazwać te osoby nawet marginalnymi tematami etnograficznymi”.

ruch feministyczny, mimo iż podzielał wiele celów politycznych Lewicy, wyrósł w pewnym stopniu z rozczarowania lewicowymi politykami dotyczącymi kobiet, antropologia feministyczna, dzieląc większość celów antropologii, pojawiła się jako reakcja na niedostatki teorii i praktyki antropologicznej. Ujęcie tej problematyki z takiej perspektywy pozwala zrozumieć, dlaczego antropologia feministyczna powieli teoretyczne i pojęciowe innowacje dyscypliny, a jednocześnie proponuje inne nowatorskie koncepcje.

Niemniej, zdaniem Strathern (1987c: 281–282) idea przesuwania paradygmatu nie jest adekwatnym opisem praktyki osób dążących do reformy dyscypliny, lecz jedynie sposobem mówienia o tym, co robią. Podkreśla, że „wyobrażenia zmiany perspektywy należą do retoryki radykalizmu i muszą być wyjaśniane jako część tej retoryki”. Spojrzenie przez pryzmat takiego założenia na ówczesne debaty pomiędzy antropologami i antropolożkami inspirowanymi postmodernizmem i feminizmem pozwala zrozumieć stosowane przez obydwa obozy strategie. Z jednej strony rzuca światło na sens krytycznych wypowiedzi Clifforda (1986a, 1986b) czy Rabinowa (1999), którzy przeciwstawiają własnym perspektywom badawczym zorientowane esencjalistycznie perspektywy feministyczne konstruowane w kategoriach projektów „o kobietach dla kobiet”. Z drugiej zaś wyjaśnia pokrewne wypowiedzi pojawiające się w krytycznych analizach „zwrotu postmodernistycznego” z pozycji feministycznych. Tu z kolei swoistej esencjalizacji, a często karykaturalizacji, ulega „postmodernizm”¹⁴⁵. Zgodnie z przytaczaną wyżej tezą Pelsa i Nencel w obydwu przypadkach celem autorek i autorów nie jest rzetelne przedstawianie rzeczywistości, ale wykreowanie dystansu służącego uprawnoczeniu nowatorstwa własnego stanowiska analitycznego. Ówczesne relacje pomiędzy przynajmniej niektórymi przedstawicielkami i przedstawicielami obozu feministycznego i postmodernistycznego w antropologii strukturyzują więc swoiste walki o autorytet w dyscyplinie¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Co ciekawe, problem ten dotyczy również samej Strathern. Tyler i Marcus (1987: 276) zarzucają jej, że w sposób nieuprawnoczniony kwestię postmodernistycznej świadomości wprowadza do „wielu historii opowiedzianych na wiele sposobów”. Mimo że publikacje z zakresu tzw. antropologii postmodernistycznej przywiązują (choć w różnym stopniu) wagę do kontekstu społecznego i politycznego analizowanych światów, główny zarzut Strathern (1987a) pod jej adresem wiąże się właśnie z brakiem wrażliwości w tym względzie. Niemniej na przykład Clifford (1986b: 110) pisze, że ponieważ w każdym historycznym momencie zakres alegorii dostępnych kompetentnemu czytelnikowi jest ograniczony, interpretacja nie jest serią przemieszczanych bez końca „znanzeń”, „wolną grą”. Struktury znaczenia są ograniczające i zniewalające, a ważnym zadaniem politycznym i naukowym jest krytyczna analiza opowieści i wzorów, które nieustannie oddziałują na sprawozdania międzykulturowe.

¹⁴⁶ Za tezę tą przemawia fakt, że choć Strathern (1985, 1987a, 1987c) w swoich tekstach powieliła w pewnym sensie schemat myślenia Clifforda czy Rabinowa, jej analizy spotkały się ze znacznie słabszą reakcją krytyczną, ponieważ unikają wartościowania. Strathern (1990: 28) przyznaje natomiast, że fakt, iż nie utożsamia się w pełni z analizowanym krytycznie stanowiskiem feministycznym, powoduje, że czasami bywa nieuznawana za feministkę.

Frances Mascia-Lees, Patricia Sharpe i Colleen Ballerino Cohen (1989) w tekście pod symptomatycznym tytułem *The postmodernist turn in anthropology. Cautions from a feminist perspective* stawiają tezę, iż antropolodzy i antropolozki skłonni do (auto)refleksyjnego namysłu nad tradycyjnymi sposobami przedstawiania, a w związku z tym zainteresowani stworzeniem „nowej etnografii”, inspiracji powinni szukać nie w postmodernizmie, ale w feminizmie. Z jednej strony, w przeciwieństwie do postmodernizmu, feminizm jest świadomy swoich polityk, które to polityki są zdaniem autorek paralelne do polityk antropologii. Podczas gdy w przypadku feminizmu rozpoznanie i uznanie wagi „kobiecego” zaowocowały krytycznym namysłem nad tradycyjnie „uniwersalnymi prawdami”, w przypadku antropologii rozpoznanie i uznanie wagi „niezachodniego” zaowocowały krytycznym namysłem nad „zachodnimi roszczeniami do wiedzy i rozumienia” (Mascia-Lees *et al.* 1989: 7–8). Z drugiej strony, pojmowana w ramach „nowej etnografii” jako nowatorska świadomość, iż kultury należy traktować jako kontestowane systemy znaczeń, że język wiąże się ściśle z polityką, a konstruowanie „innego” uwikłane jest w relacje władzy, w myśli feministycznej obecna jest co najmniej od czasu publikacji *Drugiej płci* Simone de Beauvoir (Mascia-Lees *et al.* 1989: 11–12). Ujmowanie postmodernizmu jako swoistej antytezy feminizmu prowadzi tu do specyficznych wyobrażeń na temat obydwu perspektyw badawczych.

Autorki słusznie zwracają uwagę na często upraszczające i powierzchowne interpretacje perspektyw feministycznych w ramach antropologicznego „zwrotu postmodernistycznego”, które mają służyć raczej ich dyskredytacji niż rzeczywistemu dialogowi. W kontekście przytaczanego wyżej casusu Clifforda, promującego *Writing culture* jako wkraczanie na nowe terytorium dzięki dezintegracji antropologicznego telosu „Człowieka” (Clifford 1986: 4), piszą, iż zachowuje się on podobnie do Europejczyków odkrywających Nowy Świat: za nową i niezamieszkaną uznaje przestrzeń od dawna zamieszkaną przez feministki. Z kolei Marcus i Fischer (1999: 135), dzięki dość wybiórczemu spojrzeniu, ograniczającemu się do pracy *In a different voice* autorstwa Carole Gilligan (1982), wprowadzają dyskurs feministyczny do retoryki przypominającej tę, która próbowała rozgrywać niezadowolenie z cywilizowanego społeczeństwa poprzez przywoływanie zalety społeczeństwa pierwotnego¹⁴⁷.

Jednocześnie jednak Mascia-Lees, Sharpe i Cohen (1989: 14) w równie uproszczony i powierzchowny sposób traktują postmodernizm, definiowany tu jako „odrzućcie politycznego zaangażowania na rzecz (...) obojętnego spojrzenia, zręcznie przekształcającego uczucie i oddanie w ironię”. Deklarując, iż mają świadomość wielości i różnorodności zarówno dyskursów fe-

¹⁴⁷ Symptomatyczne, że poza analizą Nisy Shostak (2000a) jest to jedyny kontekst, w którym w książce pada słowo „feminizm”.

ministycznych, jak i postmodernistycznych, twierdzą, że podczas gdy istotą feminizmu jest jego osadzenie w ruchach politycznych lat sześćdziesiątych XX wieku, istotą postmodernizmu jest „bycie po” latach sześćdziesiątych, czego wyrazem ma być kulturowa bezradność. Prowadzi ona do estetyzującej wizji świata jako globalnego centrum handlowego i akceptacji światowego systemu ekonomicznego. Wizja ta nie jest ich zdaniem jedynie efektem rozczarowań ruchem lewicowym, ale też doświadczenia utraty dominacji przez tradycyjnie uprzywilejowaną grupę, a mianowicie białych mężczyzn świata Zachodu. Mascia-Lees, Sharpe i Cohen podkreślają, że „postmodernistyczne twierdzenia, iż konstrukty werbalne nie korespondują w bezpośredni sposób z rzeczywistością, pojawiły się dokładnie wtedy, gdy kobiety i ludy niezachodnie zaczęły mówić we własnym imieniu i, w rzeczy samej, mówić o globalnych systemach różnicowań w dostępie do władzy” (Mascia-Lees *et al.* 1989: 15). Trendy postmodernistyczne są więc tu interpretowane jako próba utrzymania dotychczasowej pozycji przez grupę społeczną, która tradycyjnie kontrolowała wytwarzanie wiedzy. W świetle tej tezy wykluczanie głosów feministycznych z antropologicznej debaty inspirowanej postmodernizmem jawi się w oczach autorek jako element strategii „utrzymania męskiej supremacji w akademii” (Mascia-Lees *et al.* 1989: 17)¹⁴⁸.

Mascia-Lees, Sharpe i Cohen (1989: 16) uważają, że „nowa etnografia, ze swoim zaufaniem do postmodernizmu, może narażać się na ryzyko współuczestnictwa w ideologii bezkrytycznej wobec własnych polityk” oraz „utrwalania dominujących relacji kolonialnych i neokolonialnych, z których antropologia, a szczególnie nowa etnografia, próbuje się wyzwolić”. Natomiast teoria feministyczna, uznając otwarcie swoje osadzenie polityczne, unika „zawoalowanych programów”. Jest też perspektywą wyrosłą z jednej strony z doświadczeń kobiet jako „innych” w patriarchalnej kulturze, a z drugiej – z doświadczeń konfrontacji i dialogu pomiędzy różnymi grupami kobiet. W związku z tym zachowuje podejrzliwość wobec „członków dominujących grup próbujących wypowiadać się w imieniu opresjonowanych”, bez względu na to, jak wymowne czy eksperymentalne są te wypowiedzi (Mascia-Lees *et al.* 1989: 22–23, 33).

Przykładem pracy postmodernistycznej, która uwikłana jest w tego rodzaju polityki, jest zdaniem autorek tekst Clifforda (2000: 299–370) *Tożsamość w Mashpee*. W przeciwieństwie do feministek, które rozumienie dialogiczności czerpią

¹⁴⁸ Odwołując się w tym kontekście do prac takich filozofek feministycznych, jak Nancy Hartsock czy Sandra Harding, Frances Mascia-Lees, Patricia Sharpe i Colleen Ballerino Cohen zupełnie pomijają fakt, że upowszechniane w ramach „zwrotu postmodernistycznego”, zrywające z mitem obiektywności wątki konstruktywistyczne w antropologii mają również korzenie w publikacjach „zwrotu politycznego” przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Mimo że ich autorami byli najczęściej „biali mężczyźni świata Zachodu”, nie byli jednak jedyni (por. m.in. Huizer, Mannheim 1979; Lewis 1973).

z „praktyki osadzonej w materialnych warunkach życia kobiet”, a w związku z tym swoje projekty badawcze konstruuja zgodnie z tym, czego „chcą i potrzebują kobiety”, Clifford traktuje przypadek procesu o ziemię w Mashpee jako „rodzaj naturalnego laboratorium, w którym można usłyszeć liczne głosy wnoszące swój wkład w kolektywnie ukonstytuowaną rzeczywistość kulturową”. Mascia-Lees, Sharpe i Cohen doceniają, że pokazał on proces zmiany i interakcje, w jakie Mashpee wchodzi z dominującą kulturą. Jednocześnie jednak zarzucają mu, iż nie dostarczył Mashpee „wyjaśnień zjawisk społecznych, których chcieliby lub potrzebowali”. W przypadku publikacji Clifforda zabrakło ich zdaniem świadomości, dla kogo jest pisana i czyim interesom służy (Mascia-Lees *et al.* 1989: 23–25).

W świetle wskazanych problemów autorki zwracają uwagę, że choć dekonstrukcja Kartezjańskiego podmiotu wydaje się stwarzać okazje do odzyskania głosu przez tych, którzy do tej pory byli głosu pozbawieni, inspirowana postmodernizmem „nowa etnografia” niekoniecznie musi temu celowi służyć. W istocie, „sugerując, że wszystkie historie (...) mówią o jednym doświadczeniu: decentracji i fragmentaryzacji, która jest współczesnym doświadczeniem białych mężczyzn świata Zachodu, może wymazywać różnice” (Mascia-Lees *et al.* 1989: 28–29). Zdaniem Mascii-Lees, Sharpe i Cohen, Tylerowskie twierdzenie, iż „w naszych etnografiach potwierdzamy naszą świadomość sfragmentaryzowanej natury postmodernistycznego świata, ponieważ nic tak dobrze nie definiuje naszego świata jak nieobecność syntezującej alegorii” (Tyler 1986: 132), nie jest prawdziwe w odniesieniu do „niezachodnich mężczyzn i wszystkich kobiet”. Nieobecność jakiegokolwiek metanarracji jest „nową, syntezującą alegorią projektowaną na białe kobiety i ludy Trzeciego Świata, którzy dopiero niedawno zostali częściowo upelnomocnieni” (Mascia-Lees *et al.* 1989: 32). Koncepcja wielogłosowości usuwa z pola widzenia kwestie eksploatacji i zróżnicowań w dostępie do władzy, a w konsekwencji uniemożliwia walkę z opresją i zmianę. Feminizm, mimo że kładzie nacisk na różnorodność kobiecego doświadczenia, stawiając w centrum swych teorii i analiz kobiety oraz cel polityczny, jakim jest zmiana relacji władzy skutkujących opresją kobiet, dostarcza koniecznej podstawy do zakwestionowania założeń o decentracji i fragmentaryzacji. Koncepcja feministycznej obiektywności zamiast głosić bezstronność, „rozpoznaje częściowość roszczeń do prawdy”, stając się „prawdą usytuowaną” (Mascia-Lees *et al.* 1989: 27–28).

Podsumowując, wspomniane autorki, wychodząc z założenia, iż feminizm czerpie uprawnienie ze „zdolności naświetlania istniejących relacji społecznych, demonstrowania słabości alternatywnych interpretacji, demaskowania wrogich poglądów” (Mascia-Lees *et al.* 1989: 28), przypisują mu rolę podobną do tej, w której obsadzają postmodernizm – rolę metanarracji. Autorytet nie ulega ostatecznie rozproszeniu, a jedynie przesunięciu – ze sfery męskiej

(postmodernistycznej) do sfery kobiecej (feministycznej) subiektywności. Subiektywności te, wbrew deklaracjom o ich pluralistycznym charakterze, konstruowane są jako byty homogeniczne i stabilne, pozostające wobec siebie w trwałej opozycji. Vicki Kirby (1991: 394–395) zwraca uwagę, że Mascia-Lees, Sharpe i Cohen analizę napięć wywołanych dyskursywnymi przecięciami narracji postmodernistycznych i feministycznych zastępują prostą parabolą, w której do walki z wrogiem postmodernizmem przystępuje zbawienny feminizm. Zastosowane tu strategie czy środki retoryczne są jej zdaniem wyrazem „nostalgii za, czy wręcz konserwatywnego lamentu po ‘czystej polityce’, która nie wymaga ani uzasadnienia, ani badania”¹⁴⁹. Skutkiem jest nie tylko karykaturalizacja postmodernizmu, ale też utrwalenie prawomocności percepcji refleksji feministycznej w tekstach antropologicznego „zwrotu postmodernistycznego” jako projektu „o kobietach dla kobiet”.

Oczywiście zarzut, iż autorytet tzw. antropologii postmodernistycznej odwołuje się w istocie do „męskiego” spojrzenia, jest w pewnym stopniu uzasadniony. Zastrzegając, że nie utożsamia się ani z proponowanym we *Writing culture* rodzajem refleksji krytycznej, ani też z przedstawionym tam modelem antropologii feministycznej, Deborah Gordon (1988: 1–2, 8) zwraca uwagę, że podstawowym problemem obecnych w książce polityk (re)prezentowania feminizmu jest właśnie ich osadzenie w męskiej subiektywności. Clifford z jednej strony „zachęca feministki do identyfikowania się z nowymi formami etnografii”, a z drugiej „releguje feminizm na pozycję wymuszonego poddaństwa”, twierdząc, że nie wnosi wiele do etnografii eksperymentalnej. Podobnie jak w przypadku przywoływanego wcześniej rzeczywistego stosunku do antropologicznego „innego”, również w tym kontekście deklaracjom chęci dekolonizacji relacji władzy towarzyszy reprodukcja hierarchii. Zdaniem Gordon sytuacja ta jest przejawem nieefektywnego negocjowania przez mężczyzn własnego usytuowania w ramach feminizmu.

Niemniej należy zwrócić uwagę, że efektywność tego typu negocjacji nie może nie być ograniczona, gdy projekt feministyczny budowany jest wokół pojmowanej uniwersalistycznie kategorii „kobiety”. Fakt, iż Rabinow (1999: 117) uważa, że jako „biały mężczyzna świata Zachodu” jest automatycznie wykluczony ze współuczestnictwa w dyskursach feministycznych czy w krytyce orientalizmu w duchu Saidowskim, wynika nie tylko z jego własnych, specyficznych sposobów konstruowania tych dyskursów, ale też z (przynajmniej niektórych)

¹⁴⁹ Ponad dekadę później Mascia-Lees i Sharpe (2000: 11) twierdziły, że skonstruowana tu opozycja pomiędzy feminizmem a postmodernizmem miała charakter wyłącznie strategiczny, a kolejnym krokiem powinna być jej dekonstrukcja. Niemniej ich ówczesny spór z Vicki Kirby (por. Mascia-Lees, Sharpe, Cohen 1991) nie zdaje się tego potwierdzać i spotkał się z krytycznym odbiorem wśród niektórych antropolożek feministycznych (por. m.in. Gordon 1995a: 381).

sposobów ich autoprezentacji¹⁵⁰. W tym świetle sceptyczne wobec esencjalizujących strategii konstruowania podmiotów politycznych postawy Clifforda (1986a) czy Rabinowa (1999) jawią się jako uzasadnione¹⁵¹. Dialog czy współudział w zakwestionowaniu patriarchy, których od antropologów zainteresowanych redefiniowaniem dyscypliny w kategoriach „nowej etnografii” oczekują Mascia-Lees, Sharpe i Cohen (1989: 19), wymagałyby krytycznej analizy przesłanek określających perspektywy teoretyczne i polityczne samych autorek¹⁵².

*

Wiele antropolożek odwołujących się do myśli feministycznej nie kreśliło jej antytetyczności wobec myśli postmodernistycznej w równie radykalny jak przedstawiony wcześniej sposób, choć w przypadku części wypowiedzi była to jedynie kwestia doboru odmiennych środków retorycznych. Na przykład Caplan (1992), mimo że oferuje znacznie bardziej zniuansowaną analizę kondycji ówczesnej antropologii oraz konsekwencji traktowania inspiracji postmodernistycznych jako remedium na jej problemy, podobnie jak Mascia-Lees, Sharpe i Cohen, przeciwstawia tym inspiracjom krytykę feministyczną. Zdaniem Caplan jej potencjał redefiniowania antropologii wynika z faktu, iż kwestionuje zasadność oddzielania epistemologii i polityki, a w związku z tym wskazuje, iż refleksyjność nie wyklucza polityczności. Choć autorka podkreśla wagę włączania do projektu antropologii feministycznej zarówno mężczyzn, jak i problematyki „męskości”, jednocześnie źródeł innowacyjnych rozwiązań poszukuje w feministycznej koncepcji „podwójnej świadomości”, dzięki której antropolożki są w stanie wnikliwiej analizować relacje pomiędzy wiedzą a władzą. To właśnie na podstawie wglądu feministycznego należy według niej rozwijać upłciowioną antropologię (*genderized anthropology*), która „dostarczałaby nowych narzędzi klasyfikowania świata, zmieniając nie tylko samą wiedzę, ale także sposób jej

¹⁵⁰ Można zgodzić się z Mascią-Lees, Sharpe i Cohen (1989: 18–19), które zwracają uwagę, że Rabinow – kreując figurę „krytycznego, kosmopolitycznego intelektualisty”, jednego spośród wielu – nie ustosunkowuje się do faktu własnego uprzywilejowania związanego z rasą, narodowością czy płcią; czy też z Gordon (1988: 6), która podkreśla, że przywoływani przez Rabinow greccy sofisci byli Europejczykami płci męskiej. Jednak środki używane na przykład przez Masię-Lees, Sharpe i Cohen znacznie utrudniają krytykę jego stanowiska.

¹⁵¹ Rabinow (1999: 97), podobnie jak Kirby, nawołuje do „różnicowania ośrodków oporu” i unikania „błędu odwróconego esencjalizowania”, ponieważ „okcydentalizm nie jest remedium na orientalizm”.

¹⁵² W bardzo podobnym tonie do Mascii-Lees, Sharpe i Cohen wypowiada się też Micaela di Leonardo (1991: 23–27), która swoją krytykę „poststrukturalizmu” uwalnia jednak od ograniczeń dychotomii męski–żeński i rozszerza ją na „feministyczny poststrukturalizm”, w którego kontekście sytuuje m.in. antropologiczną dekonstrukcję systemu *sex/gender*. Głównym wątkiem organizującym krytyczną narrację di Leonardo jest „dezintegracja”.

wytwarzania. Umożliwiłoby to idealne zintegrowanie osobistego i politycznego, metody i teorii”, a w konsekwencji urzeczywistniło etnografię zrywającą z dychotomią „ja”–„inny”. Zmiana taka jest nieunikniona, ponieważ dotychczasowe podmioty badań stały się nie tylko krytycznym audytorium, ale również antropologami i antropolożkami (Caplan 1992: 86–87).

Niemniej, poza wypowiedziami powyższego typu, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku pojawiały się również dyskursy, które – choć niepozbawione krytycyzmu wobec idei „zwrotu postmodernistycznego” – traktowały je jednocześnie jako ważne źródło inspiracji pozwalających przeformułować antropologiczną refleksję feministyczną. Pels i Nencel (1991: 19) zwracają uwagę, że wyzwolenie przyrzeczone przez oświeceniowe ideały – łączące paradoksalnie krytykę zachodnich wartości z wiarą w zachodnią racjonalność, których ucieleśnieniem była antropologia – w kontekście „kondycji postmodernistycznej” stało się wysoce podejrzanym. W związku z tym część autorek nie widziała możliwości kontynuowania badań i działań emancypacyjnych w ich dotychczasowej formie; decentracja i fragmentaryzacja kategorii „kobiety” wydawały się nieuchronne. Wiele z nich zdawało się podzielać przekonanie Gordon (1990: 145) o konieczności syntezy istotnej dla postmodernistów problematyki przedstawiania z istotną dla feministek problematyką polityczności, ze względu na fakt, iż „hermeneutyczne trendy filozoficzne w połączeniu z analizą władzy (...) niosą rozumienie wiedzy jako skonstruowanej i zarządzanej w ramach relacji społecznych i politycznych” (por. m.in. Moors 1991).

W tym świetle „inność” nie jest przesłanką zwykłej niesprawiedliwości, której należy zadośćuczynić, ale „trwałą strukturą asymetrii o konstytutywnej sile”. To z kolei powoduje, że „różnicy” nie można po prostu włączyć w dominujące ramy odniesienia. Choć wydaje się, że dyskurs równościowy jest jedynym dostępnym medium żądania wolności, „liberalne pragnienie objęcia różnorodności” ma też wymiar konserwatywny: „postrzega projekcję różnicy, która jest inherentna, tak jak gdyby była czymś separowalnym i dlatego ‘innym’” (Kirby 1991: 398). W tym kontekście sprowadzanie odmienności pomiędzy kobietami do „dialogu wielu głosów”, jak ujmują to na przykład Mascia-Lees, Sharpe i Cohen (1989: 22–23), jawi się jako ten sam rodzaj fikcji, co antropologiczny „przekład kulturowy”. Z jednej strony nie można twierdzić, że głosy te, w swoich różnych wersjach, będą odnosić się do tego samego problemu (por. Strathern 1990: 28–29). Z drugiej zaś należy wziąć pod uwagę ich specyficzne usytuowanie w ramach hierarchicznych struktur społecznych. Jednak mimo tej świadomości niektóre antropolożki feministyczne zdawały się mniej lub bardziej jawnie zakładać, iż całkowita destabilizacja podmiotu polityk i teorii feministycznych zagrozi ostatecznie całemu projektowi emancypacyjnemu. Z sytuacją tą próbowały zmagać się na różne sposoby.

Moore (1988: 6, 11) sądzi, iż antropologia kobiet była jedynie swoistym re-medium na braki tradycyjnej dyscypliny, natomiast jej następczynią, współczesną antropologię feministyczną, należy traktować jako projekt radykalny. Stawiając czoło pojęciu „różnicy”, nie tylko dekonstruuje antropologiczne pojęcie „kobiety”, ale ujawnia też europocentryczne przesłanki głównych nurtów myśli feministycznej. Dystansując się od zdroworozsądkowego założenia, iż „kobiety są zawsze kobietami”, autorka podkreśla, że choć w projekcie tym ważne jest ukazanie odmienności postrzegania świata z perspektywy kobiet, równie istotne jest budowanie teorii podejmujących kwestię zasadniczych odmienności pomiędzy kobietami. Zróznicowania związane z klasą, rasą, kulturą czy historią „są zawsze doświadczane, konstruowane i zapośredniczone przez siebie nawzajem”¹⁵³. Kategorie te współegzystują zarówno na poziomie doświadczenia jednostkowego, jak również organizacji strukturalnej, ponieważ są zakorzenione w instytucjach społecznych. Choć w niektórych kontekstach pewne formy różnicy mogą zdawać się istotniejsze niż inne, sytuacje takie wymagają każdorazowej analizy. Jeżeli w ramach perspektyw teoretycznych zakłada się nadrzędność którejkolwiek z nich, niesie to ryzyko niepoświęcania wystarczającej uwagi pozostałym (Moore 1988: 196–197).

Mimo tych deklaracji Moore nie jest jednak w stanie zerwać ostatecznie z tożsamościowymi kategoriami genderowymi leżącymi u podstaw kreowanej przez nią wizji antropologii feministycznej. Szkicując relacje pomiędzy antropologią feministyczną a antropologią płci, zwraca uwagę, że ta druga nie mogłaby zaistnieć, gdyby wcześniej nie pojawiła się pierwsza, a także, że obydwie dzielają zainteresowania badawcze relacjami pomiędzy płciami. Niemniej, antropologia płci zajmuje się jedynie studiami nad kulturowymi sposobami konstruowania *gender*, natomiast antropologia feministyczna traktuje *gender* jako istotną zasadę strukturotwórczą ludzkiego życia społecznego, którą analizuje „z feministycznego punktu widzenia” (Moore 1988: 187–188). Choć ów „feministyczny punkt widzenia” uwzględnia pojęcie „różnicy”, nadal w centrum polityk feministycznych sytuuje „kobiety”¹⁵⁴. Moore podkreśla co prawda, że nie należy zakładać z góry, iż życia kobiet są do siebie podobne. Ponieważ „częścią feministycznych polityk

¹⁵³ Symptomatyczne, że w końcu lat osiemdziesiątych XX wieku nie pojawia się w tym kontekście (lub pojawia się rzadko) kwestia „orientacji seksualnej”, co uzmysławia zdecydowanie heteronormatywny charakter ówczesnej feministycznej refleksji antropologicznej. Chociaż w tym względzie pojawiały się pęknięcia (por. m.in. Caplan 1991; więcej na ten temat por. m.in. Blackwood 2002; Rubin 2002), sytuacja znacząco zaczęła się zmieniać dopiero od lat dziewięćdziesiątych, wraz z instytucjonalizacją studiów LGBTQ w akademii (por. m.in. Behar, Gordon 1995; Blackwood, Wieringa 1999; Lamphere *et al.* 1997; Lewin 2006).

¹⁵⁴ Na rzecz tezy, że głosząc konieczność pluralizacji pojęć związanych z płcią, Moore w istocie nie zrywa z logiką antropologii feministycznej jako projektu „o kobietach dla kobiet”, przemawia fakt, iż opisując niefeministyczny charakter antropologii płci, podkreśla, że jej częścią są m.in. studia męskości, w które zaangażowani są antropolodzy płci męskiej (Moore 1989: 188).

nie może być sytuacja, w której jedna grupa kobiet mówi (...) w imieniu innej”, trzeba ten fakt udowadniać w każdym konkretnym przypadku. Niemniej stwierdza też, że „kobiety na całym świecie dzielą zbliżone doświadczenia i trudności”. Choć uważa, że „solidarność oparta na powszechnościach (*commonalities*)” nie wymaga uznania, iż „kobiety są, albo powinny być takie same” (Moore 1988: 198), to jednak zaproponowany tu sposób myślenia nieuchronnie prowadzi ostatecznie do jakiejś formy założenia, iż „kobiety są zawsze kobietami”.

Podobna logika przyświeca rozważaniom Peggy Reeves Sanday (1988), która – powielając w pewnym sensie przesłanki Strathern (1987c) – odnosi się krytycznie do koncepcji antropologii feministycznej zogniskowanej wokół idei męskiej dominacji czy kobiecej opresji. Autorka traktuje ją jako swoisty mit skonstruowany w celu zmiany zachodniego patriarchatu, który – projektując własne założenia polityczne (w tym również koncepcje płci i seksualności) na etnograficznych „innych” – staje się formą współczesnego imperializmu. Chcąc zerwać z dualistycznym, opozycyjnym i hierarchicznym rozumieniem płci i seksualności charakterystycznym dla antropologii feministycznej, Sanday przeciwstawia jej antropologię kobiet, która rejestruje różne fakty dotyczące życia różnych kobiet, unikając jednocześnie jakichkolwiek założeń wstępnych rodzących powyższe problemy¹⁵⁵.

Świadomość niejednoznaczności i wielowymiarowości rzeczywistych relacji pomiędzy płciami, które należy odczytywać z, a nie wpisywać w analizowane konteksty etnograficzne, powoduje, iż Sanday poszukuje innego niż dotychczasowy wspólnego mianownika feministycznej refleksji antropologicznej. W tym kontekście przywołuje nieco przekształconą ideę „siostrzeństwa”, w której nacisk kładzie nie na jej wymiar globalny, ale lokalny. Deklarując, że sama czuje się feministką zarówno w czasie badań terenowych, jak i we własnym kraju, autorka sugeruje, iż przekonania polityczne antropolożek powinny stać się częścią spotkania etnograficznego. W czasie badań prowadzonych wśród Minangkabau z Sumatry Zachodniej wypowiadała się otwarcie na tematy dotyczące kobiet w tamtejszej społeczności, co rodziło napięcia w jej relacjach z niektórymi mężczyznami. Natomiast w rozmowach z kobietami niosło „nowy rodzaj” łączącego „ja” i „inną” siostrzeństwa, oddziałując na obydwie strony toczącego się dialogu. Zdaniem Sanday ten rodzaj siostrzeństwa stawia antropolożkę „tam, gdzie przynależy”: „zamiast patrzeć przez ramię informatorkom lub przyjaciółkom czy konstruować siebie jako nieobecny głos w wytworze etnograficznym, zajmuje sam środek sceny, gdzie jej stronniczość, pozy i wpływ jej obecności stają się oczywiste” (Sanday 1988: 65–66).

¹⁵⁵ Koncepcja ta, rozszerzona do formy antropologii płci, jest podstawową przesłanką książki *Beyond the second sex. New directions in anthropology of gender* (Sanday, Goodenough 1990), którą to publikację Peggy Reeves Sanday (1990: 15) traktuje jako alternatywę wobec „dominującego konsensusu na temat nierówności płciowej i teorii, które się nią zajmują”.

Znacznie bardziej sceptyczna wobec metody etnograficznej jako recepty na bolączki studiów inspirowanych feminizmem w ostatniej dekadzie XX wieku jest Judith Stacey (1988). Jej zdaniem największym problemem badań feministycznych, które angażują się w „rekompensowanie seksistowskich nierówności”, jest to, iż „osobiste zainteresowania i zdolności łączą się [w nich], często zagadkowo, z kolektywnymi troskami feministycznymi”. To w efekcie określa nie tylko problematykę, ale też metody badawcze. Natomiast według Stacey istotniejsze niż zainteresowania są rozważania natury metodologicznej. Poza powszechnym założeniem, iż wiąże się z prowadzeniem badań o kobietach, przez kobiety i dla kobiet, nie istnieje ujednolicona metodologia feministyczna. Jej istotnym wyznacznikiem jest natomiast usytuowanie w opozycji wobec metodologii głównego nurtu. W związku z tym głosi „rozczerowanie dualizmami, abstrakcjami oraz obojętnością pozytywizmu”, a w konsekwencji sprzeciwia się „rozdzielaniu podmiotu i przedmiotu, myśli i uczucia, poznającego i poznawanego oraz politycznego i osobistego, jak również ich odzwierciedleniom w arbitralnych granicach tradycyjnych dyscyplin akademickich”. Jako alternatywę w ramach studiów feministycznych postuluje się „integracyjne, transdyscyplinarne podejście do wiedzy, które osadza teorię kontekstowo, (...) w codziennym życiu kobiet”. Odrzucając hierarchie i wyzysk, kładzie ono nacisk na konieczność poszukiwania egalitarnego procesu poznawczego, w którym relacje pomiędzy badaczką i podmiotami badań charakteryzować będzie autentyczność, wzajemność i intersubiektywność (Stacey 1988: 21–22).

Stacey uważa, że pozornie najbliższa powyższym przesłankom metoda etnograficzna w rzeczywistości jest z nimi sprzeczna, ponieważ „pozorny (...) szacunek dla i zrównanie z podmiotami studiów (...) maskuje głębsze, bardziej niebezpieczne formy eksploatacji”. Opierając się na związkach międzyludzkich i zaangażowaniu, wiąże się z brakiem autentyczności oraz „potencjalną, być może nieuchronną, zdradą”, kiedy to czyjeś życie, miłość, tragedia, śmierć stają się po prostu „danymi”. Ponadto produkt końcowy stanowi swoistą interwencję w życie opisywanych ludzi: jest dokumentem pisanym przez badaczkę, ustrukturyzowanym zgodnie z jej celami badawczymi, jej interpretacją oddaną jej głosem (Stacey 1988: 22–24). W pewnym stopniu rozwiązaniem tego etnograficznego paradoksu feministycznego mogą być nurty antropologii czy socjologii krytycznej. „Nowa”, „postmodernistyczna” czy „poststrukturalistyczna” etnografia z jednej strony podziela wiele przesłanek metodologii feministycznej, a z drugiej wydaje się w większym stopniu świadoma zniekształceń i ograniczeń procesu badawczego oraz jego wytworów. W związku z tym optuje jedynie za „częściowymi prawdami”. Oczywiście nurty te ani nie rozwiązują wszystkich problemów studiów feministycznych, ani też nie są pozbawione własnych przestrzeni „nawinności”. Tak zwana etnografia postmodernistyczna może więc z kolei zyskać, otwierając się na wglądy krytyczne oferowane przez refleksję feministyczną.

Nawiązując do tez Strathern (1987c), Stacey (1988: 25–26) stwierdza, że „badaczki feministyczne są znacznie bardziej narażone na cierpienie spowodowane ułudą aliansu niż to spowodowane ułudą separacji, a w związku z tym cierpią bardziej (...) niż większość poststrukturalistycznych etnografów”. Muszą jednak ostudzić swój zachwyty nad metodami etnograficznymi i wykazać „pokorę wobec ograniczeń międzykulturowego i interpersonalnego zrozumienia i przedstawiania”. Należy uznać, że może istnieć tylko „częściowo feministyczna” etnografia, która wiąże się z utratą niewinności. Biorąc pod uwagę, że pozwala ona na kontekstualizację i dostrzeganie niuansów nieosiągalnych poprzez mniej niebezpieczne, ale i mniej zaangażowane metody badawcze, „potencjalne korzyści ‘częściowo feministycznej’ etnografii przewyższają jej koszty”.

Podobne problemy, które rodzi metoda etnograficzna, odnotowuje również Lila Abu-Lughod (1991), choć zdaje się podchodzić do nich z nieco większym dystansem, wskazując na jej potencjał emancypacyjny, wykraczający poza problematykę metodologii feministycznej. Autorka docenia fakt, iż „zwrot postmodernistyczny” w antropologii i związany z nim nacisk na tekstualność pozwolił dostrzec konieczność poszukiwań takich sposobów pisania, które powodują, że „inni” stają się „mniej inni” (Abu-Lughod 1991: 149). Zwraca jednak uwagę, iż dwie grupy wykluczone przez Clifforda (1986a) z postmodernistycznego dyskursu antropologicznego, feministki i „połówkowcy” (*halfies*)¹⁵⁶, doświadczają podobnych dylematów w obliczu konstytutywnej dla antropologii dychotomii „ja”–„inny”. Ze względu na uwarunkowania historyczne dychotomia ta nie odnosi się jedynie do „różnicy”, ale utrwała hierarchiczne relacje pomiędzy obydwooma członami. Biorąc pod uwagę ich doświadczanie „inności”, antropolożki feministyczne i „połówkowcy” nie są w stanie odnaleźć się w pełni w antropologicznym „ja”. W obydwu przypadkach, choć w odmienny sposób, „ja ulega rozszczepieniu, uwięzione na przecięciach systemów różnicy”. Dzięki tej specyficznej lokalizacji uzyskują głębszą – niż ta obecna w tradycyjnej antropologii – świadomość problematyki usytuowania, zróżnicowania audytorium i wiążącej się z tym odpowiedzialności, jak również globalnych relacji władzy, które nieuchronnie towarzyszą podziałom „ja” i „inny” (Abu-Lughod 1991: 137–143; por. też Abu-Lughod 1990)¹⁵⁷.

¹⁵⁶ „Połówkowcy” to „ludzie, których tożsamość narodowa czy kulturowa jest niejednorodna z powodu migracji, zagranicznego wykształcenia czy pochodzenia” (Abu-Lughod 1991: 137). Więcej na ten temat por. też Narayan 1997.

¹⁵⁷ Chociaż Lila Abu-Lughod podkreśla, że obydwa pojęcia są konstruktami, „odwrócone esencjalizowanie” (Rabinow 1999: 97) jest niebezpieczne, a kategorię „kobiety” trzeba ujmować w sposób zdecentrowany (Abu-Lughod 1991: 139–140, 144–145), kładąc nacisk na szczególnie wglądów dostępną feministkom i „połówkowcom”, nawiązuje *implicite* do koncepcji „podwójnej świadomości” i leżących u jej podstaw polityk tożsamościowych (więcej na ten temat por. Visweswaran 1997b: 131–134).

„Zasadniczym narzędziem wytwarzania innego” jest antropologiczna koncepcja „kultury”, która – choć niejasna i nigdy w pełni przekonująco niesformułowana – przez wielu pojmowana jest jako „prawdziwy przedmiot dociekań antropologicznych”. W związku z tym sposobem zerwania z „różnicą kulturową”, a także uwzględnienia kwestii, na które zwracają uwagę feministki i „połówkowcy”, jest, zdaniem Abu-Lughod, propagowanie strategii „pisanego przeciwko kulturze” (Abu-Lughod 1991: 143, 147). Sama autorka promuje narracyjne etnografie szczegółu, traktowane tu jako instrument taktycznego humanizmu (por. m.in. Abu-Lughod 1988, 1993)¹⁵⁸. Pozwalają one zerwać z praktyką badawczą, która „tworząc dziedziny teoretycznie skonstruowanych obiektów, uwalnia dziedzinę dyskursywną od jej osadzenia w życiu i dziele konkretnych ludzi”, a tym samym „ociera się o pole bytów pojęciowych” (Smith 1987: 130).

Etnografie szczegółu pośrednio nawiązują do metodologii feministycznej w formie przywoływanej przez Stacey (1988), a bezpośrednio do tzw. literatury konfesyjnej pisanej przez „niewykształcone” żony antropologów, stanowiącej swego rodzaju odrębną „kobiecą tradycję” w ramach pisarstwa etnograficznego (por. m.in. Fernea 1989; Shostak 2000a; Turner 1987; Wolf 1968; szerzej na temat przekraczania granic pomiędzy etnografią a literaturą por. też Ferens 2010). Ponieważ grupa odbiorców i odbiorczyń tych książek różni się od tej, do której adresowane są standardowe etnografie autorstwa zawodowych antropologów i antropolożek, autorki odwołują się do nieco innych konwencji: otwarcie wskazują na własne usytuowanie w kontekście spotkania etnograficznego, w mniejszym stopniu podkreślają swój autorytet naukowy, a w większym skupiają się na poszczególnych jednostkach i ich rodzinach.

Zdaniem Abu-Lughod „pisanie przeciwko kulturze” może kontynuować tradycję pisania opartego na badaniach terenowych, które opowiadałoby historie o konkretnych ludziach żyjących w konkretnym miejscu i czasie. Nie oznacza to jednak, że etnografie szczegółu wiążą się z „uprzywilejowanym traktowaniem mikroprocesów kosztem makroprocesów”. Chodzi tu raczej o to, aby pokazać, jak „efekty pozalokalnych i długotrwałych procesów ujawniane są (...) lokalnie i specyficznie w działaniach jednostek przeżywających swoje życie, wpisane w ich ciała i słowa” (Abu-Lughod 1991: 150). Ponadto etnografie szczegółu dekonstruują podział między profesjonalnym dyskursem antropologicznym a dyskursami dnia codziennego, który kreuje przepaść pomiędzy badaczem czy badaczką i ludźmi, o których pisze, a w konsekwencji zrywając z „językiem władzy”. Ponieważ „codziennność, łamiąc spójność i wprowadzając pojęcie czasu, sprawia, że pozostajemy przygotowani na zmienności i sprzeczności”, ukazuje też, że ży-

¹⁵⁸ Pozostałe strategie „pisanego przeciwko kulturze”, które omawia Abu-Lughod (1991: 147–149), to podejścia teoretyczne zogniskowane wokół pojęć dyskursu i praktyki oraz rzeczowe, dotyczące wielowymiarowych, historycznych i globalnych korelacji ludzi, idei i przedmiotów stanowiących problematykę badań antropologicznych.

cie wszystkich ludzi – nawet, jeśli różne – pod pewnymi względami jest jednak podobne. Inni żyją w taki sam sposób, w jaki my postrzegamy własne życie, a nie jak „roboty zaprogramowane przez ‘wzory kultury’”. Pojawia się tu dyskurs familiarności, będący częścią humanistycznych konwencji przyjętych przez nieprofesjonalne (i niedocenione) etnografki (Abu-Lughod 1991: 157–158; więcej na ten temat por. 149–158)¹⁵⁹.

Mimo że na przestrzeni ostatnich dekad prawomocność filozofii humanizmu osadzonej w oświeceniowym uniwersalizmie została zdyskredytowana, w świecie Zachodu nadal pozostała ona dyskursem równościowym o największej moralnej sile oddziaływania. W związku z tym, według Abu-Lughod, należy ją zachować przynajmniej jako konwencję pisania. Mając świadomość, że jest to język lokalny, można o niej myśleć jako o swego rodzaju taktycznym humanizmie. Takie ujęcie pozwala zachować świadomość usytuowania antropologa czy antropolożki w dominującym dyskursie zachodnim oraz w dyscyplinie „wykorzystującej innych ludzi do własnych celów”, a wiedzy, którą się z nią dzieli, „do celów, których oni sami nigdy by sobie nie wyobrazili”. Autorka podkreśla jednak, iż „nie oznacza to, że cele te nie są warte realizacji”. Jak zwraca uwagę Edward Said (1989: 224), antropologiczne przedstawienia mówią w tym samym stopniu o świecie tych, którzy przedstawiają, i tych, którzy są przedstawiani. Ponieważ „Zachód nadal dzierży potężną władzę dyskursywną, militarną i ekonomiczną”, „nasze pisanie może albo ją podtrzymywać, albo działać przeciwko niej”¹⁶⁰. Problemem pozostają interpretacje humanistycznego przedsięwzięcia przez ludzi, którzy funkcjonują w innych niż nasze konwencjach czy inaczej postrzegają problematykę władzy. Dla nich książka o „konkretnych ludziach żyjących w konkretnym miejscu i czasie” może stać się wyłącznie publicznym ujawnieniem sekretów rodzinnych, a specyficzne reakcje w ramach jednej społeczności mogą być zróżnicowane. Abu-Lughod podkreśla więc, że etnografia szczegółu jest tylko jedną z wielu prowizorycznych strategii, która daje pewną nadzieję, ale nie pewną swego iluzję co do wagi przedsięwzięcia (Abu-Lughod 1991: 159–160).

¹⁵⁹ Jednak w tym kontekście niektórzy antropolodzy i antropolożki zwracają uwagę, że użycie odmiennych niż konwencjonalne środków narracji niekoniecznie prowadzi do uwolnienia się od strukturyzującej i kontrolującej roli narratora czy narratorki. Bruce Kapferer (1988: 98), recenzując m.in. *Kłopoty z kulturą* Clifforda (2000), podkreśla, że „próby oddawania głosu (...) mogą stać się nośnikami poglądów samego etnografa”, który „ukrywa się za maską innego”, co wydaje się jeszcze „bardziej podstępne niż w onegdysiejszych etnografiach. Może być to kolejny sposób zawłaszczania i kontrolowania innego”.

¹⁶⁰ W podobnym tonie zalet krytycznego humanizmu jako podstawy badań jakościowych broni Ken Plummer (2009). Wskazuje wręcz, że sam Edward Said w istocie opowiada się po stronie humanizmu, tyle że uwolnionego z „nieprzyjemnego, triumfalistycznego obciążenia” (Plummer 2009: 517).



Opisane próby radzenia sobie z jednej strony z wyzwaniem feministycznych debat „trzeciej fali”, a z drugiej z inspirowaną postmodernizmem refleksją krytyczną na temat podmiotu badań, autorytetu i narzędzi antropologicznych, nie przyniosły zerwania z reifikowaniem traktowanej jako mniej lub bardziej bezproblemowa kategorii „kobiety”. Sytuacja ta była skutkiem faktu, iż przywołane tu antropolożki – podobnie jak większość sygnatariuszek przejścia do teorii płci i seksualności wpisywanej w kontekst teorii praktyki – nie uwolniły się od logiki systemu *sex/gender*. Problem nie dotyczył oczywiście jedynie antropologii feministycznej, ale również niektórych nurtów feminizmu anglo-amerykańskiego. Kamala Visweswaran (1997b: 75) zwraca uwagę, że chociaż w ramach feminizmu „trzeciej fali” pojawiło się wzmożone zainteresowanie publikacjami autorek należących do mniejszości etnicznych czy też pochodzących z krajów tzw. Trzeciego Świata, kategoria *gender* traktowana była nadal jako podstawowa oś opresji. Epistemologiczne kategorie feminizmu nie zmieniły się, a obowiązującą logiką pozostała nadal w dużym stopniu esencjalizująca logika tożsamościowa. Dodanie, w duchu liberalnym, do istniejącego kanonu głosów kobiet innych niż białe, heteroseksualne, należące do klasy średniej, nie doprowadziło do jego redefiniowania, ponieważ nie brało pod uwagę, iż „*gender*” jest nie *tą* lokacją, ale *jedną z* lokacji tożsamości społecznej” (Armbruster 2000: 37). Autentyczna zmiana nie mogła nastąpić w sytuacji, gdy rasa, klasa czy seksualność traktowane były jedynie jako kategorie dodatkowe w stosunku do zasadniczej kategorii płci. Jej urzeczywistnienie wymagało, aby kategoria płci zniknęła z centrum studiów feministycznych i została zastąpiona studiami nad tym, jak rasa, klasa i seksualność, a nie „bycie kobietą”, determinują usytuowanie podmiotu (por. też Visweswaran 1997a: 610–616). Przesunięcie to wiązało się z porzuceniem systemu *sex/gender*, a narzędzi dostarczyły perspektywy poststrukturalne czy szerzej – postmodernistyczne¹⁶¹.

Próbując prześledzić początki krytyki tego niemal dogmatycznego założenia pierwszej dekady studiów feministycznych, obowiązującego zarówno w antropologii, jak i poza nią, trzeba niewątpliwie sięgnąć do prac feministycznych początku lat osiemdziesiątych XX wieku. Na przykład filozofka Moira Gatens (1996a), wpisująca się w nurt antyesencjalistycznego feminizmu różnicy, zwraca

¹⁶¹ Podążając tokiem rozumowania Strathern (1987a: 264–265), która „zwrot postmodernistyczny” definiuje między innymi w kategoriach rosnącej świadomości, iż dychotomie leżące u podstaw modernizmu w antropologii nie dadzą się dłużej utrzymać, krytykę systemu *sex/gender* należy traktować jako jeden z przejawów tego typu świadomości. Różnica polega przede wszystkim na tym, że choć w obydwu przypadkach chodziło o destabilizację dotychczasowych sposobów przedstawiania, w kontekście feminizmu zerwanie z wcześniejszymi politykami reprezentacji miało na celu zwiększenie efektywności działań politycznych.

uwagę, że system *sex/gender* opiera się na nieuprawomocnionej dystynkcji oraz niejasnych charakterystykach ciała i umysłu, które głoszą, iż są one neutralne w momencie narodzin, a ciało nie ma związku z procesem formowania się umysłu. Prowadzi to do zorientowanej behawiorystycznie tezy postulującej ujmowanie *gender* jako efektu socjalizacji – oddziaływania środowiska kulturowego na pasywny umysł połączony z pasywnym ciałem. W związku z tym polityki feministyczne powinny koncentrować się na „resocjalizacji”, której skutkiem ma być równość – tu rozumiana jako identyczność – obydwu płci. Gatens (1996a: 8–9) twierdzi jednak, że ze względu na fakt, iż ciało i umysł nie są odrębne, ciało nie może być neutralne. „Podmiot jest zawsze [już] upłciowionym (*sexed*) podmiotem”, ponieważ funkcjonuje w sieci istniejących uprzednio znaczeń: „każdy gest, postawa, spostrzeżenie, które wdzierają się do ludzkiego umysłu, czyni to, będąc obciążone znaczeniem łączącym się ze wszystkim, co było wcześniej”. Idea „resocjalizacji” *gender*owej jawi się więc jako utopijna, nie można bowiem „oduczyć się” przeszłości. Patriarchat nie jest opresywny wobec kategorii *gender*, ale wobec kategorii *sex* (por. Gullickson 2000; więcej na ten temat por. też Gatens 1996b)¹⁶².

Niemniej w powszechnym odbiorze krytyka systemu *sex/gender* wiązana jest z przełomem lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy to myśl poststrukturalistyczna, przede wszystkim o proveniencji francuskiej, stała się dominującym językiem dyskusji o płci i seksualności w wielu nurtach anglosaskich nauk społecznych czy humanistycznych. Inspiracje te zaowocowały teorią *queer*, które to pojęcie ukuła Teresa de Lauretis (1991). Chciała w ten sposób zaznaczyć krytyczny dystans w stosunku do konwencjonalnej formuły „gejowski i lesbijski”; uniknąć problemów wiążących się z poszczególnymi terminami; przekroczyć je lub co najmniej sproblematyzować; wskazać na różnice pomiędzy kategoriami oraz w ramach każdej z nich; a także zwrócić uwagę na relacje pomiędzy (homo)seksualnościami a płcią, rasą, klasą, kulturą etniczną, wiekiem, geografą, usytuowaniem społeczno-politycznym i innymi elementami różnicującymi. Z czasem dyskursy spod znaku *queer* przybrały formę radykalnej polityki różnicy. Nawiązując do Foucaulta (2000a), autorzy i autorki podkreślali, iż wszelka logika tożsamościowa przypisuje esencjalne atrybuty członkom i członkiniom kategorii, które sama tworzy, a tworzenie kategorii jest aktem władzy (por. Cornwall, Lindisfarne 1994a: 40). Wskazując na nieadekwatność konstruowania świata na podstawie takich dualizmów, jak żeński–męski

¹⁶² W następnej dekadzie nurt ten zyskał nazwę feminizmu korporalnego za sprawą Elizabeth Grosz (1994), która w książce *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism* usytuowała go w opozycji wobec tytułowej „lotności” ciała. Podobnie jak inne nurty filozoficznej krytyki systemu *sex/gender*, nawiązuje on przede wszystkim do myśli Foucaulta, Jacques’a Lacana, Jacques’a Derridy i Gillesa Deleuze’a, a także Luce Irigaray, Hélène Cixous i Julii Kristevej. Por. Hyży 2003: 16–20 i n.

czy homo–hetero, zainteresowania teorii *queer* objęły wszelkie nienormatywne tożsamości i zachowania seksualne czy płciowe, analizując je przez pryzmat obowiązujących założeń, określających, co jest zgodne z kulturowo-społecznym *status quo*, a co jest z nim niezgodne (por. Jarymowicz 2007)¹⁶³.

Odwołując się do powyższych przesłanek, krytycy i krytyczki systemu *sex/gender* zakwestionowali zasadność odróżniania obydwu kategorii, twierdząc, że *gender* to środek dyskursywny, za pomocą którego *sex* jest definiowana jako pre-dyskursywna, neutralna kategoria natury podlegająca interpretacjom kultury. Tak więc zarówno *gender*, jak i *sex* są konstruktami społeczno-kulturowymi, a normatywność heteroseksualizmu – produktem dominujących zachodnich dyskursów głoszących, iż „naturalną” seksualność regulują funkcje prokreacyjne. Jako kontrparadygmat i krytyka esencjalizmu *gender* w centrum rozważań pojawia się *sex*. Visweswaran (1997a: 611–612) zwraca uwagę, że podobnie jak w epoce wiktoriańskiej, *sex* i *gender* stają się ponownie nierozróżnialne. Tym razem jednak ich nierozłączność wynika z tego, iż obydwie ujmowane są jako kategorie społeczne. Niemniej jednak dla Eve Kosovsky Sedgwick (1990: 27–35) *gender* to całość fizycznych i kulturowych rozróżnień pomiędzy mężczyznami i kobietami, a więc przekształca ona *gender* w *sex*, natomiast Judith Butler (2008a) przekształca *sex* w *gender*, a zasadę polaryzacji płci podważa także na poziomie fizycznego ciała.

Taka perspektywa, wsparta teorią praktyki, przyniosła szeroko rozpowszechnioną ideę, że uważane za zasadnicze dla procesu nabywania tożsamości kategorie i ustalenia związane z płcią nie zapewniają struktur stałych relacji, ale że są niestabilne, dyskursywne, konstruowane w praktyce. Teoretyczki i teoretycy *queer* proces kształtowania podmiotowości płciowej analizują więc przez pryzmat teorii performatywności, a samą płć conceptualizują nie jako coś, czym jesteś, ale jako coś, co robisz pod wpływem dominujących dyskursów. Teoria performatywności oferuje jednak możliwość przesuwania znaczeń płci poprzez iterację przedstawień, co jest sposobem subwersji konstrukcji normatywnych, a więc aktem politycznym. W tym kontekście *status* i *sex*, i *gender* stają się wysoce problematyczne (por. Moore 2004: 406–409).

Zaproponowany sposób rozumienia płci i seksualności znalazł odzwierciedlenie w projektach feministycznych. Butler (2008a: 252–253) podkreśla, że podobnie jak wiele innych opresywnych binaryzmów, pojęcia „mężczyźni” i „kobiety” stanowią regulatywne ideały służące wytwarzaniu nierówności. W związku z tym „kulturowej płci nie należy pojmować jako sztywnej tożsamości bądź sie-

¹⁶³ Najczęściej cytowane w kontekście teorii *queer*, zwłaszcza w Polsce, są niewątpliwie publikacje filozofki Judith Butler (m.in. 1993, 2000, 2008a, 2008b), choć należałoby w tym kontekście przywołać inne ważne nazwiska, na przykład Glorii Anzaldúa, Davida Halperina czy Eve Kosovsky Sedgwick, których prace dały początek studiom *queer* (więcej na ten temat por. Baer, Lizurej 2007a; Plummer 2009; por. też Mizielińska 2004, 2006).

dliska sprawczości, z którego wypływają rozmaite akty. Trzeba raczej spojrzeć na nią jako na rozrzedzoną tożsamość, ustanawianą w czasie i zatwierdzaną w przestrzeni publicznej dzięki stylizowanemu *powtarzaniu aktów*". Niemniej powyższa nieokreśloność *gender* nie musi prowadzić do porażki całej idei feminizmu. Jeżeli pozornie ontologiczne kategorie, takie jak *gender*, *sex* i pożądanie – które podtrzymują binarną, hierarchiczną i obligatoryjnie heteroseksualną relację pomiędzy „mężczyznami” i „kobietami” – potraktujemy jako konstrukty, będziemy w stanie dostrzec, iż tożsamości określane jako *źródło* i *przyczyna* są w istocie *efektami* instytucji, praktyk i dyskursów o różnorodnym pochodzeniu. Ponieważ „żeńskie” czy „kobieta” nie są terminami stałymi, ale relatywnymi, feminizm nie musi swojej praktyki politycznej budować wokół wspólnej tożsamości kobiet. Zamiast tego może skupić się na radykalnej, krytycznej analizie politycznych kompozycji i regulacji tożsamości oraz na nowych politycznych możliwościach, które z tej analizy wynikają (Butler 2008a: 33–35 i n.).

Wpisując tę logikę w ramy dyskursu antropologicznego, Visweswaran (1997b: 40–41, 75–76) wskazuje, że jeżeli zastąpimy definicję feminizmu opartą na zakładanej bliskości i tożsamości definicją odwołującą się do kontestowanego pola znaczeń skoncentrowanych wokół partykularności i różnicy, przywoływane przez Stacey (1988) pojęcie „zdrady” zamiast sygnalizować niemożność feministycznej etnografii, może być odczytane jako jej alegoria. Clifford (1986b: 100) twierdzi, iż „alegoria zwraca szczególną uwagę na narracyjny charakter przedstawień kulturowych, na opowieści wbudowane w sam proces przedstawiania”. Tym samym „generuje wielorakie poziomy znaczeń”, pozwalając nam powiedzieć, że „ta opowieść jest o tym”. „Zdrada” jest więc doświadczeniem dekonstrukcji założeń o niewinności, o uniwersalnym siostrzeństwie kobiet. Ukazuje działanie jako performans, a tożsamość jako odgrywaną i zależną od kontekstu konstrukcję, o której można myśleć tylko jako o częściowych sprawozdaniach. Takie podejście pozwala uchwycić kobietę wyłaniającą się z serii przedstawień i usytuowań, które zastępuje „Kobietę”, abstrakcyjny opis rzeczywistości osadzony w socjologicznych zmiennych.

Mimo że przedstawione koncepcje wywarły duży wpływ na inspirowaną krytyką feministyczną refleksję antropologiczną, w ramach tej ostatniej można szukać równoległych tradycji, wywodzących się z nurtów określanych przez Sherry Ortner (1984: 128–132) mianem antropologii symbolicznej. W tym kontekście szczególnie istotny wydaje się wkład Turnera i Davida Schneidera. Odwołując się do myśli Gregory’ego Batesona i Ervinga Goffmana propozycje teoretyczne Turnera, kładąc nacisk na wagę wielogłosowego, wieloznacznego i sprawczego działania symbolicznego, podobnie jak rozważania spod znaku *queer* ujmują rzeczywistość społeczno-kulturową jako swoisty performans (por. Turner 2006, 2010; por. też Barth 2007: 59; Visweswaran 1997d: 77–79). Z kolei analizy Schneidera dostarczają przesłanek krytyki systemu *sex/gender*. W swoich

wczesnych pracach podkreślał, że przekonanie, iż symbolika pokrewieństwa jest powiązana relacją przyczynowo-skutkową z rzeczywistymi faktami biologicznymi, ma czysto kulturowy charakter. Znaczenie pokrewieństwa w danej kulturze określają bowiem jej „podstawowe symbole”. Z czasem całkowicie odrzucił antropologiczną koncepcję pokrewieństwa ze względu na fakt, iż jest ona skutkiem przekształcania specyficznego zachodniego systemu symbolicznego, jakim jest teoria reprodukcji biologicznej, w teorię uniwersalną (por. m.in. Schneider 1980, 1984, 2004; więcej na ten temat por. też Silverman 2007: 319–322, 354; Yanagisako, Collier 2007: 35–36).

Carol MacCormack (1980a: 4) stwierdza, iż Schneider jako jeden z pierwszych pokazał, że „kultura nie jest naturą, ale natura jest pojęciem całkowicie kulturowym”. W tej sytuacji nie dziwi, że spod skrzydeł Schneidera i jego szkoły chicagowskiej wyszły nie tylko Ortner i Harriet Whitehead, ale też Esther Newton, autorka *Mother camp. Female impersonators in America* (Newton 1979), zaliczanej do klasyki prac antropologicznych na temat nienormatywnej płciowości. W podziękowaniach zamieszczonych w książce Newton pisze o Schneiderze, iż „był bardziej pomocny niż pewnie zdaje sobie z tego sprawę” (Newton 1979: xix)¹⁶⁴. W związku z tym to przede wszystkim do jego perspektyw teoretycznych odwołują się Sylvia Junko Yanagisako i Jane Fishburn Collier (2007) w tekście uznawanym często za pierwsze radykalne zakwestionowanie oczywistości systemu *sex/gender* w refleksji antropologicznej (por. Moore 2004: 404–405). Autorki deklarują, że celem ich eseju jest „zebranie i rozwinięcie teoretycznego wkładu, jakie feministyczne spojrzenie na płęć kulturową wniosło do zrozumienia zagadnień płci i pokrewieństwa”. Dotychczasowe propozycje teoretycznych analiz koncepcji genderowych – również te wpisujące się w teorię praktyki, na przykład struktury prestiżu Ortner i Whitehead (1981b) – nieustannie powracają do takiej czy innej formy dychotomii domowy–publiczny, ponieważ zakładają z góry istnienie różnicy, która powinna stanowić przedmiot namysłu analitycznego. Fakt, iż dychotomia dla wielu pozostaje „nie do odparcia”, wiąże się ze specyficznym rozumieniem *gender* jako interpretacji „naturalnej różnicy pomiędzy mężczyznami i kobietami” (Yanagisako, Collier 2007: 21, 34).

Zdaniem Yanagisako i Collier istotę tej koncepcji można wyjaśnić, odwołując się do studiów pokrewieństwa, ponieważ „pokrewieństwo i płęć kulturową łączy nie tylko zespół problemów metodologicznych i pojęciowych”, ale stanowią też jeden przedmiot badań. W związku z tym nie należy ich traktować jako „dwóch odrębnych problemów analitycznych”. Zwrócenie uwagi na tę okoliczność jest szczególnie istotne, ponieważ zwykle w ramach dyscypliny „pokrewieństwo”,

¹⁶⁴ Więcej na ten temat, jak również na temat trudności, z jakimi w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, ale też później, borykały się w amerykańskiej akademii osoby o nienormatywnych tożsamościach płciowych czy seksualnych, por. Newton 2000.

obok „gospodarki”, „polityki” czy „religii”, pojmowano jako jeden z podstawowych i odrębnych bloków współtworzących społeczeństwo. Odcinając się od tego typu założeń, autorki zwracają jednocześnie uwagę, iż nie można zakładać, że „we wszystkich społeczeństwach pokrewieństwo tworzy płęć kulturową czy też płęć kulturowa tworzy pokrewieństwo”. Należy raczej w każdym przypadku „starać się znaleźć społecznie znaczące dziedziny związków (...) oraz szukać tego, co je konstytuuje”. Schneiderowska krytyka teorii pokrewieństwa jako reprodukcji biologicznej dostarcza autorkom środków pozwalających dokonać krytyki kategorii analitycznej *gender* w kształcie, który zdominował dotychczasową, inspirowaną feminizmem refleksję antropologiczną (Yanagisako, Collier 2007: 35, 39–40).

Yanagisako i Collier (2007: 22, 37–40) nie zaprzeczają, iż istnieją anatomiczne różnice pomiędzy mężczyznami i kobietami, a także różnice anatomiczne wśród samych mężczyzn i kobiet. Niemniej nie sądzą, aby można wskazać jakiegokolwiek uniwersalne fakty biologiczne, które odpowiadałyby za wyobrażenia tego, co „męskie”, i tego, co „kobiece”. Zakładając, że euroatlantyckie łączenie odmienności płci przede wszystkim ze sferą prokreacji (a więc z odmiennością genitalną) jest jedynie pewnym specyficznym, uwarunkowanym kulturowo przypadkiem, twierdzą, że nie ma powodu, aby uznawać, iż różnice ról mężczyzn i kobiet w procesie prokreacji leżą u podstaw koncepcji płci w perspektywie międzykulturowej. Ponieważ zarówno kategoria *sex*, jak i kategoria *gender* są konstruktami społeczno-kulturowymi, powinny być analizowane jako kategorie oddzielne, a nie połączone relacją przyczynowo-skutkową¹⁶⁵.

Autorki podkreślają, że ujawnienie „potocznego modelu rozmnażania człowieka”, leżącego u podstaw pojęć analitycznych przywoływanych w studiach dotyczących pokrewieństwa i płci, jest jedynie pierwszym krokiem, który należy uczynić, aby uwolnić się od słabości dotychczasowych antropologicznych analiz inspirowanych feminizmem. Kolejnym posunięciem koniecznym do zerwania z dychotomicznym sposobem myślenia jest „skoncentrowanie się na społecznych całościach”. Wówczas problemem badawczym staje się nie sposób, w jaki „kategorie ‘męski’ i ‘żeński’ wyposażane są we właściwe sobie charakterystyki kulturowe”, ale „pytanie o to, jak definiują tę różnicę konkretne społeczeństwa”. W tym celu należy zerwać z inną, ograniczającą koncepcją przywoływaną

¹⁶⁵ W odpowiedzi na tę negację istnienia „naturalnej” płci anatomicznej Shelly Errington (1990: 26–27) zaproponowała inspirowany teoriami Lacanowskimi trójdzielny system odróżniający kategorie *Sex*, *sex* i *gender*. Pierwszy termin ma tu oznaczać koncepcje ludzkiego ciała dominujące we współczesnym kontekście euroatlantyckim; drugi termin, którego autorka bliżej nie definiuje, aby nie skazić go przekonaniami charakterystycznymi dla terminu pierwszego, odnosi się po prostu do ludzkich ciał; trzeci termin obejmuje to wszystko, co różne kultury czynią z terminem drugim. Zdaniem Errington powyższe rozróżnienie pozwala utrzymać pojęcie płci anatomicznej w dyskursie antropologicznym (por. Moore 2004: 404–405).

zarówno w antropologii feministycznej, jak i marksistowskiej, a mianowicie z koncepcją „społeczeństwa egalitarnego”. Jej rozumienie, podobnie jak w przypadku kategorii *gender*, „obciążone jest konsekwencjami naszego potocznego rozumienia różnicy” (Yanagisako, Collier 2007: 40).

Na przykład Eleanor Burke Leacock, jedna z największych propagatorek idei „społeczeństwa egalitarnego” jako elementu strategii zwalczania tezy, iż „anatomia jest przeznaczeniem”, nie dostrzega, iż przywoływane przez nią w kontekście relacji pomiędzy płciami pojęcie „autonomii” nie jest pojęciem neutralnym. W rozumieniu euroatlantyckim wskazuje ono bowiem na wolność od czynników zewnętrznych, ale nie od ograniczeń naturalnych. Ponieważ Leacock nie traktuje „mężczyzn” i „kobiet” jako relacyjnych konstruktów funkcjonujących w ramach szerszej, społecznej całości, analizowany przez nią podział pracy ze względu na płeć w „społeczeństwach egalitarnych” ostatecznie odsyła do uwarunkowań biologicznych. Autorka nie bada czynników, które określają decyzje kobiet, a w związku z tym wybór „kobiecych” zadań traktuje jako „naturalny”, bo przedkulturowy (por. Yanagisako, Collier 2007: 42–43). Wychoząc od Marksowskiego w swej proweniencji założenia, iż systemy społeczne są systemami nierówności, jako alternatywę wobec dotychczasowych strategii badawczych Yanagisako i Collier proponują studia łączące analizę znaczeń kulturowych, systemowych modeli nierówności oraz historii (więcej na ten temat por. Yanagisako, Collier 2007: 44–52).

Ta propozycja jawi się jako nowatorska nie tylko w kontekście teoretycznego rozwoju antropologii feministycznej, ale też w kontekście przydatności antropologii dla feministycznej *praxis*. Założenie, że pokrewieństwo jest najistotniejszą przestrzenią wytwarzania i powielania wyobrażeń na temat płci i seksualności, w debacie antropologicznej dość długo wiązało się z przekonaniem, iż inspirowane feminizmem studia powinny dotyczyć przede wszystkim małżeństwa, rodziny i organizacji gospodarstw domowych, a także towarzyszących im podziałów pracy i relacji pomiędzy płciami (więcej na ten temat por. Lamphere 1977; Rapp 1979). Joan Wallach Scott (2009: 20) zwraca jednak uwagę, że we współczesnym świecie potrzebna jest perspektywa, która oprócz pokrewieństwa uwzględni też rynek pracy, edukację oraz politykę państwa: „*gender* buduje się przez pokrewieństwo, ale nie wyłącznie; konstruuje je też ekonomia i polityka, które – przynajmniej w naszym społeczeństwie – działają obecnie zasadniczo w oderwaniu od pokrewieństwa”. Krytyczna wobec dotychczasowej feministycznej refleksji antropologicznej propozycja teoretyczna Yanagisako i Collier pozwala uwzględnić wymieniane przez Scott aspekty.

Nieco inaczej niż Yanagisako i Collier swoje zastrzeżenia wobec systemu *sex/gender* formułuje Strathern (1990) w książce *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Przedstawiając radykalną krytykę studiów płci i seksualności prowadzonych na podstawie przesłanek

konstruktywizmu społecznego, jako alternatywę proponuje teorię ucieleśnienia, w której „różnica płci jest wytwarzana i doświadczana w społecznych transakcjach i dyskursie”. Filozoficzne tezy głoszące, iż nie istnieje „prosta zbieżność między upłciowionymi ciałami oraz perspektywami męską czy żeńską”, wspiera refleksją etnograficzną (Cornwall, Lindisfarne 1994a: 38). Kontynuując wątki obecne we wcześniejszych pracach (por. m.in. Strathern 1980, 1981b), autorka odcina się od logiki, która postuluje, że chociaż społeczeństwa różnią się między sobą, wszystkie zmagają się z tymi samymi problemami ludzkiej egzystencji. Podkreśla więc, że relacje pomiędzy płciami (*sexes*) należy analizować przez pryzmat relacji społecznych w ogóle, a różnicę płci – w kategoriach wyobrażeń służących „podtrzymywaniu znaczeń nadawanym stosunkom *pomiędzy* rzeczami w trakcie ich systematyzacji”. Tezę tę uzasadnia faktem, iż ujmowanie związków jednostek jako lokusu społeczeństwa czy różnicy płci jako nieodwracalnego efektu naturalnej cielesności nie pozwala uchwycić złożoności życia społecznego na wyspach Melanezji (Strathern 1990: 35)¹⁶⁶.

Strathern ma oczywiście świadomość, że krytyczny stosunek do założeń obecnych w wielu dotychczasowych badaniach nie uwalnia jej samej od uczestnictwa w pewnej konkretnej, kulturowej modalności wiedzy. Odwołując się do tkwiącego w niej potencjału refleksyjnego, ujawnia jednak mechanizmy jej działania. Budując swoją narrację na przecięciach opozycji my–oni, antropologiczny–feministyczny punkt widzenia oraz dar–towa, traktuje je jako fikcje, które „funkcjonują ściśle w granicach fabuły”, a ich wybór jako skutek kontekstu, w którym usytuowana jest sama autorka. Jak pisze, „różnica pomiędzy zachodnim i melanezyjskim (my/oni) uspołecznieniem (*sociality*) oznacza, że nie można po prostu rozszerzyć zachodnich wglądów feministycznych na przypadek Melanezji; różnica pomiędzy antropologicznym/feministycznym punktem widzenia oznacza, że wiedzy, którą na temat Melanezji konstruują antropolodzy i antropolożki, nie można traktować jako zrozumiałej samej przez się; różnica pomiędzy darem/towarem jest rozwinięta do postaci metaforycznej podstawy pojmowania i przywoływania samej różnicy w celach antropologicznych i feministycznych, niemniej pozostaje zakorzeniona w zachodniej metafizyce”. Przyjęta przez Strathern strategia nie ma służyć zastąpieniu pojęć własnych antropolozki miejscowymi odpowiednikami, ale „ukazaniu złożoności miejscowych koncepcji w powiązaniu z kontekstem, w którym są wytwarzane”. Kontekstem

¹⁶⁶ Prezentowane przez nią stanowisko jest też swego rodzaju alternatywą wobec propozycji tych antropologów i antropolozek, którzy – zdając sobie sprawę z problematyczności tradycyjnych koncepcji – odwołują się do metaforyki konstruującej „globalne konteksty dla wzajemnych powiązań pomiędzy zdarzeniami i relacjami”. Niemniej, ponieważ często przywołana metafora zamiast metodą, staje się przedmiotem studiów, nie unikają kłopotów swoich poprzedników (por. Strathern 1990: 7).

tym jest „dystynktywna natura melanezyjskiego społecznienia” (Strathern 1990: 7–8, 10).

Autorka wskazuje, że bez względu na to, czy upłciowienie (*sexing*) ciała lub psychiki danej osoby jest traktowane jako wrodzone, czy nie, rozumienie różnicy pomiędzy płciami (*sexes*) niezmiennie przybiera formy, do których odsyła pojęcie *gender*. Sama Strathern pojmuje *gender* jako płynną kategorię odwołującą się do Wittgensteinowskiego pojęcia „podobieństw rodzinnych” (por. Wittgenstein 2000). W jej ujęciu termin ten odnosi się do „kategoryzacji osób, wytworów, zjawisk, sekwencji i tak dalej, które czerpią z symboliki płciowej (*sexual imagery*) – ze sposobów, w jaki dystynktywność charakterystyk męskiego i kobiecego czyni konkretnymi ludzkie wyobrażenia na temat natury relacji społecznych” (Strathern 1990: ix–x). Andrea Cornwall i Nancy Lindisfarne (1994a: 40–41) podkreślają, iż Strathern udowadnia, że choć symbolika płciowa wydaje się powszechnie przywoływana przez wszystkich ludzi, zarówno charakter tych wizerunków, jak i ich związek z doświadczeniem społecznym nie jest ani stały, ani uniwersalny. W każdym konkretnym kontekście wizerunki płciowe dostarczają jednego z wielu zestawów metafor tożsamości, a sposoby ich użycia są nieprzewidywalne i zmienne. Ujęte z tej perspektywy ideały „męskości” czy „kobiecości” nie dotyczą mężczyzn i kobiet, ale są częścią systemu wytwarzania różnicy (por. Strathern 1990: 65 i n.).

Przedstawianie przez Melanezyjczyków relacji pomiędzy płciami wiąże się ściśle z przedstawianiem społecznienia, które tu przybiera formę pojedynczą i mnogą. Melanezyjskie pojęcie osoby nie jest jednorodne, ponieważ ma zarówno charakter indywidualny, jak i „dywidualny” (*dividual*), czyli podzielony i dzielany. Strathern nawiązuje w tym kontekście do propozycji teoretycznej McKima Marriotta. Omawiając specyfikę południowoazjatycką, pisze on, iż „aby istnieć, ‘dywidualne’ osoby absorbują heterogeniczne wpływy materialne. Muszą też oddawać części własnych kodowanych substancji (...), które wówczas mogą odtwarzać w innych coś z natury osób, w których powstały”. Stwierdza też, że „to, co dzieje się *między* aktorami, to te same powiązane procesy łączenia i separacji, które zachodzą *w samym* aktorze” (Marriott 1976: 111, 109). Koncepcja ta pozwala oddać melanezyjskie wyobrażenia życia społecznego, które ani nie odwołują się do zachodniej antynomii społeczeństwa i jednostki, pojmowanych jako byty kształtujące się nawzajem, ani do osadzonego w logice towarowej zachodniego rozumienia osoby, które odsyła do jednoznacznych relacji pomiędzy jednostką i jej konkretnymi atrybutami, traktowanymi w kategoriach własności i kontroli. W konsekwencji „kluczowe transformacje kultur melanezyjskich” nie wiążą się z relacjami dominacji. Zamiast hierarchii istotne w tym kontekście stają się homologie i analogie. „Życie społeczne polega na ustawicznych przemieszczeniach od jednego stanu do innego, od jednego typu społecznienia do innego, od jedności (manifestowanej zbiorowo lub oddzielnie) do rozszczepie-

nia tej jedności czy połączenia się w parę z inną” (Strathern 1990: 14; por. też Strathern 1990: x, 12–14, 338, 348–349).

Zasadniczej metafory konceptualizowania zmienności dostarcza *gender*. W pewnych okolicznościach „męskość” czy „kobiecość” mogą jawić się jako „holistyczny, jednolity stan”, w innych – jako „jedno w wielu”, forma obejmująca „złożoną, zatajoną tożsamość”. Posiadające przenikalne, zmienne granice i doświadczające ciągłego ruchu pomiędzy różnymi aspektami życia społecznego „dywidualne” osoby pozwalają myśleć o różnicy nie w kategoriach dualistycznych opozycji, ale w kategoriach złożonych, niejednoznacznych i zmiennych efektów procesów transakcji społecznych. Pojmowane jako części systemu wytwarzania różnicy, „męskość” i „kobiecość” nie dotyczą więc relacji kontroli pomiędzy mężczyznami i kobietami (Strathern 1990: 14–15). W tym kontekście Strathern przytacza odwołujące się do sprawczości pojęcie wpływania (*impingement*), które jest terminem opisowym, wskazującym na skuteczność społeczną (Strathern 1990: 92–93 i n.). Zakładając, iż każde działanie niejako „ze swej natury” wywiera wpływ, a wręcz jest aktem dominacji (Strathern 1990: 327), Strathern traktuje podzielane przez „dywidualne” osoby w ramach interakcji zapachy, smaki, dotyki, myśli, emocje, wydzieliny ciała, psychiczne, somatyczne lub materialne przejawy dobrobytu lub niepowodzenia jako z jednej strony transformujące, a z drugiej transformowane. Pozwala to na analizę władzy czy wpływów, które posiada każda płeć (Strathern 1990: 68). Interakcje pomiędzy płciami mogą powodować też, że częściowe tożsamości jawią się jako koherentne i całościowe. Aby oddać kolektywny charakter relacji pomiędzy ludźmi tej samej płci, autorka wprowadza pojęcie replikacji (*replication*). Niemniej w procesie tym, którego efektem jest konstruowanie tożsamości genderowej, zawsze pojawia się „odniesienie do istotnie ‘nieobecnej’ płci (*sex*)”, która ukazana jest jako inna i/lub zdominowana (Strathern 1990: 121 i n.).

W takim ujęciu sprawcze podmioty nie wytwarzają asymetrii płciowych, ale ustanawiają je poprzez adaptowanie relatywnych, chwilowych i prowizorycznych pozycji, co służy przede wszystkim kreowaniu wizerunku dominacji. Nie wyklucza to jednak rzeczywistych doświadczeń dominacji i opresji. Niemniej, jak podkreślają Cornwall i Lindisfarne (1994a: 44), „znaczenie konkretnych interakcji musi być lokowane w interpretacjach aktorów, podmiotów i ich publiczności. (...) [H]egemoniczne ideologie formują doświadczenia subordynacji, ale nie definiują ich całkowicie. Różnica płci i nierówność są raczej negocjowane i rekreowane w *mniej lub bardziej* powtarzających się interakcjach, ale żadna interakcja nie jest identyczna” (por. Strathern 1990: 330–334; por. też Cornwall, Lindisfarne 1994a: 40–44).

Odnosząc się do niełatwych relacji pomiędzy refleksją postmodernistyczną i feministyczną w ramach antropologii i poza nią, Kirby (1991: 394–396) stwierdza, że należy potraktować je jako „zapytujące przestrzenie, zmienne ‘tożsamości’, które są nieustannie renegotjowane i transformowane, kontestowane i mobilizowane dla różnych celów i z różnymi skutkami. (...) Niepokojąca koniunkcja feminizmu, antropologii i postmodernizmu jest płodna i prowokacyjna”, ponieważ rodzi pytania, na które nie zawsze umie udzielić odpowiedzi. Kwestionując nawzajem swoje zasadnicze przekonania i zobowiązania, postmodernistyczno-feministyczne spotkania w przestrzeni antropologii mogą wywoływać obawy. Niemniej ona sama jako feministka uważa, że praktyka polityczna powinna dostrzegać wartość podtrzymywania obaw, zamiast zaprzeczać ich istnieniu. Skuteczność praktyki politycznej wiąże się bowiem z traktowaniem jej jako „wy-negocjowanej strategii, która przemieszcza się bezlitośnie pomiędzy zaangażowaniem i jego krytyczną analizą”.

W świetle przytoczonej wypowiedzi oczywiste jest, iż wbrew powszechnym zarzutom pod adresem inspiracji postmodernistycznych akceptacja ich przesła-nek nie wyklucza sądów moralnych. Niesie jednocześnie świadomość, iż każda forma działań o charakterze etycznym wymaga rozpoznania ich specyficznego usytuowania, ponieważ zawsze dotyczą jednostek czy grupy o określonych – nawet jeśli płynnych i sfragmentaryzowanych – tożsamościach społecznych i interesach materialnych, a także rodzi specyficzne konsekwencje polityczne. Nawiązując do koncepcji „polityk lokacji” Chandry Talpade Mohanty (1995: 68) – odnoszących się do „historycznych, geograficznych, kulturowych, psychicznych i imaginacyjnych granic dających podstawy definicji politycznej i samo-definicji” – Eva MacKey (1991: 2, 12–15) podkreśla, że „różnica nie jest jedynie dystynkcją, ale przenikają ją hierarchie władzy”. Należy więc widzieć związki pomiędzy doświadczeniem, tożsamością i przyjętą perspektywą polityczną, które wyłaniają się na nowo w każdej interakcji społecznej. Umożliwia to analizy złożonych, zachodzących na siebie, przecinających się „spotkań i relacji różnicy”, co pozwala z jednej strony uniknąć, a z drugiej przekroczyć „łatwą i destruktywną polaryzację ofiar i prześladowców” (por. Cornwall, Lindisfarne 1994a: 44–46).

Oczywiście nie wszyscy antropolodzy i antropolożki biorący udział w naszkicowanej tu debacie wysnuli powyższe lub zbliżone wnioski. Niemniej bez względu na charakter poszczególnych percepcji i ocen, większość z nich w swoich kolejnych projektach odnosiła się mniej lub bardziej jawnie, a także mniej lub bardziej krytycznie do zasygnalizowanych w jej ramach wątków. Niektórzy autorzy i autorki nadal realizowali skrypt „ciągle spierających się sąsiadów”. Inni natomiast próbowali łączyć dekonstrukcjonistyczne przesłanki myślenia postmodernistycznego z politycznymi przesłankami myślenia feministycznego po to, aby zerwać z impasem, w którym w ten czy inny sposób znalazło się każde z nich. W związku z tym skutki antropologicznych spotkań postmoder-

nistyczno-feministycznych widoczne są do dziś. Jak pisze Louise Lamphere (2006: x), nowy język charakteryzujący współczesne rozważania dotyczące tradycyjnych zainteresowań feministycznych, związanych z krytyczną oceną relacji pomiędzy mężczyznami i kobietami, naturą władzy oraz powiązaniami pomiędzy ekonomią polityczną i kulturą, w dużym stopniu wywodzi się z prac Foucaulta i Butler. Dzięki nim współczesne antropolożki feministyczne w centrum swych zainteresowań sytuują problematykę tożsamości i różnicy, ponieważ inspirowane poststrukturalizmem czy postmodernizmem przejście do procesualnie pojmowanego upłciowienia (*gendering*) uniemożliwia analizy traktowanych jako bezproblemатyczne kategorii „mężczyźni” i „kobiety” (por. Armbruster 2000; Stockett, Geller 2006). W szerszym kontekście konieczność wyjścia poza dotychczasowe „normy i formy” (por. Rabinow *et al.* 2008) refleksji postmodernistycznej i feministycznej zaowocowała różnorodnością koncepcji łączących polityczność, płć i antropologię, stając się ważną częścią „zwrotu etycznego”.

VI

W stronę etyki

Polityczność i płeć we współczesnym świecie

„Dyskursywna eksplozja” zogniskowana wokół pojęcia „etyki”, której początki w kontekście anglosaskim można obserwować od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, nie dotyczy jedynie przestrzeni akademickich, ale też pozaakademickich sfer społeczno-politycznych i ekonomicznych. Pat Caplan (2003a: 5) podkreśla, że zmasowanie debat dotyczących kwestii etycznych pojawia się zawsze wówczas, gdy przeformułowane zostają granice dyscyplin, a w związku z tym zaburzeniu ulegają dotychczasowe wyobrażenia wspólnoty moralnej. Z tej perspektywy całość przytoczonej do tej pory historii można odczytać jako opowieść o rozumianej na różne sposoby etyce. Niemniej specyfikę dyskusji ostatniej dekady wieku XX i pierwszej wieku XXI, mimo wielu podobieństw do poprzednich, sygnujących omówione do tej pory „zwroty” antropologii, w znacznie większym stopniu określają dyskursy wywodzące się spoza uniwersytetu¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Oczywiście we wcześniejszych okresach „zewnętrzne” w stosunku do akademickich konteksty kulturowe, społeczne, polityczne i ekonomiczne były równie ważne dla kształtowania antropologicznego spojrzenia na etykę. Pat Caplan (2003a: 2–3) twierdzi jednak, że od lat dziewięćdziesiątych XX wieku kształtują one swoiste polityki i ekonomie etyki. Rozumienie „etyki” dominujące w kontekstach „zewnętrznych” „wdziera się do serca dyscypliny”, do jej epistemologii i praktyki. Antropologowie nie tylko mają zachowywać się etycznie, ale mają też być postrzegani jako zachowujący się w etyczny sposób.

Z jednej strony istotne jest tu rosnące tempo procesów określanych mianem „globalizacji”. W tym kontekście zasadnicze znaczenie ma rozprzestrzenianie się organizacji pozarządowych (w których działania angażują się również antropodzy i antropolożki), stanowiących jedną z form zarządzania sferami międzynarodowymi, wraz z towarzyszącymi im koncepcją przejrzystości działania (pojmowaną w kategoriach „zewnętrznej oznaki integralności”) oraz dyskursywnymi i niedyskursywnymi praktykami „praw człowieka”. Zdaniem Paula Rabinowa (2003: 21–25) te ostatnie zdają się współcześnie funkcjonować jako swoisty „moralny dialekt”, który nie napotyka żadnych świeckich odpowiedników o porównywalnej prawomocności, władzy i potencjale rozwoju¹⁶⁸. Z drugiej strony, w antropologicznych debatach o etyce pojawia się język z pozoru neutralnych moralnie, leseferystycznych praw rynku. Jest on związany z rosnącą od lat osiemdziesiątych XX wieku liczbą antropologów i antropolożek zatrudnianych w pozaakademickich instytucjach społeczno-politycznych i gospodarczych oraz z wprowadzaniem w szkolnictwie wyższym nowych, charakterystycznych dla „elastycznego kapitalizmu” form zarządzania, które stały się „idiomem regulacji i organizacji” (por. Sennett 2007). W konsekwencji w ostatnich dwóch dekadach antropologia anglosaska pozostaje pod wpływem dwóch, w pewnym sensie konkurujących ze sobą, typów etyki. Pierwszy z nich wpisuje się w omawianą w tej książce historię zaangażowania antropologicznego wyrosłego z wrażliwości na problematykę relacji władzy. Drugi wiąże się z etyką korporacyjną, nieodłączną częścią nowej, uniwersyteckiej kultury audytu łączącej ideę „dobrej praktyki” z efektywnością ekonomiczną (por. Strathern 2000a: 1–5; więcej na ten temat por. też Caplan 2003a: 1–19)¹⁶⁹.

Marylin Strathern (2000a: 3–4) zwraca uwagę, że na pierwszy rzut oka trudno krytykować kulturę audytu, ponieważ postuluje ona odpowiedzialność, jawność i poszerzanie dostępu do wyników badań, czyli wartości promowane w zaangażowanych politycznie nurtach antropologii co najmniej od końca lat sześćdziesiątych XX wieku. Niemniej towarzyszące jej „rytuały weryfikacji” – które w węższym sensie odsyłają do dziedziny protokołów rozliczalności finansowej (*financial accountability*), a w szerszym wiążą się z technikami monitorowania stanowiącymi część neoliberalnych form rządzenia – wnoszą istotny wkład do etosu neoliberalnego (więcej na ten temat por. m.in. Pels 2000; Shore, Wright 2000). W świetle dotychczasowych, zakorzenionych w myśli lewicowej

¹⁶⁸ Gdzie indziej, oprócz humanitaryzmu, jako dwa inne istotne nośniki globalizacji Paul Rabinow wymienia kapitalizm i nauki o życiu, których w jego odczuciu nie można traktować jako oczywistych, ale należy analizować jako sposoby życia (Rabinow *et al.* 2008: 41–42). Więcej na temat relacji pomiędzy antropologią a dyskursem praw człowieka por. *Comments* 2003; Cowan *et al.* 2002; Handwerker 1997; Kuper 2003a, 2003b; Messer 1993.

¹⁶⁹ Szeroko rozumiana kultura audytu spaja więc pozornie konteksty, które na przykład Caplan (2003a: 19) traktuje jako oddzielne: sferę moralności i sferę rynku.

przesłanek krytycznych nurtów dyscypliny ten ostatni aspekt kultury audytu nie mógł i nie spotkał się z aprobatą wielu antropologów i antropolożek.

Jednym z wczesnych głosów wypowiadających się na temat zmian zachodzących w antropologicznym rozumieniu etyki i odpowiedzialności był głos Geralda Berremana (2007), który – przywołując uniwersalizujący język „zwrotu politycznego” i korespondujące z nim współczesne dyskursy praw człowieka – krytykował próby przeformułowania w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku obowiązującego od 1971 roku amerykańskiego kodeksu etyki. Dążenia do usunięcia wymogu nadrzędności odpowiedzialności antropologów i antropolożek wobec osób, wśród których prowadzą oni badania, oraz społeczeństwa jako całości, zakazu prowadzenia badań niejawnych, a także mechanizmów egzekwowania etycznego postępowania stanowią jego zdaniem przejaw nowej, praktycznej i leseferystycznej „Reaganetyki” (*Reaganethics*). Proponowane zmiany licencjonują „nieskrępowane badania o charakterze wolnorynkowym, doradztwo i inżynierię, które w przebraniu antropologii usiłują wykorzystać etyczną reputację dyscypliny do prowadzenia szerokiej gamy działań na zlecenie, również tych, których natura jest etycznie dwuznaczna, a nawet absolutnie nieetyczna” (Berremman 2007: 306). Antropolodzy i antropolożki, zamiast być rzecznikami osób, wśród których prowadzą badania, czy rzecznikami zasad swojej dyscypliny, stają się przedstawicielami swoich pracodawców, czyli korporacji, instytucji rządowych oraz agencji konsultingowych. Według Berremana należy zdecydowanie przeciwstawiać się promowaniu dwóch typów etyki.

Wpisująca się w poetykę (i politykę) lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku wypowiedź Berremana, w latach dziewięćdziesiątych i pierwszej dekadzie XXI wieku rodzi jednak poważne wątpliwości. Wiele autorek i autorów odnosi się krytycznie do kwestii, które w wypowiedzi Berremana jawią się jako zrozumiałe same przez się. Kirsten Hastrup i Peter Elssas (1990) ukazują na przykład problematyczność formułowania celu antropologii w kategoriach rzecznictwa. Odwołując się do swoich doświadczeń związanych z prowadzeniem badań wśród Arhuaco w północnej Kolumbii, przyznają, że na antropologach i antropolożkach w terenie ciąży odpowiedzialność moralna, a w związku z tym zaangażowania nie można uniknąć. Niemniej, choć rzecznictwo może jawić się jako realizacja „imperatywu moralnego”, jego uzasadnienie nigdy nie przybiera formy argumentacji o charakterze antropologicznym. Taki rodzaj argumentacji nie jest w ogóle możliwy, ponieważ główną przesłankę dyscypliny stanowi dążenie do zrozumienia rozmaitych lokalnych interesów i określających je kontekstów. Rzecznictwo wiąże się natomiast ze wspieraniem jednego z owych interesów, a więc nie jest reprezentacją w sensie antropologicznym. Ponadto w złożonych sytuacjach trudno określić, w czym imieniu w istocie się mówi. Chęć antropologa czy antropolożki, aby wypowiadać się w imieniu grupy, z którą pracują w terenie, może jednocześnie powodować wykluczanie innych

głosów czy wywieranie presji na mniejszości, aby podporządkowały się zdaniu większości. Hastrup i Elssas uważają więc, że zaangażowanie w próby ulepszania świata nie może stać się substytutem zaangażowania w próby jego zrozumienia (por. Caplan 2003a: 16–17; więcej na ten temat por. też Hastrup 2008).

Z kolei Peter Pels (1999: 111–112) kwestionuje oczywistość Berremanowskiego rozumienia etyki. Autor przyznaje, iż zatrudnianie antropologów i antropolożek w przestrzeniach pozaakademickich zaowocowało naciskiem na wolną od wartości skuteczność „badań wolnorynkowych”, co jest przeciwieństwem promowanego w ramach „zwrotu politycznego” zaangażowania w sprawy badanych społeczności. Jednak nowe rozumienie etyki można jego zdaniem interpretować nie tylko w kategoriach leseferyzmu, ale też w kategoriach sprzeciwu wobec Berremanowskiego pokolenia, które – wygodnie ułożone na zapewniających poczucie bezpieczeństwa zawodowych posadach akademickich – pogardliwie traktuje wszelkie różniące się od ich własnych wizje praktycznego zaangażowania antropologicznego.

Odnosząc się do powyższej problematyki w szerszym sensie, Pels (1999) zwraca uwagę, że język etyki, kreujący jej autonomię poprzez odwoływanie się do idei uniwersalnych „praw naturalnych” czy „praw człowieka”, a więc standardów pozbawionych jakiegokolwiek specyfiki kulturowej czy politycznej, w istocie służy maskowaniu języka polityki¹⁷⁰. Jak pisze, „polityka kulturalna współczesnej etyki budowana jest wokół dyskursywnej oscylacji pomiędzy całkowitym odrzuceniem polityki, które implikują etyczne standardy, oraz całkowitą afirmacją polityki, związaną z nieodzownie częściowym stosowaniem tych etycznych standardów (...). Mimo że etyczne standardy aspirują do transcendencji, mogą być oceniane jedynie w sposób uwarunkowany, w kontekście politycznym” (Pels 1999: 103). Derridiańsko „suplementarny” związek pomiędzy etyką a polityką, w ramach antropologii dodatkowo komplikują twierdzenia dotyczące osadzonej naukowo „prawdy” (a także otwartości czy obiektywności), której usytuowanie dyskursywne przypomina usytuowanie dyskursywne etyki¹⁷¹. Choć zakłada się, iż „prawda” – podobnie jak etyka – nie jest skażona polityką, w istocie nie może zaistnieć poza uwarunkowaniami politycznymi, ponieważ – zgodnie z tezą Michela Foucaulta (2006) – zawsze jest efektem władzy¹⁷².

¹⁷⁰ Tu podkreśla, że choć „prawa naturalne” czy „prawa człowieka” od XVIII wieku przedstawiane są jako uosobienie ludzkiej (czyli zachodniej) świadomości etycznej, filozofowie nigdy nie zdołali wesprzeć tej wizji ontologicznie. Przywołując słowa Alasdaira MacIntyre’a, stwierdza, iż „prawa”, podobnie jak jednorożce czy czarownice, być może istnieją, ale nie mamy odpowiednich podstaw, aby rzeczywiście w to wierzyć (Pels 1999: 103).

¹⁷¹ Wsparciem tej tezy może być twierdzenie Geralda Berremana (2007: 307), który za Charlesem Wrightem Millsem głosi, iż „prawda jest naszą polityką i naszą odpowiedzialnością”.

¹⁷² Mimo że „etyka” i „prawda” pojawiają się często we współczesnym dyskursie jako swoje odpowiedniki, nie są tożsame. Usytuowania zachodniej etyki w ramach triady, którą współtworzy z prawdą i polityką, nie można wyjaśnić za pomocą Weberowskiego rozróżnienia pomiędzy

Nawiązując do tych założeń, Pels (2000) rozpatruje etykę w kontekście Foucaultowskich technik „siebie” i jej ewolucji pod wpływem neoliberalnych modeli rynkowych oraz technik audytu¹⁷³. Jego zdaniem liberalna konstytucja „siebie” ma charakter schizoidalny, ponieważ współczesne „ja” jest jednocześnie przedmiotem podlegającym udoskonaleniom i podmiotem dokonującym tych udoskonaleń. Konstytuując samą siebie jako własną miarę, humanistyczna podmiotowość zarówno uwalnia się, jak i oddziela od otoczenia. To właśnie ona stanowi tło, na którym należy rozpatrywać wyłonienie się antropologicznych pojęć etyki zawodowej oraz poczucia służby wspartego ideą romantycznej w swej proveniencji etyczności¹⁷⁴. Podzielając oddzielenie liberalnego „ja”, nowoczesny podmiot antropologiczny odrzuca możliwość zaangażowania politycznego, czyniąc z tej wartości ważny element etyki zawodowej. Ponadto zakłada, iż moralność nauki opartą na ideale prawdy można osiągnąć dzięki metodologii i powszechnej dyskusji. Niemniej, gdy uznajemy, że moralność prawdy stanowi podstawę autorytetu „służby publicznej” antropologii, musimy odwołać się do innych technik „siebie” niż etyka zawodowa. Ten ostatni zestaw wartości wiąże się bowiem w sposób nieuniknione ambiwalentny (a więc polityczny) z tym, wobec kogo przede wszystkim konstytuuje się podmiot antropologiczny: osób, wśród których prowadzone są badania, czy instytucji sponsorujących.

Chociaż dla Berremana (2007), jak również innych antropologów i antropologów dzielących jego przekonania osadzone w rozumianej uniwersalistycznie etyczności (por. m.in. Lipman 2010; Scheper-Hughes 2010) kwestia ta jest bezdyskusyjna, a występowanie w roli rzeczników studiowanych społeczności oczywiste, Pels (1999: 112; 2000: 143–144) zwraca jednak uwagę, że teza ta jest problematyczna nawet w świetle stanowiącego historyczny kontekst wyłonienia się tak rozumianej antropologii „zwrotu politycznego”. Na przykład postulowane

wartością i faktem. Choć zadaniem etyki i prawdy jest zarządzanie polityką, zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że ujawnione zostaną ich własne polityczne aspekty (Pels 1999: 104).

¹⁷³ Michel Foucault (2000b: 249), wyróżniając – obok technik produkcji, technik systemów znaków oraz technik władzy – techniki „siebie”, pisze, iż „pozwalają jednostkom dokonywać, za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, aby osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności”. Wszystkie przywoływane przez niego techniki rzadko funkcjonują oddzielnie, choć każda z nich wytwarza specyficzny typ dominacji. Połączenie technik służących dominacji nad innymi z tymi, które służą konstytuowaniu „siebie”, nazywa rządymyślnością (*governmentality*).

¹⁷⁴ Ten typ etyczności Peter Pels (2000: 147–148) rozumie jako sprzeciw wobec racjonalizmu i utylitaryzmu, który w wieku XIX przybrał bliźniacze formy konsumerystycznego hedonizmu oraz krytyki bohemy, a który w szerszym kontekście można interpretować jako sprzeciw wobec moralności ekonomicznego leseferyzmu. Niemniej romantyczna etyczność wraz z leseferystyczną moralnością zgodnie unicestwiała polityczność. Samo pojęcie „etyczności” (*ethics*) Pels (2000: 146) odnosi do *quasi*-prawnych zasad, „etyki” (*ethic*) do bytów takich, jak Weberowska „etyka protestancka”, które z powyższych zasad czynią użytek, a techniki „siebie” służą wprawianiu obywateli w ruch.

w ramach „ponownego wynajdowania antropologii” od lat sześćdziesiątych XX wieku „studiowanie w górę” (por. m.in. Nader 1972) ma na celu krytykę, a nie obronę interesów studiowanych osób. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej w przypadku różnych form etnografii wielostanowiskowej, gdzie usytuowanie antropologa czy antropolożki ma wielowymiarowy charakter, a w związku z tym nie można go sprowadzić do prostej relacji o charakterze diadycznym, ani nawet triadycznym, obejmującym, poza personą antropologa i studiowanych osób, grupy posiadające władzę, o których w tym kontekście pisze Pels¹⁷⁵.

Z perspektywy Berremana (2007) przesunięcia zachodzące w antropologicznej etyce pod wpływem przejścia od profesjonalności do audytu są kolejnym przykładem odejścia od romantycznego prymatu etycznego do utylitarystycznego prymatu ekonomicznego. Jednak zdaniem Pelsa taka diagnoza uniemożliwia zrozumienie politycznych uwarunkowań dyscypliny. Mimo że badacze i badaczki, chcąc funkcjonować w ramach antropologii, nie mogą uniknąć przynajmniej niektórych relacji władzy immanentnych dla zawodowych standardów, należy poszukiwać dostępu do doświadczenia etnograficznego, które nie jest efektem liberalnego oddzielenia „siebie”¹⁷⁶. W tym kontekście autor postuluje wytwarzanie polemicznych wyznań (*agonistic confessions*) dotyczących pracy terenowej, które zamiast służyć introspektywnemu wglądowi w dyscyplinę, powinny być analizowane jako przejawy nowoczesności, historyzację metodologii ujmowanej jako nowoczesny aparat polityczny oraz poszukiwanie wyłaniającej się etyczności (*emergent ethics*), która nie dotyczy konkretnych, pojmowanych stabilnie społeczności, takich jak stowarzyszenia zawodowe, ale jest efektem negocjacji. Biorąc pod uwagę, iż audyt i rozliczalność wiążą się z rozpowszechnianiem kwantyfikacji i statystyk, antropolodzy i antropolożki w ramach swej dyscyplinarnej *praxis* powinni ujawniać iluzje ilościowych pomiarów i modeli, które jako wytwory oddzielenia łatwo mogą stać się narzędziem w rękach grup posiadających władzę, a także wykazywać, iż są one znacznie mniej etycznie odpowiedzialne niż zorientowane jakościowo negocjacje etnograficzne. Etnografia no-

¹⁷⁵ Złożoność rzeczywistych możliwości współpracy (oraz towarzyszących im relacji etycznych) w terenie pokazuje m.in. Nigel Eltringham (2003) w kontekście badań dotyczących ludobójstwa w Rwandzie w 1994 roku. Odwołanie do analizy dyskursu umożliwia autorowi zestawianie różnych, często wykluczających się głosów i ukazanie rozmaitych lokacji, w ramach których są one artykułowane. Tym samym jest on w stanie naświetlić interpretacyjny charakter historii i pokazać ludobójstwo jako częściowe, sfragmentaryzowane doświadczenie. Przyjęta strategia badawcza nie pozwala jednak na jakąkolwiek ostateczną, wiążącą konsultację antropologicznej opowieści z którąkolwiek z zaangażowanych w tę historię stron.

¹⁷⁶ Wśród nieuniknionych aspektów władzy Pels (2000: 161–162) wymienia władzę przemysłu wydawniczego, który utrzuca standardowe formy autorstwa uniemożliwiające ich redefinicję za pomocą eksperymentów tekstualnych, władzę przemysłu akademickiego z jego standardami „czystych” badań, które dopuszczają tubylcze „głosy”, ale uniemożliwiają im rzeczywistą sprawczość polityczną, czy nierówności globalne, które uwarunkowują produkcję tekstów antropologicznych.

woczesności staje się tu „krytycznym zaangażowaniem w naszą teraźniejszość” (Pels 2000: 165).

W podobnym tonie, choć odwołując się do odmiennych przesłanek epistemologicznych i metodologicznych, na temat kultury audytu wypowiada się Strathern (2000a, 2000b). Wychodząc z założenia, że „każdy zainteresowany przyszłością antropologii jako dyscypliny powinien być zainteresowany instytucjami, które ją odtwarzają” (Strathern 2000a: 3), autorka ujmuje rozliczalność w kategoriach wzajemnych wymian i form, które te wymiany przybierają. Nawiązując do rozważań Michaela Herzfelda (1992) dotyczących zjawiska biurokratycznej „obojętności”, traktowanej przez autora jako część maszyny pozwalającej uniknąć rozliczalności samemu państwu, Strathern twierdzi, że w podobny sposób można ująć oczekiwania państwa, iż będą się rozliczać wobec finansowanych przez nie instytucji. Gdy do tak rozumianego systemu wprowadzamy pojęcie sprawczości społecznej, obok rozmaitych typów aktorów i aktorek ludzkich centralne miejsce zajmują sprawcy nieludscy: rozumiane w kategoriach Latourowskich aktantów audyt i etyka (por. Latour 2010, 2011). Audyt pojmowany jest zwykle jako uosobienie wszelkich form władzy, natomiast etyka z jednej strony może jawić się jako uzasadnienie praktyk audytu, a z drugiej – jako zestaw wartości stojących wobec audytu w opozycji¹⁷⁷. Takie ujęcie zachęca do usytuowania analiz rozliczalności nie w perspektywie Foucaultowskiej genealogii, ale sieci wielorakich przecięć audytu, etyki, a także wiążącej się z tymi kwestiami polityki (*policy*). Jeżeli uznamy, jak zakładają niektórzy ze współczesnych obserwatorów i obserwatorek, iż to właśnie ich trajektorie rodzą praktyki, w których należy poszukiwać dziś „społeczeństwa”, „rozliczalność w szeroko akceptowalnej i mobilnej formie kulturowej jest po prostu jedną z wielu zmieniających się cech życia społecznego” (Strathern 2000b: 282).

Strathern nie ogranicza się jednak jedynie do udzielania wskazówek dotyczących możliwości antropologicznego ujmowania wymogów rozliczalności, pokazuje także, w jaki sposób każdy element przywołanej tu triady pozwala uzyskać wgląd w praktykę etnograficzną, ale też *vice versa*. Relacyjny charakter etnografii powoduje, że choć protokoły kontroli nie mają na celu praktyki badawczej w rodzaju etnografii, naświetlają sposób jej funkcjonowania. Wymagając specyficznej refleksyjności, umożliwiając postrzeganie siebie zarówno z perspektywy audytora, jak i poza nią, rytuały weryfikowalności audytu zwracają uwagę na to, jak ludzie opisują siebie. Sposoby wytwarzania wiedzy promowane w ramach kultury audytu zdają się być w dużej mierze tożsame z metodami etnografii,

¹⁷⁷ Na przykład Pels (2000) uważa, że etyka jest sprzymierzeńcem neoliberalnych technik audytu, natomiast Ananta Giri (2000) rozszerza pojęcie rozliczalności o tkwiące w nim odniesienia do odpowiedzialności i – odwracając logikę Pelsa – traktuje etykę jako alternatywę wobec ograniczeń pojmowania moralności w kategoriach politycznych, które implikują Foucaultowskie techniki „siebie”.

natomiast „nowością jest rola, jaką nadaje im się w (samo)opisie i wewnętrznej organizacji organizacji wytwarzających wiedzę” (Strathern 2000b: 286)¹⁷⁸.

Dla namysłu nad praktyką etnograficzną istotny jest fakt, iż spojrzenie przez pryzmat technik audytu pozwala dostrzec w niej narzędzie interpretatywnego i narracyjnego rozumienia płynnego i zależnego od kontekstu charakteru systemów społecznych oraz nieokreśloności efektów działań zachodzących w ich ramach. Ponadto umożliwia zrozumienie tego, co nieprzewidywalne i wieloznaczne, a także pomaga ujawnić rolę, jaką taki opis i samoopis może odgrywać w funkcjonowaniu etnografii. Niemniej, biorąc pod uwagę, iż „podobnie jak rytuał, audyt próbuje przekonać uczestników do swojej wizji świata bez uznania specyfiki własnej perspektywy”, istotne jest nie tylko „elastyczne podejście do elastycznych zjawisk”, ale też tradycyjna koncepcja wiedzy określająca wskaźniki tego, co jawi się jako „esencja” danego fenomenu¹⁷⁹. Wiedzy tego typu należy szukać „nie w narracji czy interpretacji jako praktykach zasadniczo społecznych, ale w wysiłkach możliwych do zidentyfikowania wytwórców wiedzy”, co nieuchronnie wiąże się z politycznością (Strathern 2000b: 287–288).

W szerszym kontekście polityki (*policy*), rozumianej jako „płaszczyzna, na której rządy ponownie wynajdują społeczeństwo i promują zmianę kulturową”, audyt staje się formą rządomyślności: „audytujący i audytowani kreują swoją rzeczywistość nie jako produkt uboczny, ale jako wyłaniający się z/przyczyniający się do politycznej doktryny wzmocnienia (*reinforcement*)” (Strathern 2000b: 287–289). Gdy władza polityczna – przywołując jako swoją podstawową zasadę dobro zarządzanych – nadzoruje ich postępowanie w odniesieniu do pewnych standardów moralnych, wymaga racjonalizacji, której efektem jest swoista „refleksyjność” rządu (por. Rose 2004: 7). Polityka, podobnie jak audyt, ujawnia „biegłość (...) w operatywnym rozumieniu” odwołującym się do wiedzy eksperckiej. Alternatywą nie jest jednak, jak sugeruje Pels, rozumienie etnograficzne, ponieważ biurokracja wykorzystuje każdą wiedzę do własnych celów. Istotną kwestią staje się to, jak odróżnić tego typu zawłaszczania od przejrzystości i moralnej odpowiedzialności, którym hołdują antropolodzy i antropolożki.

Również trzeci element przywoływanej tu triady – etyka – jawi się jako ściśle powiązany z audytem¹⁸⁰. W przypadku szkolnictwa wyższego, „tam, gdzie

¹⁷⁸ W kontekście zbieżności pomiędzy etnografią a audytem Strathern (2000b: 285–286) przywołuje nowe, mniej sformalizowane modele instytucji naukowych, interaktywność, brak wyraźnych granic pomiędzy badaczem a podmiotami badań, a także „techniki zarządzania podkreślające zalety płynności zarządzania czasem, pracy zespołowej w małej skali, zaufania pomiędzy współpracownikami, podejmowania ryzyka i tym podobne”.

¹⁷⁹ Na to, że sprawczy podmiot i esencjalizm są w istocie dwiema stronami tej samej monety, zwraca też uwagę Michael Herzfeld (2007), tu w kontekście państwa narodowego.

¹⁸⁰ Strathern (2000b: 291–292) twierdzi, że relacje między audytem i etyką przypominają rykoszet, a o etyce można pomyśleć jako o „powiększonej i wzmocnionej wersji audytu: przede wszystkim wiąże ‘dobrą praktykę’ z indywidualnym postępowaniem”.

(...) audyty kreują jednostkę wykonawczą wnoszącą wkład do akademickiego przedsięwzięcia, kodeksy etyczne kreują odpowiedzialnego praktyka, który nie chce, aby jego czy jej działania zaszkodziły innym”. Jednak pozorna odrębność audytu i etyki zostaje zatarta, gdy spojrzymy na nie przez pryzmat „etyko-polityki” – koncepcji, którą Strathern przywołuje za Nikolasem Rose’em (2004: 188). Z jednej strony wiąże się ona z „technikami niezbędnymi dla odpowiedzialnego zarządzania sobą”, a z drugiej z „relacjami pomiędzy zobowiązaniami wobec siebie i zobowiązaniami wobec innych”, leżącymi w sferach wrażliwości wykraczających poza dziedzinę politycznego. Efektem jest podlegająca audytowi etyka (*auditable ethics*), prowadząca do przemieszczeń zainteresowań dyscypliny: miejsce „społeczeństwa” czy „kultury” zajmują „badania *nad* podmiotami ludzkimi”, ograniczając tym samym możliwości rzeczywistego stosowania elastycznych procedur badawczych¹⁸¹. „Odkrywczą, nieokreśloną i nieprzewidywalną naturę relacji społecznych” zastępuje etnograf czy etnografka traktowani jako źródła wytwarzania wiedzy. Mimo przywoływania współpracy, autonomii podmiotów badań, ich wkładu w proces badawczy czy świadomości relacji władzy, tak rozumiana etyka „bagatelizuje kreatywną siłę relacji społecznych” (Strathern 2000b: 293–295).

Strathern (2000b: 296–297) ma świadomość, że forma wiedzy promowana w ramach kultury audytu, którą traktuje tu jako bliską etnografii – „samonapędzającemu, wielowątkowemu i otwartemu badaniu” – nie jest bardziej niewinna politycznie niż forma konwencjonalna: „służy wpływowej retoryce ‘elastyczności’ i ‘zmiany’, dzięki której nowe polityki (*policies*) zyskują wartość, ponieważ są nowe, promujące, między innymi, klimat, w którym ludzie są gotowi częściej zmieniać pracę”. Czujność należy zachować jednak przede wszystkim wówczas, gdy praktyki związane z tradycyjną formą wiedzy zyskują status innowacyjnych w powyższym, politycznym sensie: „wzmacniają ideologię nowego poprzez nowy rodzaj znawstwa (systemy wiedzy, które objaśniają własne przesłanki wytwarzania wiedzy), a jednocześnie nawołują do jeszcze większej biurokratycznej refleksyjności (jak zmusić to znawstwo do służby)”.

W przeciwieństwie do Pelsa i Starthern, David Mills (2003: 38), zamiast krytycznej analizy kultury audytu, w centrum swych rozważań sytuuje pytanie o „konsekwencje mówienia o polityce bez mówienia o etyce, czy mówienia o etyce bez mówienia o polityce”. Wzbogaca tym samym opisywany obraz, pokazując, iż łączenie lub oddzielanie dziedzin etycznych i politycznych w społecznej praktyce naukowej prowadzi do uproszczonych wizji złożonych relacji pomiędzy obydwoma sferami. Zachodnia tradycja filozoficzna, rozgraniczająca wyraźnie etykę czy moralność oraz politykę jako byty odmiennego rodzaju,

¹⁸¹ W rezultacie osoby prowadzące badania, które nie dotyczą „podmiotów ludzkich”, napotykały problemy. Por. Rabinow *et al.* 2008: 50–51.

doprowadziła do swoistej „bifurkacji wartości” (*value-bifurcation*). Wprowadzając ideologię wolnej od wartości nauki, ograniczyła możliwości analiz polityk samego procesu naukowego, ograniczając debaty do kwestii etyki badawczej i świadomej zgody badanych podmiotów. W ten sposób etyka naukowa stała się całkowicie apolityczna: wskazuje, iż pewne praktyki są moralnie złe, ale nie odnosi się do relacji władzy, których są one wytworem. Jeśli jednak Pels (1999, 2000) ma rację, twierdząc, że tak rozumiana etyka w rzeczywistości służy maskowaniu polityki, to należy zastanowić się też nad możliwościami pojmowania tej ostatniej w taki sposób, który nie służyłby z kolei maskowaniu moralnych aspektów antropologicznej *praxis*.

Choć w naukach społecznych, przynajmniej od końca lat sześćdziesiątych XX wieku, coraz powszechniejsza jest świadomość, iż ścisła separacja „prawdy” i „wartości” nie jest w istocie możliwa, zdaniem Millsa idea bifurkacji wartości nadal pomaga uchwycić ich dynamikę. Analizując przez jej pryzmat historię zmiennych relacji pomiędzy różnie rozumianymi etyką, moralnością i polityką w kontekście antropologii brytyjskiej i amerykańskiej, Mills stara się podważyć tezę Pelsa (2000: 156), iż „etyka zawodowa (...) jest przykładem liberalnej tendencji do neutralizowania i odpolityczniania relacji politycznych poprzez konstruowanie samej siebie jako oddzielonej od interakcji politycznych, w których jest zmuszona funkcjonować”. W perspektywie historycznej kodyfikacji zasad postępowania zawodowego stawały się istotne dla społeczności antropologicznej przede wszystkim w momentach kryzysu, a w związku z tym służyły celom politycznym, które były zawsze równie istotne jak kwestie etyczne. W innych kontekstach spełniały przede wszystkim funkcje symboliczne w kontaktach z pozaakademickim otoczeniem i nie można traktować ich, jak chce Pels, jako istotnych przejawów technik „siebie”.

Krytyczne spojrzenie Millsa na Pelsowskie próby zrównywania etyki z politycznością wiąże się z szerszą krytyką pod adresem analiz łączących proliferację języka etyki z „reżimami audytu” (por. m.in. Rose 2004; Shore, Wright 2000; Strathern 2000b). Według autora jest przejawem „nieco ryzykownej logiki”, ponieważ etyka badawcza dotycząca poszczególnych naukowców nie jest tożsama z procedurami obowiązującymi na poziomie instytucjonalnym. Chociaż język instytucjonalnej „dobrej praktyki” czy „przejrzystości” jest niewątpliwie w pewnym stopniu nasiąknięty tonem moralizatorstwa, ma on nieco inny charakter niż ton moralizatorstwa obecny w języku dyscyplinarnego profesjonalizmu. Fakt, iż obydwie typy języków podlegają kodyfikacji, nie jest wystarczającą podstawą, aby uznać je za przejawy tych samych procesów. Zdaniem Millsa łączenie polityk audytu i etyki badawczej w niektórych krytycznych analizach kultury audytu jest kolejnym przejawem bifurkacji wartości, w ramach której zmieniające się oczekiwania moralne wobec nauk społecznych przysłania ogólnie formułowana krytyka rozmaitych form biurokratycznej władzy. Choć audyt

i etyka mogą być ze sobą powiązane, poszczególne czynniki składające się na tę sytuację, a także jej wpływ na praktykę akademicką należy analizować, a nie zakładać z góry. Mills uważa, że zamiast pojmować „pogadanki etyczne” jako performatywne aspekty reżimu audytu, „musimy poważnie traktować zarówno dziedzinę moralnego, jak i politycznego” (Mills 2003: 51–52)¹⁸².

Wprowadzanie w przestrzeń antropologii wzorowanych na biomedycznym paradygmacie etycznym procedur niekoniecznie musi, jak uważa Strathern (2000b), zaowocować zawężeniem problematyki i ograniczeniem elastyczności narzędzi badawczych, ale może stworzyć okazję do redefiniowania i poszerzenia metodologii dyscypliny. Antropolodzy i antropolożki nie są wolni od bifurkacji wartości. Niemniej ich skłonność do bezkrytycznej celebracji politycznej refleksyjności własnej dyscypliny wiąże się ze skłonnością do unikania analiz przesłanek pracy antropologicznej i moralnych zobowiązań, które z niej wynikają. W konsekwencji zawodowe wartości antropologii pozostają niezanalizowane. Choć nie istnieje możliwość osiągnięcia w ramach dyscypliny konsensusu co do istoty „etycznych” badań, jego brak nie może prowadzić do „leseferystycznego relatywizmu etycznego”, ale musi zaowocować „nieustającym dialogiem na temat polityk i etyk naszych metod badawczych” (Mills 2003: 52)¹⁸³.



Pels twierdzi (1996: 18, za Strathern 2000b: 280), że ponieważ etyka jest istotnym aspektem postmodernistycznej kultury, należy analizować, „w jakim stopniu stała się słowem, przywoływanym, aby mówić o rzeczach, które antropolodzy zwykli nazywać kulturą i społeczeństwem”. Jednak część autorów i autorek, odwołując się – podobnie jak Berreman (2007) – do uniwersalistycznie rozumianej etyki i/lub „moralnego dialektu” praw człowieka, sytuuje się w opozycji nie tylko wobec neoliberalnych wymiarów tzw. kultury audytu, ale także wobec „postmodernizmu”. Ten ostatni jawi się tu jako uosobienie radykalnego

¹⁸² Z kolei Herzfeld (2007: 223–224, 233) zwraca uwagę, że „dekretowalny”, jednowymiarowy charakter etyki kultury audytu jest odmienny od etyki antropologicznej, umożliwiającej radzenie sobie „z trudnymi wyborami, których antropolog musi dokonywać między sprzecznymi interesami znajdowanymi w badanej społeczności lub między całością [entities] wysuwającymi konkurencyjne, lecz równie przekonujące roszczenia. (...) Intymność narzuca własne zobowiązania, które niełatwo potraktować – i naprawdę obalić – stosując kontrolę biurokratyczną nad sprawami etyki”. Niemniej zdaniem Herzfelda nie należy traktować lekceważąco „wyzwań rzucanych przez nowe zalecenia etyczne, ale zamiast tego reagować na nie w (...) krytycznym duchu, jakim interesom w praktyce służy ich zastosowanie”.

¹⁸³ Więcej na temat różnych głosów pojawiających się w dyskusjach wokół współczesnego, antropologicznego, rozumienia etyki oraz jej potencjalnych związków z moralnością i politycznością zob. m.in. Armbruster, Lærk 2008; Caduff 2011; Caplan 2003b; Fassin 2008; Faubion 2011; Fluehr-Lobban 2003; Lambek 2010; Rabinow 1996b; Rose 2004; Strathern 2000c.

relatywizmu, a w związku z tym jako uosobienie negacji wagi etyki (por. Caplan 2003: 14). Na przykład Faye Harrison (1991: 5), anonsując swój projekt „antropologii wyzwolenia”, pisze, że problematyczność „zwrotu postmodernistycznego” w antropologii wynika z faktu, iż jego „ekstremalny relatywizm i sceptycyzm (...) unieważnia radykalną krytykę politycznie zaangażowanych”, a opór wobec naukowego dogmatyzmu uniemożliwia wyjaśnienia teoretyczne. W jej odczuciu „zwrot” ten „przywłaszcza i neutralizuje pojęcia sprzeciwu, siły i władzy”, „konceptualizuje relacje dialogiczne jako strategie tekstualne, a nie jako konkretną współpracę”, „rozproszone autorstwo” ujmuje jako „technikę narracyjną czy styl, a nie sposób upelnomocnienia (*empowering*) informatorów” oraz „uprzywilejowuje (...) retorykę kosztem zinstytucjonalizowanych relacji władzy”. Ujmując autorytety i władzę w kategoriach poetyki, pomija kwestie rasizmu i nierówności klasowych, a promowane w jego ramach pojęcie „krytyki kulturowej” „nadaje uprzywilejowanym Amerykanom i Amerykankom korzyści wiedzy międzykulturowej”.

Powyższe wątki „zwrotu etycznego” z jednej strony wpisują się w omówioną w poprzednim rozdziale linię krytyki obecną w debacie antropologicznej co najmniej od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku. Z drugiej natomiast, ujęte w szerszej perspektywie czasowej można postrzegać jako swoisty powrót do czy też ożywienie idei sygnujących „zwrot polityczny” przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, w tym przede wszystkim nacisku na konieczność społecznej odpowiedzialności, zaangażowania i relewancji badań antropologicznych (por. Caplan 2003a: 6, 18; Lassiter 2010: 449)¹⁸⁴. Jedną z czołowych przedstawicielek tak rozumianej antropologii, Nancy Scheper-Hughes (2010: 406–408), deklaruje, iż w jej przypadku połączenie zaangażowania antropologicznego z zaangażowaniem etycznym czy politycznym od lat osiemdziesiątych XX wieku nie było rezultatem krytycznej autorefleksji. Tu zmiana postawy badawczej wiązała się przede wszystkim z krytyką ze strony osób, z którymi pracowała. Ludzie ci zarzucali jej, że zamiast tak jak dwie dekady wcześniej pomagać im w rozwiązywaniu problemów, przyjmuje rolę „neutralnej” antropolożki¹⁸⁵. Nie bez znaczenia dla swoistej konsolidacji politycznej w ramach antropologii anglo-amerykańskiej lat dziewięćdziesiątych była też „post-backlashowa” aktywizacja polityczna poza dyscypliną, będąca pokłosiem takich wydarzeń, jak pierwsza wojna w Zatoce Perskiej czy publiczne przesłuchanie Anity Hill związane z molestowaniem seksualnym przez Clarence’a Thomasa (por. Lutz 1995: 249–250).

¹⁸⁴ Część przedstawionej poniżej argumentacji i przykładów została wykorzystana w tekście *Antropologiczny „inny”. Orientalizacja czy potencjał krytyczny?* (Baer 2010b).

¹⁸⁵ Pojęcie promowanej przez Nancy Scheper-Hughes „antropologii walczącej” (*militant anthropology*), jak też „antropologii wyzwolenia” proponowanej przez Faye Harrison (1991), pojawiało się już w kontekście „zwrotu politycznego” (por. Scholte 1971: 780).

Jednak, podczas gdy wcześniej debaty dotyczące etyki służyły przede wszystkim zademonstrowaniu kolektywnego stanowiska politycznego (por. Mills 2003: 49), współcześnie, przy zachowaniu świadomości jej ścisłych związków z politycznością, hasłem przewodnim stał się „prymat etyki”. Caplan (2003a: 27) podkreśla, że dyskutując o etyce, dyskutuje się o wszystkich aspektach dyscypliny: o epistemologii, praktykach terenowych i instytucjonalnych oraz innych kontekstach społecznych. Etyki nie można oddzielić od polityki, w tym od polityki wiedzy, ponieważ, podobnie jak polityka, jest „serią procesów, w które silnie uwikłana jest władza”. Drugą istotną różnicę stanowi fakt, iż uniwersalne podmioty opresji, w których imieniu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku wypowiadali się antropolodzy i antropolożki, w latach dziewięćdziesiątych i pierwszej dekadzie XXI wieku zastąpione zostały uniwersalnymi problemami społecznymi, dla których antropolodzy i antropolożki mieli stanowić część rozwiązania.

Scheper-Hughes (1992: 21–23) uważa, że w dzisiejszym świecie nie ma miejsca na relatywizm kulturowy, jeżeli utożsamiany jest z relatywizmem moralnym, a antropologia może mieć jakikolwiek sens jedynie wówczas, gdy osadzona jest w przesłankach etycznych. Przywołując doświadczenia badań terenowych, kiedy opowiadała się po stronie niesprawiedliwie traktowanych ludzi w toczących się (często dramatycznych) konfliktach, w kanonicznym tekście *Prymat etyki. Perspektywa walczącej antropologii* autorka kreśli wizję „bosej antropolożki” w służbie uciemienzonemu bliźniemu. Odwołując się do zaangażowanej osobistości i politycznie etnografii, dokumentuje przemoc i walczy z cierpieniem, opowiadając się tym samym po stronie człowieczeństwa. Zdaniem Scheper-Hughes ludzie łatwo przyzwyczajają się do obrazów terroru i nieszczęścia, zwłaszcza jeśli dotyczą one ich własnej społeczności. Z kolei antropolodzy i antropolożki, przywołując abstrakcyjne teorie czy też retoryczne figury, często estetyzują cierpienie, przyczyniając się tym samym do jego pomniejszania i wyparcia. W związku z tym „nowa kadra ‘bosych antropologów’” powinna skupić się na tworzeniu „politycznie złożonych i moralnie wymagających tekstów oraz obrazów zdolnych przebić się przez warstwy akceptacji, współudziału i złej woli”. Ich celem ma być alarmowanie i szokowanie, tak aby śmierć i cierpienie nie mogły zostać niezauważone (Scheper-Hughes 2010: 419–420).

Powyższy projekt stanowi alternatywę wobec projektów „refleksyjnych postmodernistów”, promujących „nowy wspaniały świat”. W świecie tym „wszystko, co lokalne, rozpuszcza się w zlewających się obrazach medialnych, w przekraczaniu wszelkich granic, w różnorodnym, mobilnym i wielonarodowym przemyśle i sile roboczej, w transnarodowych zbiorowych pragnieniach i fetyszyzmie towarowym”. Scheper-Hughes uważa „[t]en wyimaginowany postmodernistyczny świat bez granic” za „Camelot wolnego handlu, który powtarza rynkową retorykę globalnego kapitalizmu, stwarzanie bezpiecznego świata i nauk społecznych dla

‘demokracji o niskim stężeniu’ wspieranej przez kapitał Banku Światowego”. Jej zdaniem porzucenie lokalności na rzecz pozbawionej granic antropologii transnarodowej oznacza w istocie ignorowanie istniejących granic, miejscowych form przemocy i oporu, rzeczy „rzeczywiście realnych”, a w konsekwencji ucieczkę od zaangażowania i odpowiedzialności (Scheper-Hughes 2010: 220–221). Według autorki antropologia, zamiast „pisać przeciwko kulturze” (por. Abu-Lughod 1991), powinna zajmować się tworzeniem wielowymiarowych i wrażliwych tekstów, pokazujących „specyfikę życia w małych odizolowanych miejscach”, na „ojczystych podwórkach”¹⁸⁶. Powinna też kształcić „autochtonicznych miejscowych antropologów i organicznych intelektualistów [(por. Gramsci 2005)], którzy mogliby z nami współpracować i pomogli nam przedefiniować oraz zmienić nas samych i nasze męczące rzemiosło” (Scheper-Hughes 2010: 422).

Ustosunkowując się krytycznie do inspirowanych postmodernizmem deliberacji dotyczących relacji pomiędzy antropologiem czy antropolożką a podmiotami ich studiów, Scheper-Hughes opowiada się po stronie „wystarczająco dobrej” etnografii, łączącej wiedzę z działaniem. Traktuje ją przede wszystkim jako akt solidarności umożliwiający innym ludziom wyrażenie siebie, czy narzędzie krytycznej refleksji prowadzące do wyzwolenia ludzkości. Podstawą tak rozumianej etnografii nie jest dążenie do uchwycenia egzotyizmu czy „inności” innego, ale poszukiwanie „przestrzeni współbieżności, uznania i empatii, które nas łączą”. Antropologia wiąże się tu z „wyraźną etyczną orientacją na innego”, która jest pojmowana jako moralny obowiązek identyfikowania zła w „duchu (...) podążania drogą ‘kobiecej’ etyki troski i odpowiedzialności”. Postulowany przez Scheper-Hughes „prymat etyki” „oznacza przyjęcie istnienia pewnych transcendentnych, oczywistych, podstawowych, a nawet ‘przedkulturowych’ pierwszych zasad”, które wynikają z faktu, iż ludzka egzystencja jako bytów społecznych zawsze zakłada istnienie „innego” (Scheper-Hughes 2010: 422–425).

Realizacja tych przesłanek doprowadziła w przypadku Scheper-Hughes do zerwania z tradycyjną koncepcją antropologii i przejścia do formy etnografii wielostanowiskowej. Jej projekt dotyczący nielegalnych działań związanych z handlem ludźmi i ich organami w skali globalnej jest swoistym zestawieniem etnografii, dokumentacji, śledztwa i aktywizmu na rzecz praw człowieka, z którym wiążą się rozmaite dylematy etyczne, etnograficzne i polityczne (por. Scheper-Hughes 2004). Scheper-Hughes wraz ze swoimi współpracownikami podąża tropem organów i zrywa z klasycznym, prostym, osadzonym w różnicy kulturowej podziałem „ja”–„inny”. Jednak podział nieuchronnie powraca we współczesnej wersji. Autorka podkreśla, że organy podążają tymi samymi drogami co kapitał: „z Południa na Północ, z trzeciego do pierwszego świata,

¹⁸⁶ Scheper-Hughes (2010: 421) zastrzega jednak, że podziela przekonanie Lili Abu-Lughod o nadużyciach pojęcia „kultura” traktowanego często jako fetysz.

od czarnych i brązowych do białych, od żeńskich do męskich ciał” (Scheper-Hughes 2002: 47; por. też Scheper-Hughes 2005).

Nie wszystkie nurty antropologii promujące w ostatniej dekadzie wieku XX i pierwszej wieku XXI „prymat etycznego” w podobnie krytyczny sposób jak Scheper-Hughes odnoszą się do idei, które pojawiły się w ramach „zwrotu postmodernistycznego”. Niektóre traktują je jako istotne aspekty kształtujące współczesną antropologię zaangażowaną (por. m.in. Harrison, Harrison 1999a; Lassiter 2010; Low, Merry 2010a). Nie wszystkie też w równie uniwersalny sposób pojmują etykę. Caplan (2003: 27) podkreśla, że debaty dotyczące etyki zawsze są odzwierciedleniem szerszych kontekstów, w których praktykowana jest antropologia. W związku z tym, nawet jeśli wydaje się nam, iż odwołujemy się do wartości, które są ponadczasowe i uniwersalne, zasady etyczne zmieniają się w czasie. Każda dyskusja o etyce musi być refleksyjna w sensie przywoływanym przez Charlotte Aull Davies (2002), a etyka antropologii – krytyczna wobec siebie i dyscypliny. Jednak większość autorek i autorów zasadniczo podziela osadzone w paradygmacie krytycznego humanizmu przekonanie o konieczności publicznego zaangażowania dyscypliny w promowanie sprawiedliwości społecznej opartej na szacunku dla godności i praw wszystkich ludzi (por. Plummer 2009).

Setha Low i Sally Engle Merry (2010a: S204, S207) piszą, że w tym celu antropolodzy i antropolożki sytuują się „w centrum publicznych procesów podejmowania decyzji”; łączą „akademicki wymiar dyscypliny z szerszym światem problemów społecznych”; „zwracają uwagę mediów na wiedzę antropologiczną”; stają się „działaczami dającymi świadectwo przemocy i zmianie społecznej”; współwytworzają wiedzę i władzę wraz z innymi członkami i członkiniami społeczności; wspierają oceny społeczne i praktyki etyczne wglądami empirycznymi; proponują także rozwiązania problemów społecznych, „łącząc teorię i praktykę antropologiczną”. Zaangażowanie w powyższych kontekstach przybiera formy współdzielenia i wsparcia, nauczania i edukacji publicznej, krytyki społecznej, współpracy, rzecznictwa i aktywizmu, które pojawiają się w trakcie badań terenowych w ramach pracy dla rozmaitych instytucji oraz w postaci indywidualnych działań o charakterze aktywistycznym, w tym w ramach organizacji pozarządowych. Mimo że nie wszystkie formy rzecznictwa i aktywizmu są powszechnie uznawane w ramach antropologii akademickiej, zdaniem niektórych „dyscyplina znajduje się u progu nowej ery, w której antropologiczne: ekspertyza, aktywizm, teoria i wiedza stają się szeroko i powszechnie dostępne dzięki nowym technologiom, jak również nowym mediom, publikacjom w czasopiśmie i raportom instytucji”¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Niemniej autorki podkreślają, że nie istnieje powszechna zgoda na temat tego, co powinno konstytuować antropologiczne zaangażowanie, ani tym bardziej, jakie formy powinno ono przybierać (por. Low, Merry 2010a, 2010b). Por. też Ahmed, Shore 1995; Červinková, Gołębiak 2010; Checker, Fishman 2004; MacClancy 2002b; Stewart, Strathern 2005.

Zgodnie z przytoczonym wcześniej przekonaniem Scheper-Hughes jednym z istotnych efektów konstruowania antropologii na podstawie „prymatu etycznego” miało być zerwanie z konwencjonalnymi zainteresowaniami „innością” ujmowaną w kategoriach egzotyizmu. Jeremy MacClancy (2002a) we wstępie do książki o symptomatycznym tytule *Exotic no more. Anthropology on the front lines* podkreśla, że głównym celem publikacji jest ukazanie publicznej wartości antropologii. Autorzy i autorki tekstów – pokazując między innymi słabości wielkich programów pomocowych, odgrywając role rzeczników tych, którzy są pozbawieni głosu, broniąc cierpiących i pokrzywdzonych, podejmując kwestie fundamentalizmu religijnego, bezpieczeństwa żywnościowego, pracy dzieci czy handlu crackiem – pomagają często rozwiązywać konkretne praktyczne problemy, a w związku z tym ich praca niesie określone korzyści społeczne. Punktem wyjścia tak rozumianej antropologii jest „poważne traktowanie ludzi” oraz próba zrozumienia, jak interpretują oni świat i jak w nim działają. Sposobem realizacji tego projektu ma być praca w terenie, co zdaniem MacClancy’ego prowadzi do znacznie lepszych rezultatów niż spekulacje na temat natury operacji mentalnych.

Ponieważ omawiane tu problemy dotyczą zarówno Zachodu, jak i reszty świata, a stratyfikacje, które pojawiają się w ich kontekstach, odwołują się w pierwszej kolejności do innych kategorii niż różnica kulturowa, tradycyjna dychotomia „ja”–„inny” zostaje z pozoru zawieszona, przysłonięta przesłaniem o podobieństwie ludzkich doświadczeń. Jednak próbując uprawomocnić wagę antropologii we współczesnym świecie, MacClancy (2002a: 7–8) stwierdza też, że antropolodzy i antropolozki „mogą zarówno umiejscowić z pozoru niezwykle zwyczaje w ich lokalnej logice kulturowej, jak również ujawnić kulturową osobliwość z pozoru naturalnych idei zachodnich”. Przykładem wspierającym tę tezę jest jego zdaniem między innymi fakt, że podczas gdy wielu mieszkańców i mieszanek Zachodu nadal uważa, iż istnieją tylko dwie płcie, przegląd etnografii dotyczących innych kultur pokazuje, że w wielu społeczeństwach pojawiają się trzy, a nawet cztery kategorie. Poza pewną problematycznością merytoryczną tego twierdzenia logika jego rozumowania nasuwa porównanie nie tylko z krytyką kulturową w ujęciu George’a Marcusa i Michaela Fischera (1999), ale także z międzywojennymi pracami Margaret Mead, osadzonymi w klasycznie pojmowanej koncepcji relatywizmu kulturowego. Wypowiedź ta uświadamia więc, że mimo ważnych w kontekście „zwrotu etycznego” deklaracji o jedności gatunku ludzkiego czy o konieczności odrzucenia strategii orientalizacji w praktyce trudno zerwać z antropologiczną tradycją „uinniania” innego.

Sytuacja ta jest skutkiem zaniechań przedstawicieli i przedstawicielek „zwrotu postmodernistycznego”, którzy w niewystarczającym stopniu zajęli się faktem, iż odrębność kulturowa wytwarzana jest w polu relacji władzy. W związku z tym polityki „inności” nie można sprowadzić do polityki przedstawiania, ponieważ

władza nie pojawia się w obrazie antropologicznym jedynie w momencie tworzenia reprezentacji, ale jest wobec niej uprzednia (Gupta, Ferguson 2004: 278–279). Akhil Gupta i James Ferguson (2004) zwracają uwagę, że dla zwolenników i zwolenniczek krytyki kulturowej w rozumieniu Marcusa i Fischera (1999) „różnica kulturowa” nie stanowi przedmiotu analizy, ale nieproblematyzowany punkt wyjścia: „zakłada już istniejący świat wielu różnych odrębnych ‘kultur’ i niepodawane w wątpliwość rozróżnienie pomiędzy ‘naszym własnym społeczeństwem’ i ‘innym społeczeństwem’” (Gupta, Ferguson 2004: 275). Jednak, mimo że w ramach dyscypliny często uznaje się, iż antropologiczni „ja” i „inny” zajmują niejako „naturalnie” nieciągłą przestrzeń, przekonanie to, jak również jego *realne* (w rozumieniu Scheper-Hughes) podstawy są efektem wspólnego dla wszystkich podmiotów procesu historycznego, który „różnicuje świat w trakcie łączenia”. W ramach tego procesu ciągła przestrzeń, czas i stosunki społeczne przecięte zostają przez ekonomiczne i polityczne relacje nierówności, które stanowią nieodłączną część globalnego systemu dominacji (por. Buchowski 2008: 107). Podsumowując problemy „zwrotu postmodernistycznego”, Gupta i Ferguson wskazują, że nie zamiast, ale obok eksperymentów tekstualnych istnieje konieczność analizy kwestii antropologicznego „ja” i jego czy jej „innego” w sposób, który poważnie traktuje również pozatekstualne korzenie tego problemu (Gupta, Ferguson 2004: 275–279).

Krytyka w ramach „zwrotu etycznego” kategorii takich jak „społeczeństwo” czy „kultura”, które w istocie reifikują nieproblematyzowaną różnicę, wprowadziła do studiów antropologicznych tematykę pozwalającą wyjść poza klasyczne koncepcje dyscypliny, w tym osadzoną kulturowo dychotomię „ja”–„inny”¹⁸⁸. Pojawiające się w tym kontekście analizy w większym stopniu niż te opierające się na „prymacie etycznego” kładą nacisk na interpretacyjne aspekty antropologii. Nie oznacza to jednak odrzucenia problematyki „polityczności”. Gupta i Ferguson (2004: 279–280) piszą, że denaturalizacja podziałów kulturowych i przestrzennych powinna łączyć się z politycznym zadaniem zwalczania bardziej dosłownego „uwięzienia” ludzi w ekonomicznych przestrzeniach podzielonych na strefy biedy, na przykład w kontekście granicy meksykańsko-amerykańskiej. Z kolei Marcus (1999a: 6) – którego poglądy w latach dziewięćdziesiątych XX wieku różniły się znacznie od tych z połowy lat osiemdziesiątych – podkreśla, że nadszedł moment, aby ponownie przemyślane i krytycznie zanalizowane, również pod kątem polityki wiedzy, kapitał intelektualny ostatnich dwóch dekad rozwinąć zarówno w ramach długoterminowych projektów badawczych, jak

¹⁸⁸ Przesunięcie to było możliwe dzięki połączeniu perspektyw uwzględniających polityczne wymiary analizowanych rzeczywistości z odrzucanymi przez Scheper-Hughes i innych perspektywami inspirowanymi postmodernizmem. Por. m.in. Fox 1991; Fox, King 2002; Gupta, Ferguson 2001, 2004; Rosaldo 1993.

i w kontekście interwencji we współczesne debaty publiczne dotyczące polityki, strategii politycznych i problemów kraju¹⁸⁹.

Projekty antropologiczne promowane w ramach opisywanych nurtów miały dotyczyć między innymi tego, co hybrydowe i międzywęzłowe we współczesnych (re)organizacjach społecznych, mediach, nauce czy technologii (por. Gupta, Ferguson 2004: 280–282; Fischer, Marcus 1999: xxiii–xxvii; Rabinow *et al.* 2008: 36–44, 87–92, 108–109). Wybór akurat tej problematyki uzasadniano faktem, iż (re)organizacja społeczna, media, nauka i technologia „często omawiane są jako modalności późnego kapitalizmu, postmodernizmu, renegocjacji lokalnych sytuacji pod wpływem interwencji nowych reżimów globalizujących procesów ekonomii politycznej czy dekolonizacji i alternatywnych współczesności. Etnograficznie interesujące jest tu pytanie o relacje pomiędzy tymi szeroko rozpowszechnionymi konstruktami dyskursu społecznego a empirycznymi warunkami, z których się wyłaniają” (Fischer, Marcus 1999: xxvii)¹⁹⁰.

Uprzywilejowanie koncepcji hybrydyczności jako narzędzia analitycznego budziło oczywiście wątpliwości. Na przykład Heidi Armbruster (2000: 29) zwraca uwagę, że jej destabilizujące przesłanie może stać w sprzeczności z potrzebami migrantów, którzy często wydają się zainteresowani raczej homogenizacją i trwałością swojej lokacji. Natomiast dla ludów tubylczych „fragmentacja i ‘hybrydyczność’ kultury i miejsca może nie być niczym nowym i obiecującym”, ale raczej uosabiać „bolesne pokłosie kolonializmu”. Z kolei Marcus podkreśla, że pojęcie hybrydyczności jako substytut „kultury” pojawiało się przede wszystkim w ramach studiów borykających się z decentracją i częściowością kategorii tożsamościowych. W związku z tym nie było w stanie zaproponować ostatecznego rozwiązania dla projektów, które nie zajmowały się kwestiami tożsamości (Rabinow *et al.* 2008: 108). W kontekście rozważanej tu problematyki istotny jest jednak fakt, że pod wpływem tego typu debat relacje pomiędzy antropologicznym „ja” i „innym” zostały poddane zasadniczej rekonceptualizacji.

W drugim wydaniu *Anthropology as cultural critique* Fischer i Marcus (1999: xvii) – krytykując swoją wcześniejszą ideę „repatriacji antropologii” jako zbyt uproszczoną – zwracają uwagę, że w dzisiejszym świecie analiza etnograficzna nie dotyczy przestrzeni, które można opisać w ramach tradycyjnych badań terenowych, ale takich, które wprawiają w zakłopotanie wszystkich jej uczestników

¹⁸⁹ Jednak w następnej dekadzie, być może ze względu na fakt, iż w efekcie „zwrotu etycznego” antropologia w oczach wielu stała się „w pierwszej kolejności etyczna i polityczna, a dopiero w drugiej analityczna” (Rabinow *et al.* 2008: 47), Marcus zerwał z tak literalnym rozumieniem zaangażowania antropologicznego.

¹⁹⁰ Przykłady takich analiz, jak również innych, zrywających z tradycyjnymi kategoriami antropologicznymi pojawiają się m.in. w: Ahmed, Shore 1995; Cefkin 2010; Fisher, Downey 2006; Fortun 2001; Ginsburg *et al.* 2002; Goodman *et al.* 2003; Gupta, Ferguson 2001; MacClancy 2002b; Marcus 1999b; *Matsutake worlds live* b.d.; Ong, Collier 2005; Rabinow 1995, 1996a; Rabinow, Dan-Cohen 2005; *The asthma files* 2000–2013.

i uczestniczki. Mamy tu do czynienia z zachodzącymi na siebie i zróżnicowanymi interesami intelektualnymi wszystkich stron przedsięwzięcia etnograficznego. Nasi współpracownicy i współpracowniczki nie są ani w pełni informatorami w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, ani też partnerami i partnerkami projektu antropologicznego. Funkcjonują jednak jako pewna równowartość (*equivalent*) dla społecznego i intelektualnego umiejscowienia antropologa czy antropolożki, a ustalenie podobieństw i różnic pomiędzy tymi równowartościami jest konstytutywne dla współczesnej praktyki etnograficznej.

Powyższą myśl Marcus rozwija w swoim projekcie etnografii wielostanowiskowej. Pisze on, iż etnografia staje się wielostanowiskowa, gdy w ramach układów odniesienia oraz pozwalających na orientację zasobów wypracowanych przez uczestników czy uczestniczki przedsięwzięcia etnograficznego zaczyna ona przekraczać swoje pierwotne osadzenie i literalnie przemieszczać się do innych miejsc wewnątrz „gdzie indziej” czy „trzeciości”, które stymulują współpracę usytuowanych, epistemicznych partnerów i partnerek. Zdaniem Marcusa w dzisiejszym świecie wszystkie jego podmioty są „refleksyjnymi paraetnograf(k)ami spekulującymi na temat nieznanych, innych światów, które determinują ich codzienne możliwości (...) [oraz] zaangażowanymi w projekty tworzenia skali (*scale-making projects*)” (Marcus 2007: 5)¹⁹¹. Ponieważ „ja” i „inny” jako epistemiczni partnerzy i partnerki połączeni są doświadczaniem znajdującej się gdzie indziej „trzeciości” globalnych rzeczywistości, a przede wszystkim kolaboratywnych imaginariów, będąca rezultatem ich spotkania wiedza – efekt współpracy czy negocjacji – ma charakter współsprawstwa (*complicity*). Podzielane imaginaria, w których jest osadzona, obejmują nie tylko projekty tworzenia skali, ale też wirtualne tożsamości, życie w czasowości oczekiwania oraz łączenie rzeczy za pomocą technik zestawień i przemieszczenia (Marcus 2007; więcej na ten temat por. też Marcus 1998, 2005; Holmes, Marcus 2006).

*

Odtwarzanie relatywnie stabilnie pojmowanych dychotomii w antropologicznych debatach „zwrotu etycznego” nie było jednak jedynie efektem braku wrażliwości analitycznej czy politycznej, o której piszą Gupta i Ferguson (2004). Część antropologów i antropolożek podzielało przekonanie Scheper-Hughes

¹⁹¹ Pojęcie „projektów tworzenia skali” przywołuje Anna Lowenhaupt Tsing (2005: 57–60) w analizie świata finansów, w którym wyróżnia ich formy globalne, narodowe i regionalne. W szerszym sensie termin ten odsyła do „przestrzennego wymiaru imaginariów i ich uwikłania w konkretne miejsca działania. Wymiar przestrzenny czy skala jest kluczem jednoczesnego ujmowania miejsc akcji i ‘innych miejsc’” jako „kulturowego działania różnych równoległych wymiarów, polityk i zobowiązań życiowych”, a więc pojmowania „współczesnych ‘światopoglądów’” (Marcus 2007: 10).

(2010: 421), iż w świetle tezy, że każdy układ władzy jest „kapilarny, rozproszony, globalny i niedający zidentyfikować swojego źródła”, idea oporu przestaje mieć jakikolwiek sens. W konsekwencji deklarując, iż należy zerwać z antropologicznymi koncepcjami „inności” czy „różnicy”, jednocześnie przywołują swoją odmienność celem konstruowania kategorii tożsamościowych służących uprawomocnieniu własnego stanowiska krytycznego. Te nowe wersje teorii punktu widzenia (*standpoint theory*) odwołują się przede wszystkim do myśli Foucaultowskiej i innych inspiracji poststrukturalistycznych oraz do teorii postkolonialnej (por. Low, Merry 2010a: S206). Niewątpliwie najbardziej znanym, wpisującym się w ten nurt głosem poza antropologią jest głos Edwarda Saida (2005), który w *Orientalizmie* ukazuje proces podporządkowania „innego” skomplikowanemu aparatowi kreowania różnicy, co jest częścią okcydentalnych strategii reprodukcji globalnej władzy Zachodu (por. Pels, Nencel 1991: 13).

W ramach antropologicznego „zwrotu postmodernistycznego” książkę Saida oceniono bardzo krytycznie. Clifford Geertz (1996: 215) uznał ją za „spór ideologiczny ujęty w formę dociekań z zakresu historiografii”, Marcus i Fischer (1999: 2) zarzucili autorowi praktykowanie „tego samego rodzaju retorycznego totalitaryzmu”, który przypisuje wybranym przez siebie wrogom, a Rabinow (1999: 97) pisał o „błędzie odwróconego esencjalizowania” (por. też Clifford 2000: 275–297). W odpowiedzi na tę krytykę Said (1989: 210–211) wyjaśnia, że jego celem nie była wyłącznie krytyka ekonomii politycznej antropologii czy studiów orientalistycznych, ale też sytuacji społeczno-kulturowej, która umożliwiła i utrwalała analizowane narracje. Odrzucenie specyficznych epistemologii, dyskursów czy metod nie miało służyć zastąpieniu ich innymi, lecz ukazaniu Orientalizmu jako „struktury wzniesionej w gąszczu imperialnego podboju, który swoją dominującą flankę przedstawił i opracował nie tylko jako naukę, ale jako stronnictwą ideologię”. Natomiast idiomy naukowe i estetyczne posłużyły do ukrycia tego podboju.

Ponad dekadę po publikacji *Orientalizmu* Said (1989: 216, 219–220) przyznaje, że w rozmaitych nurtach antropologii krytycznej, również tych inspirowanych „zwrotem postmodernistycznym”, rośnie świadomość, iż jest ona częścią procesu konsolidacji władzy Zachodu. Jednak jego zdaniem dyscyplina nadal nie jest w stanie uporać się z kwestią swojego statusu społeczno-politycznego ze względu na fakt, iż „inność” i „różnicę” ciągle traktuje się tu jako swego rodzaju talizmany. Ponieważ relacje z innymi zawsze uwikłane są w „rzeczywistość relacji pomiędzy kulturami, pomiędzy nierównymi imperialnymi i pozaimperialnymi siłami, pomiędzy różnymi innymi”, „tubylczego punktu widzenia” nie można pojmować jako „faktu etnograficznego” czy „konstruktu hermeneutycznego”. Należy raczej dostrzec, iż jest on wyrazem „rewizjonistycznego, postkolonialnego wysiłku odzyskania tradycji, historii, kultur”, którego celem jest „wkroczenie

na równych prawach do rozmaitych światowych dyskursów”, a także sprzeciwu wobec antropologicznej *praxis* jako „przedstawicielki ‘zewnątrznej’ władzy”, „agentki politycznej dominacji” (więcej na temat perspektyw teorii postkolonialnej, także w ujęciu krytycznym, por. Gandhi 2008).

W antropologii werdykt wskazujący w istocie na niemożność kontynuacji praktyki dyscyplinarnej, również w jej pozornie emancypacyjnych wersjach, wzbudzał jednak poważne wątpliwości. Skupiając się na problemach związanych z „przedstawianiem skolonizowanego”, Johannes Fabian (2000: 255) podkreśla, że przywoływanie współcześnie tych samych argumentów krytycznych, które pojawiały się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, przypomina „odgrzewanie tego, co dla wielu stało się zimnym i nieapetycznym daniem”. Analizując rozmaite dylematy antropologii krytycznej, sugeruje, aby stare i nowe problemy formułować przede wszystkim w kategoriach epistemologicznych. Pozwala to spojrzeć na kwestie moralne i polityczne w szerszej perspektywie, jako na paradoksy związane z naturą wiedzy antropologicznej.

Ponieważ „zapełnianie ścian refleksyjnymi lustrami może rozjaśnić miejsce, ale nie prowadzi do wyjścia” (Fabian 2000: 260), konieczny jest demontaż ideologicznych przekonań, które antropologia wносиła i nadal wnosi celem usprawiedliwienia imperializmu¹⁹². Ze względu na fakt, iż omawiane przez Fabiana sprzeczności nie mają charakteru logicznego, ale praktyczny, ujawnienie ich wymaga wglądu w konstytuującą je *praxis*. Zamiast zarzucać projekt antropologiczny, należy go kontynuować, a podejmowane w ramach antropologii krytycznej inicjatywy oceniać nie tylko pod względem teoretycznym i metodologicznym, ale także oddziaływań politycznych. Ponieważ problemy, z którymi borykają się antropolodzy i antropolozki, w istocie dotyczą podmiotu historii, podstawą promowanej tu wizji antropologii jest utopijne przesłanie, iż musi ona mówić w imieniu i z korzyścią dla nas, czyli rodzaju ludzkiego: „[d]opóki będziemy rozumieć krytyczną, emancypacyjną antropologię jako uprawianie *naszej* krytyki, aby pomóc *im* – Trzeciemu Światu, klasom robotniczym, wydziedziczonym, kobietom... – zawsze będziemy (i słusznie) postrzegani jako starzy kolonizatorzy w nowych przebraniach. Kim jesteśmy, aby ‘im’ pomagać? Potrzebujemy krytyki (...), aby *pomóc sobie*. Haczyk tkwi w tym (...), że ‘sobie’ powinno oznaczać zarówno ich, jak i nas” (Fabian 2000: 264; por. też Fabian 2001).

Biorąc pod uwagę, że pojęcie „skolonizowanego” w ostatnich dekadach „znacząco się rozszerzyło, obejmując kobiety, podporządkowane i opresjonowane klasy, mniejszości narodowe, a nawet zmarginalizowane i inkorporowane podspecjalizacje akademickie” (Said 1989: 207), mimo obecności głosów takich

¹⁹² W tym aspekcie stanowisko Johanna Fabiana zdaje się zbiegać z poglądami Edwarda Saïda (1989: 225), dla którego pewnym światelkiem w tunelu są te nurty dyscypliny, które poddają całościowej krytyce antropologiczne pojęcie kultury.

jak powyższy, Saidowska logika wkroczyła do debat antropologicznych między innymi w kontekście tych dążeń do przeformułowania dyscypliny, które skupiały się wokół ujmowanych intersekcjonalnie kategorii „rasy”, „płci” i „klasy”. Harrison (1991: 1–2) twierdzi, że mimo prób reform od końca lat sześćdziesiątych XX wieku, „antropologia pozostaje zasadniczo zachodnim projektem intelektualnym i ideologicznym, osadzonym w relacjach władzy, które faworyzują (...) światową mniejszość białych”, wspierając tym samym dominację neokolonialną. Chcąc przekroczyć ograniczenia antropologii krytycznej, która nie podejmowała w wystarczającym stopniu problematyki rasizmu i społeczno-kulturowej konstrukcji różnicy rasowej, autorka proponuje dekolonizację i demokratyzację antropologii, opierając się na perspektywach antropologów i antropolożek działających „przeciwko opresji rasistowskiej, nierówności płciowej, różnicom klasowym oraz międzynarodowym wzorcom eksploatacji i ‘różnicy’ osadzonych (...) w światowym rozwoju kapitalistycznym”. Podstaw teoretycznych takiego zaangażowania upatruje w syntezie neomarksowskiej ekonomii politycznej, eksperymentalnej etnografii interpretatywnej i refleksyjnej, feministycznej analizie uwzględniającej powiązania płci, rasy i klasy, a także w radykalnych tradycjach czarnych oraz innych naukowców i naukowczyń tzw. Trzeciego Świata, ujmujących rasę przez pryzmat jej powiązań z innymi krzywdzącymi wymiarami różnicy.

Ponieważ w świetle andro- i europocentrycznego kanonu perspektywy kobiet czy tzw. osób kolorowych jawią się jako „mniej adekwatne, mniej ‘uniwersalne’, mniej ‘naukowe’ – innymi słowy, podrzędne”, w akademickiej antropologii zdaje się funkcjonować zjawisko „szklanego sufitu”, porównywalne z tym, którego kobiety i tzw. osoby kolorowe doświadczają w świecie biznesu (Harrison 1991: 6–7; por. też Lutz 1990, 1995; McClaurin 2001b; Rosaldo 1993). Podobnie jak w przypadku antropolożek feministycznych, reakcją na tę sytuację powinno być kwestionowanie konwencjonalnej wiedzy antropologicznej poprzez uprzywilejowanie oglądu świata „z dołu”, wpisujące się w tradycje dochodzenia praw rasowych (*racial vindication*). Jak twierdzi Renato Rosaldo (1993: 189), „dyscyplina jedynie traci, ignorując to, w jaki sposób opresjonowani analizują własną sytuację. W istocie, zdominowani zwykle lepiej rozumieją dominujących niż odwrotnie. Po prostu muszą, aby radzić sobie w życiu codziennym”. Ogląd „z dołu” nie przybiera tu jednak tak zuniwersalizowanej formy, jak ten promowany w ramach „zwrotu politycznego”, ale odwołuje się do koncepcji „wiedzy umiejscowionej” Donny Haraway (2010). Haraway podkreśla, że „wiedza ‘obiektywna’ jest zawsze częściowa, usytuowana w pewnym specyficznym miejscu oraz uwikłana w ‘sieci powiązań’ i ‘wspólnych konwersacji’ z innymi różnie ‘ umiejscowionymi wiedzami’”. Ogląd „z dołu” oznacza więc „usytuowane doświadczenia” i „częściowe perspektywy” (Harrison, Harrison 1999a: 1–2, 4, 21; por. też Harrison, Harrison 1999b).

Przesłanki te można odnaleźć w projekcie „zaangażowanej, naukowej, refleksyjnej i politycznej” czarnej antropologii feministycznej, pojmowanej jako przejaw promowanej przez Harrison (1991) „antropologii wyzwolenia” (McClaurin 2001a: 16)¹⁹³. Będąc świadomym politycznym aktem wytwarzania wiedzy i formowania kanonu, projekt ten konstruowany jest w opozycji nie tylko do głównych nurtów antropologii jako całości, ale też w stosunku do głównych nurtów antropologii feministycznej, które cechują zinstytucjonalizowane seksizm i/lub rasizm¹⁹⁴. Jak pisze Irma McClaurin (2001a: 2), stanowi „antropologiczną interwencję” mającą na celu „zakłócenie/przerwanie elitystycznych, seksistowskich, rasistowskich dynamik, które nękały antropologię w perspektywie historycznej i które nadal wpływają na kształcenie, przydział funduszy badawczych, uznanie naukowe, sieci zawodowe i publikacje”. Problemy te dotyczą jej zdaniem przede wszystkim czarnych antropologów, w tym szczególnie czarnych antropolożek w Stanach Zjednoczonych.

Mimo zróżnicowania teoretycznego, metodologicznego i ideologicznego czarną antropologię feministyczną spaja tradycja historyczna, której elementy stanowią istotne wymiary kolektywnej pamięci Afroamerykanów, czy szerzej – afrykańskiej diaspory, przypominająca o dyskryminacji i formach oporu. Odwołując się do przesłanek czarnej myśli intelektualnej i feminizmu – które mimo konfliktów dzielą wspólną wizję transformacji społecznej, równości i sprawiedliwości – oraz do genderowych aspektów doświadczeń osób o pochodzeniu afrykańskim, czarne antropolożki feministyczne w centrum swoich rozważań lokują doświadczenia czarnych kobiet z całego świata. Traktując rasę jako konstrukt wspierany przez strukturalne nierówności społeczne, polityczne i ekonomiczne, pokazują, jak jej przecięcia z kategoriami płci i klasy kształtują życia czarnych kobiet, a także, jakie stosują one strategie, by radzić sobie z niesprawiedliwościami i sprzeciwiać się im w skali globalnej. Celem tak rozumianej czarnej antropologii feministycznej jest walka ze strukturalnymi i psychokulturowymi przejawami rasizmu, seksizmu i innych nierówności społecznych. Tu istotna jest współpraca z organicznymi intelektualistkami reprezentującymi interesy opresjonowanych, podnoszenie ich świadomości dotyczącej wyzysku oraz

¹⁹³ „Czarne” jest tu traktowane jako termin zarówno opisowy, jak i polityczny o charakterze transhistorycznym, transrasowym, transgeograficznym i transnarodowym, który wskazuje na nierówną dystrybucję zasobów materialnych i będące jej skutkiem nierówne relacje władzy w skali globalnej. „Feministyczne” odnosi się do „ideologii nieustannie badającej relacje kobiet ze światem społecznym z różnych geokulturowych, historycznych, osobistych i strukturalnych punktów widzenia” (McClaurin 2001b: 63).

¹⁹⁴ Zarzutu tego nie można odnosić jednak do całości antropologii feministycznej. Jedną z ważniejszych publikacji, która rozlicza się z kwestią rozmaitych wykluczeń w jej ramach, jest książka *Women writing culture* pod redakcją Ruth Behar i Deborah Gordon (1995). Por też: Lamphere et al. 1997; Lewin 2006.

ukierunkowanie działań mających przeciwstawić się dotychczasowej hegemonii (McClaurin 2001a: 4–16; więcej na ten temat por. McClaurin 2001c).

McClaurin (2001a: 11) podkreśla, że specyfikę perspektyw czarnej antropologii feministycznej określa samoświadome usytuowanie jej praktyczek jako czarnych kobiet i antropolożek, które łączy doświadczanie rasy, płci i klasy oraz wiążącej się z nimi dyskryminacji w społeczeństwie i akademii, jak również spotkań w terenie ukonstytuowanym przez kolonializm. Jej zdaniem zaproponowany tu strategiczny esencjalizm jest podstawą produktywnej teorii punktu widzenia, która odsyła do Foucaultowskiej koncepcji „dyskursów ujarzmionych” (por. Foucault 1980) oraz faktu, iż materialne aspekty tożsamości są efektem stosunków ekonomicznych i politycznych osadzonych w polach władzy. Ponieważ antyesencjalistyczna myśl poststrukturalistyczna (w tym sam Foucault) nie proponuje grupom ujarzmionym odpowiednich teorii władzy, należy je wyprowadzać z doświadczenia osobistego, w którym perspektywa zmarginalizowanych oferuje wizję transformacji społecznej. Zaangażowanie w procesy teoretycznego i politycznego konstytuowania siebie jako podmiotu i przedmiotu historii nie wyklucza jednoczesnego istnienia wielorakich tożsamości¹⁹⁵. W tym ujęciu „tożsamość pozostaje kontestowaną i negocjowaną przestrzenią”, w ramach której formułowane są „strategie transformatywne pozwalające nazwać i opisać (...) różne doświadczenia. Strategie te muszą kreować lub akomodować samoekspresję, przekład kulturowy, reprezentację i aktywizm” (McClaurin 2001b: 52–55).

Zaprezentowane „historycznie osadzone poczucie różnicy/*différance*” pozwala osobom „identyfikującym się jako czarne feministyczne antropolożki” rozwijać partykularne strategie etnograficzne, dzięki którym wnoszą zasadniczy wkład do współczesnej dyscypliny. Wpisując się w logikę czarnego feminizmu¹⁹⁶, nastawiona na polityczną mobilizację i jedność czarna antropologia feministyczna konstytuuje aktywistyczną, etnograficzną *praxis* w terenie. Formą umożliwiającą czarnym antropolożkom feministycznym konstruowanie swojego usytuowanego doświadczenia (a w efekcie upowszechnianie własnych „ujarzmionych dyskursów”) jest autoetnografia łącząca literackie gatunki autobiografii i etnografii. Dostarcza ona metodologii uwzględniającej tożsamość, naukę i wytwarzanie wiedzy (więcej na ten temat por. McClaurin 2001b: 56–71).

Jednak nie wszystkie autorki i autorzy postulujący interseksjonalne podejście do problematyki rasy, płci i klasy uprzywilejowują perspektywę osadzonego

¹⁹⁵ Tu Irma McClaurin (2001b: 55) przywołuje koncepcję „podwójnej świadomości” W.E.B. Du Bois pokazującą, że grupy funkcjonujące na marginesach społeczeństwa, aby przetrwać, muszą wcielać się w różne role.

¹⁹⁶ McClaurin (2001b: 63) rozumie czarny feminizm jako upolitycznioną teorię punktu widzenia, łączącą epistemologię, tożsamość polityczną i płeć, osadzoną w doświadczaniu przez czarne (w najszerszym geopolitycznym sensie) kobiety jednoczesnej i wielorakiej opresji oraz pragmatyczny aktywizm, który się tej opresji przeciwstawia.

rasowo czy etnicznie strategicznego esencjalizmu. Część, odwracając logikę McClaurin, koncentruje się na tym, jak przesłanki „eksperymentalnego momentu” w antropologii mogą przyczynić się do upętnienia studiowanych populacji. Harrison (1991: 5) podkreśla, że jeżeli koncepcja „krytyki kulturowej” zostanie przywołana w celu „upolitycznionej dekonstrukcji rozmaitych hegemonicznych ideologii i dyskursów, może stanowić znaczący i konieczny komponent szerszej walki o równość, sprawiedliwość społeczną i ekonomiczną oraz dalekosiężną demokratyzację”. Przykładem tego typu strategii są rozważania Deborah Gordon (1995a).

Aby zerwać z uwypuklaniem wyłącznie literackiego wymiaru „etnografii eksperymentalnej”, a także stawić czoło współudziałowi zachodniego feminizmu w (neo)kolonializmie, Gordon proponuje, by etnografię feministyczną przeformułować na podstawie idei badań w działaniu (*action-oriented research*)¹⁹⁷. Ponieważ projekty takie koncentrują się na aktywizmie politycznym i rzecznictwie, ich idealizm konstruowany jest nie w charakterystycznym dla „zwrotu postmodernistycznego” w antropologii języku współautorstwa, ale w idiomie kolektywności i upętnienia. Autorka uważa proponowane przesunięcie za szczególnie istotne w świetle faktu, iż efektem dominujących konwencji antropologicznych rozliczeń z kolonialnym dziedzictwem dyscypliny jest przekonanie, iż w porównaniu ze zorientowanymi teoretycznie, autorefleksyjnymi etnografiami antropologia stosowana, rzecznictwo i badania w działaniu są „zanieczyszczone politycznie”, „przechwycone przez rządowe i globalne biurokracie pomocowe, (...) obciążone współudziałem antropologii w przedsięwzięciach kolonialnych” (Gordon 1995a: 384).

Gordon (1995a: 376–377) sądzi, iż w kontekście Stanów Zjednoczonych szczególnie istotne dla etnografii feministycznej są przedsięwzięcia związane z piśmiennością kobiet. Umiejętność czytania i pisanie nabiera bowiem zupełnie innych znaczeń dla tych grup, które były zmuszone o nią walczyć, niż dla tych, które prawo do takiej umiejętności traktują jako zrozumiałe samo przez się. „W erze głębokiej ekonomicznej zmiany napędzanej deindustrializacją i globalnym kapitalizmem korporacyjnym, [gdy] dostęp do formalnego wykształcenia w coraz większym stopniu przekłada się na materialną rzeczywistość życia kobiet”, historycznie nierówna dystrybucja edukacji i piśmienności wśród białych kobiet oraz tzw. osób kolorowych zyskuje nowy wymiar.

Opierając się na założeniu, iż „społeczności pozbawione upętnienia potrzebują form wiedzy, by negocjować i zmieniać niesprawiedliwości odpowiedzialne za ich niekorzystne położenie”, autorka podkreśla, że krytyczne projekty piśmienności stają się „sposobem konstruowania nowych podmiotowości

¹⁹⁷ Charakter ówczesnej etnografii feministycznej odsłaniają m.in. prace Abu-Lughod 1993; Behar 1994; Visweswaran 1997b.

w społecznościach pozbawionych praw obywatelskich”. Realizowane w środowiskach imigranckich, z jednej strony traktowane są jako ważna przestrzeń ukazywania kontestowalnej natury takich bytów, jak „życie publiczne”, które nie dotyczy jedynie płacących podatki, dekonstrukcji rozmaitych rasistowskich przekonań obarczających imigrantów odpowiedzialnością za kryzys ekonomiczny czy dyskursów przypisujących dewiacyjny charakter biedzie. Z drugiej strony stają się istotną przestrzenią rekonfiguracji zarówno tożsamości etnicznych i genderowych, jak i obywatelskości. Proces piśmienności wiąże się więc z polityką kulturową obecną w „etnoobrazie”, który to termin Arjun Appadurai (2005: 75) przywołuje w kontekście współczesnych grupowych tożsamości. Jak pisze, „migracja i przegrupowanie się społeczności w nowych miejscach osiedlenia skłaniają je do rekonstrukcji własnej historii i rekonfiguracji etnicznych projektów. Oznacza to, że *ethnos* staje się w etnografii niepewną, niezlokalizowaną jakością, do której (...) trzeba (...) odnieść opisowe procedury antropologii” (Gordon: 1995a: 377–378, 383, 385).

Ideę studiów i pracy na rzecz krytycznej piśmienności Gordon (1995a: 377–380) ukazuje na przykładzie projektu „El Barrio” – badań w działaniu prowadzonych wśród portorykańskich mieszkanek wschodniego Harlemu, które zajmowały się gospodarstwami domowymi i utraciły pracę. Celem projektu było „promowanie upelnomocnienia poprzez szkolenie i kształcenie piśmienności we własnym języku wśród dorosłych posługujących się hiszpańskim”. Zdaniem autorki największym osiągnięciem projektu okazało się „uczynienie etnografii feministycznej partnerką rozwijającego się poczucia uprawnienia wśród kobiet”. Uczestniczki – wśród których badaczki zbierały historie życia, prowadziły badania etnograficzne w klasie, a także odwiedzały je w domach – nabywając umiejętności czytania i pisanania oraz reinterpreterując swoje życie w świetle materiału dotyczącego ich własnego życia i życia innych kobiet, uformowały rodzaj kultury wsparcia. Zakwestionowały też dynamikę władzy i w swoich rodzinach, i w relacjach z systemem opieki społecznej. Tym samym zyskały poczucie, iż mogą działać we własnym imieniu. Pracując na rzecz piśmienności, studentki wypracowały „styl życia oporu” (*lifestyle of resistance*), a badaczki i nauczycielki służyły poradą i objaśnieniem. Chęć nauki pisanania i czytania nie była tu motywowana chęcią asymilacji, poddania się regulatywnej władzy państwa, ale „zyskania godności, formalnego wykształcenia i pracy”.

Oczywiście Gordon zdaje sobie sprawę, że badania w działaniu, również te dotyczące piśmienności, nie stanowią panaceum na problemy relacji pomiędzy etnografkami i ich interlokutorkami w dobie postkolonialnej, ponieważ z jednej strony wymagają pewnej zażyłości kulturowej, a z drugiej w wielu okolicznościach nie są po prostu możliwe. Jednak istotne jest to, że dylematy z nimi związane pozwalają postawić ważne pytania o możliwości „pisanania kultury” w ramach wyobrażonych czy realnych wspólnot bez reifikowania pojęcia „polityki”.

Naświetlając ograniczenia polityk pragmatyzmu, jednocześnie problematyzują przytaczane w poprzednim rozdziale stanowisko Vicky Kirby (1991: 398) głoszącej, iż „inność” nie jest czymś, co można przewyciężyć, ale „trwałą strukturą asymetrii o konstytutywnej sile”. Uświadamiają bowiem potrzebę „mniej trwałych i niezmiennych koncepcji asymetrii”, pozwalających zrozumieć procesy społeczne zachodzące w ramach badań, w które zaangażowane są „relatywnie uprzywilejowane i pozbawione praw obywatelskich kobiety”, nie sprowadzając tych pierwszych do „pełnych dobrych chęci, ale naiwnych etnografek, które nie myślą o strukturach, w ramach których pracują” (Gordon 1995a: 381).

Tego typu koncepcje odsyłają do nieredukcyjnej teorii sprawczości, ujmowanej jako „negocjowanie regulatywnych fikcji, gdzie subiektywność jest efektem, a nie przyczyną porządku społecznego”. W tym kontekście Judith Butler (2000: 38) zwraca uwagę, że należy mieć świadomość, iż „ani władza, ani dyskurs nie rodzą się na nowo z każdą chwilą; nie są tak nieznaczące, jak mogłoby to wynikać z utopijnej teorii radykalnej resygnifikacji”. Niemniej, zdaniem Gordon, mimo iż feministyczna teoria społeczna zyskała dzięki Foucaultowskiej wizji produktywnej i rozproszonej władzy, problemem jest jej przesycenie prawną retoryką porządku, ograniczeń, regulacji czy zarządzania¹⁹⁸. W przypadku badań w działaniu czy rzecznictwa konieczne są też „generalizacje niższego szczebla na temat sprawczości w ramach asymetrycznych relacji pomiędzy kobietami (...) [które pozwolą] uchwycić teksturę walki o wspólne rozumienie towarzyszące samoświadomemu wysiłkowi na rzecz kolektywnego upełnomocnienia tych, którzy są marginalizowani w gospodarkach kapitalistycznych” (Gordon 1995a: 381).

W związku z tym autorka z jednej strony proponuje zastąpienie pojęcia „uczestniczącej obserwatorki” pojęciem „uczestniczącego świadka”, które wywołuje skojarzenia z salą sądową, ale też odsyła do „tubylczej tradycji osobistego świadectwa” przywołującego „rozbite człowieczeństwo, aby je odzyskać”. Ujęte przez pryzmat tej koncepcji „granice pomiędzy etnografką a informatorką rozmywają się, gdy słuchają się nawzajem w sposób zachęcający do samoprezentowania”. Z drugiej strony, przywołuje ideę „zrównoważenia relacji władzy”, która w przeciwieństwie do roszczeń równości nie „matronizuje” kobiet pracujących z etnografkami, ale „konotuje uczestnictwo w nierównomiernym procesie” uwzględniającym, jak dystrybuowane są władza i zasoby. Charakter tego procesu jest niepewny i ciągły. Zdaniem Gordon sugerowany rodzaj feministycznej etnografii może stanowić alternatywę wobec analiz ograniczających swoje zainteresowania do oddziaływań pomiędzy neokolonializmem, nierównością i wiedzą (Gordon 1995a: 383–385)¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Więcej na temat plusów i minusów Foucaultowskiej koncepcji władzy w kontekście antropologicznej refleksji feministycznej i poza nią por. Cornwall, Lindisfarne 1994a: 23–25.

¹⁹⁹ Takie przesłanki leżały u podstaw projektu „El Barrio”, ustrukturyzowanego przez idiom upełnomocnienia i kooperacji. Mając świadomość nierówności, badaczki śledziły razem ze

Podobne wątki pojawiają się też w rozważaniach z zakresu antropologii lesbijskiej/gejowskiej, które – wpisując się w inspirowany krytycznym humanizmem projekt antropologii publicznej – kładą nacisk na wagę antropologicznych interwencji jako sposobu wprowadzania zmian w codziennym życiu osób o nienormatywnych tożsamościach płciowych/seksualnych. William Leap i Ellen Lewin (2009: 9–14) podkreślają jednak, że mimo zbieżności zainteresowań antropologii lesbijskiej/gejowskiej i stosowanej ani w perspektywie historycznej, ani współcześnie waga problematyki nienormatywnych płci i seksualności nie została powszechnie rozpoznana w ramach tradycyjnie rozumianej antropologii stosowanej czy w ramach antropologii publicznej (por. m.in. Eriksen 2006; Lassiter 2010; por. też. Červinková, Gołębiak 2010).

Pojęcie „antropologii lesbijskiej/gejowskiej” Leap i Lewin (2009: 1–2) odnoszą do „stanowiska intelektualnego, politycznego i teoretycznego, które wyrosło z lesbijskich/gejowskich doświadczeń życiowych w Stanach Zjednoczonych na przestrzeni ostatnich dekad XX wieku”. Doświadczenia te, poza innymi aspektami definiującymi usytuowanie podmiotu, są efektem heteronormatywności życia codziennego. Celem subdyscypliny jest „złożone zaangażowanie w polityki (homo)seksualne we wszystkich dziedzinach późnej nowoczesności”. W związku z tym, mimo przymiotnika „lesbijskie/gejowskie”, w centrum jej zainteresowań leżą szeroko rozumiane nienormatywne płcie i seksualności ujmowane w perspektywie międzykulturowej, w tym „praktyki regulatywne, które przypisują im marginalny (a czasami nie tak bardzo marginalny) status w konkretnych uwarunkowaniach społecznych”. To z kolei pozwala krytycznie spojrzeć na doświadczenia „lesbijskie” i „gejowskie” jako określone specyficznym usytuowaniem historycznym i ideologicznym. W projekcie tym metoda i teoria łączą się nieuniknienie z rozumianą na sposób Marksowskią praktyką, ponieważ przywoływanie tożsamości ukonstytuowanych w oparciu o pożądanie jedнопłciowe, oznacza jednocześnie sprzeciw wobec „założeń o seksualnej i społecznej normatywności oraz struktur władzy, na których założenia te się opierają”. Transgresywny wymiar „homoseksualności” jest tu traktowany jako strategia odejścia od konwencjonalnych podejść antropologicznych, które miały skłonność do egzotyzacji płciowej i seksualnej różnorodności występującej w skali globalnej, oraz przejścia do perspektyw afirmatywnych, pozwalających na „dokładne analizy regulacji, opresji i oporu”.

studentkami, jak wraz ze zdobywaniem przez nie umiejętności pisania i czytania zmieniają się relacje rasy, płci, klasy i kultury w życiu społecznym grupy. Tym samym wzajemnie przekształcały swoje umiejętności intelektualne. Jednak badaczki – mimo portorykańskiego pochodzenia i dorastania w tej samej dzielnicy – podkreślały, że nie są częścią społeczności, do której należą studentki. Zamiast esencjalizować etniczność i zawłaszczać przestrzeń Portorykańczyków ze wschodniego Harlemu, starały się ukonstytuować proces wzajemności pomiędzy agendami akademii i dzielnicy (Gordon 1995a: 381, 383–384).

Odwołując się do Habermasowskiej koncepcji przekuwania „prywatnego” w „publiczne” (por. Habermas 2007), antropologia lesbijska/gejowska podejmuje problematykę „seksualnego obywatelstwa, przynależności, moralności publicznej i sprawiedliwości społecznej”, jak również „pożądania, tożsamości osobistej i zaangażowania erotycznego”. W tym kontekście antropolodzy i antropolożki ujawniają „mechanizmy władzy, przeciwko którym walczą lesbijskie/gejowskie (i inne seksualne) podmioty” oraz „dokumentują koszty społeczne (a dla niektórych korzyści społeczne) wynikające z regulatywnej kontroli”. Tym samym „wnoszą wkład w lokalne wysiłki na rzecz oporu”. Tak rozumiana antropologia publiczna pojmuje zmianę jako toczący się proces, w którym centralne miejsce zajmują lokalni aktorki i aktorzy społeczni. Sytuując się na pozycji świadka, nie stara się wypowiadać w imieniu zaangażowanych podmiotów, a jedynie czasami wzmacniać ich głosy. Analizując pojawiające się tu doświadczenia przez pryzmat ich rozmaitych uwarunkowań, antropolodzy i antropolożki odsłaniają te wymiary, które nie są w pełni widoczne z poszczególnych lokacji. W ten sposób poszerzają znaczenia tego, co „publiczne”, i umożliwiają budowanie „nowych aliansów pomiędzy nauką a aktywizmem” (Leap, Lewin 2009: 2–3; więcej na ten temat por. m.in. Baer 2007b, 2009a, 2010a; Lewin, Leap 1996c, 2002b, 2009; Newton 1979, 1993; Valentine 2002, 2003, 2007).

Praktycy i praktyczki tak pojmowanej antropologii lesbijskiej/gejowskiej konstruują ją w opozycji do przywoływanej w poprzednim rozdziale teorii *queer*. Mimo że dzielą jej zainteresowania polityką różnicy i przyznają, że teoria *queer* odegrała dużą rolę w kształtowaniu współczesnych antropologicznych studiów płci i seksualności, zdaniem Leapa i Lewin (2009: 6–9) jej problematyczność wynika przede wszystkim z braku przywiązywania odpowiedniej wagi do ludzkich doświadczeń, stanowiących podstawę analizy antropologicznej czy, mówiąc szerzej, braku chęci zaangażowania w „prawdziwy świat”, w tym w walki o charakterze politycznym. Choć w ramach teorii *queer* słusznie zwrócono uwagę na fakt, iż tożsamości nie są stabilne i trwałe, współczesna antropologia lesbijska/gejowska – zrywając z wcześniejszą, esencjalizującą polityką tożsamościową – przygląda się, jak płynne kategorie nienormatywnych i transgresywnych płci/seksualności zyskują pozorną stabilność i trwałość w ramach procesów życia społecznego. Żądania uznania tak rozumianych (choć zmieniających się) tożsamości są bowiem istotną częścią wielu aspektów późnej nowoczesności i wymagają rzetelnego wglądu etnograficznego. Natomiast uprzywilejowanie teorii w ramach studiów *queer* wiąże się często z pominięciem faktu, iż jej tworzenie „musi uwzględniać codzienność rzeczywistości politycznych, a nie je maskować”. Mimo że umożliwia ona „publiczną krytykę, (...) pewne ogólnie przyjęte nurty teorii *queer* nie wspierają tych dyskusji dotyczących seksualności i płci, które łączą się ściśle z interesem publicznym” (Leap, Lewin 2009: 8).

W ujęciu Leapa i Lewin (2009: 6) zachowanie pojęcia antropologii lesbijskiej/gejowskiej – przy szeroko definiowanym spektrum jej zainteresowań – ma na celu zdystansowanie się od teorii *queer*. Powyższy sposób kreślenia relacji pomiędzy obydwiema perspektywami, charakterystyczny także dla innych publikacji (por. m.in. Lewin, Leap 2002a; Moore 2004), zdaje się kierować logiką zbliżoną do tej, która strukturyzuje niektóre antropologiczne debaty pomiędzy postmodernizmem a feminizmem przedstawione w poprzednim rozdziale. W związku z tym pojawiająca się tu wizja „teorii *queer*” nie wydaje się do końca uprawomocniona, choć niewątpliwie częstym problemem osadzonych w niej analiz jest skłonność do uogólnień i/lub brak wystarczającej kontekstualizacji (por. m.in. Baer 2007a; więcej na ten temat por. też Baer, Lizurej 2007b). Jednak Ken Plummer (2009: 520–524) zwraca uwagę, że wiele współczesnych nurtów studiów *queer* odwołuje się do narzędzi nauk społecznych, w tym do różnych form etnografii. Nawiązując one tym samym do badań jakościowych określonych przez paradygmat krytycznego humanizmu, których częścią jest projekt antropologii lesbijskiej/gejowskiej promowany przez Leapa i Lewin. Być może więc, jak sugerują niektórzy, opór wobec etykiety „*queer*” należy rozpatrywać przede wszystkim przez pryzmat różnicy pokoleniowej (por. Kulick 1997; Plummer 2009: 525)²⁰⁰.

Podobnie jak w wypadku projektów stawiających w centrum swoich rozważań kategorie etniczności czy rasy, przywoływane tu rozumienie antropologii lesbijskiej/gejowskiej budowane jest wokół kategorii tożsamościowych przy jednoczesnym podkreślaniu ich dynamicznego, wieloaspektowego, sfragmentaryzowanego charakteru. Mimo nacisku na wagę wszelkich elementów różnicujących, a także specyfiki związanej z konkretnymi sytuacjami, w których funkcjonują, podstawowym, wspólnym mianownikiem tak rozumianych tożsamości pozostają nienormatywne w kontekście euroatlantyckim płcie/seksualności. Poszukiwanie paraleli pomiędzy kwestiami etnicznymi czy rasowymi a seksualnością jest w dużej mierze efektem strategii politycznych przyjętych przez główne nurty ruchów lesbijskich/gejowskich w regionie euroatlantyckim. Do lat dziewięćdziesiątych XX wieku strategie te osadzone były w *quasi*-etnicznej logice tożsamościowej i idei subkultury mniejszościowej (więcej na ten temat por. Baer, Lizurej 2007a: 5–12). Nie dziwi więc, że próbując zyskać widzialność i uznanie w dyscyplinie, antropolodzy i antropolożki odwoływali i nadal odwołują się do podobnych narracji²⁰¹.

²⁰⁰ Za tym stanowiskiem może przemawiać fakt, iż *Society of Lesbian and Gay Anthropologists* (SOLGA) decyzją swoich członków i członkiń po latach dyskusji w 2010 roku ostatecznie zmieniło nazwę na *Association for Queer Anthropology* (AQA). Por. Amory (b.d.).

²⁰¹ William Leap i Ellen Lewin (2009: 9–12) podkreślają, że założone w 1978 roku (najpierw jako *Anthropological Research Group on Homosexuality*) SOLGA (które częścią *American Anthropological Association* stało się dopiero w 1998 roku) przywoływało ten sam model tożsamościowy co *Association of Black Anthropologists*. Z kolei obojętność antropologii w ogóle, w tym antro-

Zdaniem Jamesa Faubiona w tych nurtach, które swoją antropologiczną agendę konstruowały mniej lub bardziej otwarcie wokół interesów politycznych, sytuowane w centrum koncepcje tożsamości stawały się swoistymi substytutami pojmowanej holistycznie „kultury”. Ujmowana w perspektywie historycznej, antropologia lesbijska/gejowska niewątpliwie jest takiego nurtu przykładem. Niemniej Faubion uważa, że współcześnie ma w sobie istotny potencjał „unieważniania esencjalizmu humanistycznego”, w tym retoryki uniwersalistycznie pojmowanej etyki i moralizatorstwa (Rabinow *et al.* 2008: 34–36, 39). Należy tu jednak zaznaczyć, że choć krytykowany przez Faubiona „esencjalizm” nie sprzyja istotnej dla perspektywy antropologicznej problematyzacji otaczającej nas rzeczywistości, stanowisko „antyesencjalistyczne” również nie może być traktowane jako zrozumiałe samo przez się.

Ana Maria Alonso (2000: 221–223) zwraca uwagę, że w latach dziewięćdziesiątych XX wieku etykieta „esencjalizmu” w niektórych kręgach feministycznych zaczęła funkcjonować jako swoista inwektywa, zapobiegająca wyciekowi „biokulturowych procesów cielesnych (...) z bezpiecznego ‘teoretycznego’ zbiornika ‘dyskursu’”. Autorka sądzi, że sytuacja ta była skutkiem obaw akademikzek feministycznych, iż uznanie cielesnych podstaw kategorii *gender* będzie oznaczało konieczność uznania „naturalnych” podstaw nierówności mężczyzn i kobiet. Jednak przyznanie, iż *gender* nie jest „swobodnie dryfującym znaczącym”, ale zjawiskiem biokulturowym, wcale do takich wniosków nie musi prowadzić. Natomiast negowanie biokulturowego charakteru płci poprzez przypisywanie perspektywom uznającym ten fakt stygmatu „esencjalizmu” odzwierciedla uprzywilejowaną sytuację jedynie pewnej grupy kobiet. Wykorzystując sukcesy feministycznych walk wymierzonych w alienację kobiet wobec ciała, mogą one twierdzić, iż „biologia jest po prostu czymś złym pomysłem, a ‘kobiety’ stanowią kategorię pozbawioną desygnatu. (...) Mniej uprzywilejowane kobiety (...) są znacznie bardziej świadome materialności ciała, ponieważ muszą walczyć ze zmianami, które niosą cykle, ciężę i choroby w znacznie bardziej zmysłowo bezpośredni sposób” (Alonso 2000: 223).

Biorąc pod uwagę to zastrzeżenie – którego zasadność wykracza poza przywoływany przez Alonso przypadek feminizmu – sądzę, że przytoczoną wyżej tezę Faubiona można rozszerzyć również na inne antropologiczne debaty w istotny sposób problematyzujące od lat dziewięćdziesiątych XX wieku kwestie płci, seksualności i polityczności. Debaty te trudno jednak jednoznacznie przypisać którejkolwiek z omawianych do tej pory (sub)dyscyplin. Antropologia inspirowana feminizmem w ciągu ostatnich dwóch dekad przestała dotyczyć wyłącznie „kobiet” oraz ich relacji z „mężczyznami”. Obejmuje raczej całe spektrum

zagadnień związanych z płcią i seksualnością ujmowanych z różnych perspektyw teoretycznych, metodologicznych i politycznych (por. m.in. Behar, Gordon 1995; Cornwall, Lindisfarne 1994b; Geller, Stockett 2006; Lamphere *et al.* 1997; Lewin 2006; Lugo, Maurer 2000; Moore 2008; Ortner 1996, 2006). W związku z tym Kamala Visweswaran (1997a: 594) twierdzi, że w kontekst feministyczny można wpisać wszelkie formy krytycznej antropologii czy etnografii podejmującej problematykę *sex/gender*. Niemniej, mimo iż inspiracje feministyczne są istotne w większości przypadków, ramy interesujących mnie dyskursów określają publikacje, które bywają zaliczane nie tylko do „antropologii feministycznej”, ale też do „antropologii lesbijskiej/gejowskiej” (por. m.in. Weston 1993), do „antropologii *queer*” (por. m.in. Boellstorff 2007) czy do „antropologii męskości” (por. Baer 2008; Gutmann 1997).

*

Carole Vance (1999: 39) stwierdza, że choć antropolodzy i antropolożki zawsze lubili nadawać sobie reputację „nieustraszonych badaczy seksualnych zwyczajów i obyczajów całego świata, zrywających z erotofobicznym tabu powszechnym w innych, bardziej bojaźliwych dyscyplinach”, założenie, że seksualność jest nie do końca uprawomocnionym tematem studiów oraz że może rzucać cień nie tylko na badania, ale także na osobę badacza czy badaczki, jest powszechne również w antropologii (por. Leap, Lewin 2009: 9–10; Lewin, Leap 2002a: 13–14; por. też Newton 2000)²⁰². Mimo że dane etnograficzne dotyczące nienormatywnych w kontekście euroatlantyckim płci i seksualności były obecne w dyscyplinie niemal od początku jej istnienia, zwykle analizowano je w kategoriach „modelu wpływu kulturowego” (więcej na ten temat por. Lyons, Lyons 2004). Nacisk na wagę kultury w kształtowaniu zachowań seksualnych i podejść do seksualności prowadził do odrzucenia najbardziej radykalnych form esencjalizmu. Niemniej dominował pogląd, że seksualność jest uniwersalną, zdeterminowaną biologicznie kategorią związaną z prokreacją, choć ma różne kulturowe „wariacje”, a także podlega zróżnicowanym interpretacjom kulturowym. W związku z tym niektóre społeczeństwa charakteryzuje pewien stopień „permissywizmu seksualnego” czy akceptacji zachowań homoseksualnych. Perspektywę tę wzmocnił system *sex/gender*, który – zakładając, że podstawowa różnica pomiędzy płciami dotyczy podziału ról w procesie prokreacji – traktował płeć i seksualność jako kategorie ściśle ze sobą połączone (por. Vance 1999: 44–46).

²⁰² Fragmenty tego i następnego podrozdziału pojawiły się w artykułach *Między antropologią a aktywizmem. Użycia i nadużycia paradygmatu wielorakich płci* (Baer 2004b), *W kręgu wykluczeń. Antropologiczne refleksje nad kategoriami tożsamości w narracjach gender studies* (Baer 2006a) oraz *W poszukiwaniu (nie)tożsamości. Kilka uwag na temat praktyki queer w akademickim dyskursie aktywistycznym* (2007a).

Definiując system *sex/gender* Gayle Rubin (1975) wskazywała, że kategorie związane z seksualnością (w tym heteronormatywność kultury euroatlantycznej) są takimi samymi konstruktami jak kategorie *gender*. Nacisk na kulturowy charakter seksualności był też istotnym aspektem zrywania z przesłankami antropologii kobiet w latach osiemdziesiątych XX wieku (por. Ortner, Whitehead 1981c). Niemniej do początku lat dziewięćdziesiątych antropologiczne analizy inspirowane feminizmem miały przede wszystkim heteronormatywny charakter (Lewin, Leap 1996a: vii–viii)²⁰³. Nowe sposoby pojmowania płci i seksualności pojawiły się dopiero wraz z krytyką systemu *sex/gender* i popularyzacją teorii performatywności. Od tego czasu autorki i autorzy zaczęli odrzucać „fallogocentryczną logikę (...) definiującą widzialność i władzę jako synonimy, a nie historycznie powiązane dziedziny” i koncentrować się na „związkach i dysonansie pomiędzy wykluczającymi kategoriami normatywnych systemów *sex/gender* a rzeczywistą dwuznacznością, złożonością, abjekcją i oporem w ramach tych systemów” (Morris 1995: 570).

Wątki te mogły zaistnieć w dyscyplinie nie tylko dzięki temu, iż poprzedziły je antropologiczne debaty inspirowane feminizmem, ale także dlatego, że antropologiczne studia lesbijskie/gejowskie, które – choć na różne sposoby powiązane z inicjatywami feministycznymi zarówno w sensie analitycznym, jak i instytucjonalnym – rozwijały się wzdłuż nieco odmiennej trajektorii (por. Boellstorff 2007). Początki antropologicznych studiów lesbijskich/gejowskich zwykle wiązane są z esejem Davida Sonenscheina (1966), który otwarcie argumentował na rzecz wartości etnograficznego podejścia w studiach nad homoseksualnością w ówczesnych społeczeństwach zachodnich. Przecistawiając antropologię psychologii – która tradycyjnie koncentrowała się na przyczynach, objawach i leczeniu homoseksualizmu – autor wskazywał na konieczność etnograficznych studiów nad subkulturami homoseksualnymi w kontekście miejskim²⁰⁴. Od tego czasu zaczęły pojawiać się pierwsze antropologiczne prace, które stały się klasykami studiów lesbijskich/gejowskich, jak wspomniana już *Mother camp. Female impersonators in America* autorstwa Esther Newton (1979). Ta pełna życia etnografia świata wielkomiejskich *drag queens* pokazuje system skomplikowanych dystynkcji, związanych w dużej mierze z geografią symboliczną stylów „męskiego” i „żeńskiego” obecną w *drag* i kampie. Przyjęta tu perspektywa ujmowania doświadczenia homoseksualnego – obejmująca między innymi teorię piętna Ervinga Goffmana (2007) – antycypuje dyskusje o performatywności, które do nauk społecznych wprowadziła teoria *queer*. Podejmuje też kwestie stratyfikacji ekonomicznych w ramach tzw. kultury *gay* (odnoszącej się tu do wszystkich

²⁰³ Więcej na temat relacji pomiędzy antropologią feministyczną a antropologicznymi studiami lesbijskimi/gejowskimi por. m.in. Lewin 2002; Lewin, Leap 1996b.

²⁰⁴ Esej ten należy lokować w tradycjach konstrukttywizmu społecznego anglojęzycznych nauk społecznych. Więcej na ten temat por. Rubin 2002.

osób nieheteronormatywnych) oraz powiązań pomiędzy kategoriami seksualności, rasy i klasy, które dziś są zasadnicze dla studiów lesbijskich/gejowskich (por. Leap, Lewin 2009: 10; więcej na ten temat por. też Rubin 2002: 45–53).

Rzeczywista ekspansja zainteresowań problematyką lesbijską/gejowską w antropologii nastąpiła jednak dopiero w latach osiemdziesiątych (por. m.in. Blackwood 1986; Herdt 1984, 1994; Williams 1986), a przede wszystkim na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy to dzięki szkole konstruktywizmu społecznego „homoseksualność” zaczęto traktować jako historycznie i kulturowo zmienny konstrukt (por. Weston 1993: 340–342; więcej na ten temat por. też Vance 1999, 2007). Początkowo antropologiczne studia lesbijskie/gejowskie rozwijały się analogicznie do tych inspirowanych feminizmem. U podstaw projektu leżało przekonanie, że niewielka ilość informacji dotyczących homoseksualności wymaga przede wszystkim zebrania nieobecnych w tradycyjnej dyscyplinie danych. Licznym sprawozdaniom etnograficznym nie towarzyszył jednak rozwój solidnych perspektyw teoretycznych, a w związku z tym – zgodnie z logiką „modelu wpływu kulturowego” – ograniczały się one przede wszystkim do prób oceny stopnia „tolerancji” czy „akceptacji” zachowań homoseksualnych w różnych społeczeństwach. Tak jak w przypadku inspiracji feministycznych zakładano, że praktyka badawcza ma dotyczyć uniwersalnej kategorii „kobiety”, większość projektów w ramach antropologii lesbijskiej/gejowskiej do początku lat dziewięćdziesiątych opierała się na przesłance, iż dotyczą uniwersalnej kategorii „homoseksualności”, która zawiera kilka łatwych do wyodrębnienia wariantów.

Na przykład David Greenberg (1988: 25–88), w kontekście społeczeństw, w których podstawową strukturę społeczną tworzy system pokrewieństwa, wyróżniał: homoseksualizm międzygeneracyjny, określający związki pomiędzy partnerami w różnym wieku, charakterystyczny dla Melanezji czy starożytnej Grecji; transgenderowy, wiązany między innymi z północnoamerykańskimi osobami „o podwójnej duszy” (por. Jacobs *et al.* 1997), gdzie przekraczaniu norm i zachowań społecznych własnej płci anatomicznej towarzyszyły często związki seksualne i emocjonalne z niebędącą „o podwójnej duszy” osobą o tej samej płci anatomicznej; oraz egalitarny, zakładający partnerstwo osób wchodzących w relacje seksualne, co autor uznaje za normę w regionie euroatlantyckim. Z kolei Gilbert Herdt (1990: 220–224) uważał, że w perspektywie międzykulturowej można mówić o homoseksualizmie zorganizowanym wokół struktury wieku, odwrócenia porządku płci, związanym z konkretnymi rolami społecznymi oraz o współczesnym ruchu gejowskim.

W powyższym kontekście ujawniał się problem androcentrycznego charakteru ówczesnej „antropologii homoseksualności”, w której męską homoseksualność traktowano jako standard służący rozumieniu „homoseksualności” w ogóle. Taka specyfika stała się ważną przesłanką rozwijania antropologicznych studiów męskości, które nie ograniczałyby się jedynie do paradygmatu

heteronormatywnego. Najczęściej przytaczaną tu publikacją, także w interdyscyplinarnie zorientowanych studiach męskości, jest książka Gilberta Herdta (1994) *Guardians of the flutes. Idioms of masculinity*, w której autor opisuje „męską subkulturę” plemienia „Sambia” z górskich terenów Nowej Gwinei. Pokazuje tam, „jak mężczyźni postrzegają samych siebie jako osoby płci męskiej, swoje tradycje rytualne, swoje kobiety i kosmos” (Herd: 1994: 1) (por. Baer 2008; Gutmann 1997). Przecistawiając się androcentryzmowi studiów gejowskich, antropolożki inspirowane feminizmem sytuowały kobietą (i męską) seksualność jednopłciową w szerszym kontekście *gender* i kultury, wskazując na relacje władzy i odmienne usytuowanie mężczyzn i kobiet w poszczególnych społeczeństwach. Jednak niektóre prace odwoływały się z kolei do uniwersalnie rozumianego „lesbianizmu” (więcej na ten temat por. Blackwood 2002; Lewin 2002; Weston 1993: 342–344).

„Etnokartograficzny moment” – jak nazywa ten etap Kath Weston (1993: 345) – był niewątpliwie potrzebny, bo podobnie jak antropologia kobiet, uwidocznił te aspekty rzeczywistości społeczno-kulturowych, które wcześniej pomijano w sprawozdaniach i teoriach antropologicznych. Liczne etnografie demonstrowały, iż posiadające płeć anatomiczną ciała, praktyki seksualne i tożsamości płciowe niekoniecznie muszą iść ze sobą w parze, a działania pozornie transgresywne są naturalne, gdy pojawiają się w specyficznych dla siebie kontekstach. W dyscyplinie rosła jednak świadomość nieadekwatności współczesnych euroatlantyckich kategorii w skali globalnej, który to fakt ujawniał się szczególnie wyraźnie w przypadku etnograficznych badań terenowych. Początkowo antropolodzy i antropolożki zakładali, że tożsama orientacja seksualna i wynikająca z niej potencjalna wspólnota doświadczeń stanowią wystarczającą podstawę uzyskania statusu pełnoprawnego członka czy członkini studiowanej grupy, a także pozwolą uniknąć jej obiektywizacji i egzotyzacji. Niemniej dość szybko okazało się, że orientacja seksualna nie zawsze jest podstawowym elementem, który w kontekście swojej tożsamości przywołuje jednostka, a „bycie lesbijką” czy „gejem” może oznaczać różne rzeczy, nie tylko w perspektywie międzykulturowej, ale również w ramach własnego społeczeństwa. Często rasa, etniczność, przynależność klasowa, wiek czy rodzicielstwo mogą stać się czynnikami tak różnicującymi, że fakt wspólnej orientacji seksualnej staje się drugorzędny (więcej na ten temat por. Lewin 1995)²⁰⁵.

Wynikająca ze specyfiki doświadczenia etnograficznego problematyzacja kategorii tożsamościowych zbiegała się z krytyką *quasi*-etnicznego modelu tożsamościowego w anglo-amerykańskich ruchach i teoriach lesbijskich/gejowskich.

²⁰⁵ Tu nasuwają się porównania nie tylko z problemami feministycznej antropologii kobiet, ale też z poczuciem ambiwalencji i trudnościami z odczytywaniem niuansów etniczności, które są udziałem antropolożek i antropologów prowadzących badania we „własnych” społecznościach etnicznych (Leap, Lewin 2009: 12; por. m.in. Limón 1997; Zavella 1997).

Podobnie jak w przypadku ruchów feministycznych, od wczesnych lat osiemdziesiątych XX wieku zaczęły pojawiać się tu głosy sprzeciwu wobec esencjalizacji odwołujących się do wspólnej opresji ze względu na orientację seksualną (więcej na ten temat por. Baer, Lizurej 2007a: 12–17). Do zmiany perspektyw analitycznych przyczyniła się też niewątpliwie pandemia AIDS. Choć doprowadziła do intensyfikacji zmedyalizowanego dyskursu biomedycznego, w kontekście kampanii na rzecz tzw. bezpieczniejszego seksu przyniosła również szereg badań nad wielością światów ludzkiej seksualności. Prace, które pojawiały się w ramach tego nurtu – uwidaczniając rozbieżności pomiędzy dominującymi ideologiami a rzeczywistymi doświadczeniami dnia codziennego – wskazywały, iż znaczenia aktów seksualnych można zrozumieć jedynie w ich konkretnych kontekstach kulturowych czy subkulturowych (por. Vance 1999: 46–49; Weston 1993: 355–359; więcej na ten temat por. Brummelhuis, Herdt 1995). W konsekwencji od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku na szeroką skalę zaczęto kwestionować koncepcje leżące u podstaw dotychczasowych antropologicznych studiów lesbijskich/gejowskich. Krytykowano rzekomo uniwersalny charakter takich pojęć, jak „heteroseksualność” i „homoseksualność”, „lesbijka” i „gej”, „żeński” i „męski”, a nawet sama „seksualność”. Ważna stała się kontekstualizacja i badanie specyficznych znaczeń, które przybiera każda praktyka klasyfikowana w regionie euroatlantyckim jako homoseksualna czy homoerotyczna (więcej na ten temat por. Weston 1993: 344–353).

W świetle powyższych dyskusji zaczęto zwracać uwagę, że na przykład instytucja tajlandzkiego *katohey* (traktowana jako przykład transgenderowego homoseksualizmu) przez samych *katohey* często za taką nie była uważana, ponieważ będąc anatomicznymi mężczyznami, *katohey* identyfikowali się z kobiecością, a ich związki z partnerami płci męskiej przez żadną ze stron nie były uważane za homoerotyczne (por. Matzner 2001). Z kolei tzw. zrytualizowany homoseksualizm w Papui Nowej Gwinei czy Melanezji powinien być rozumiany nie jako przejaw seksualności, ale w kategoriach wymiany spermy stanowiącej część procesu nabywania statusu mężczyzny przez inicjowanego chłopca (por. Elliston 1995). Podkreślano, że z jednej strony należy pamiętać, iż samoidentyfikacja osób wchodzących w relacje seksualne w obrębie własnej płci anatomicznej jest procesem wieloaspektowym, osadzonym w szerszym kontekście społeczno-politycznym. Ze względu na globalny zasięg współczesnych euroatlantyckich ruchów LGBTQ tożsamość osób w społecznościach innych niż zachodnie często bywa konstruowana w kategoriach Zachodu (por. Epplé 1998: 269–271). Jednak z drugiej strony zachodnie idee (w tym międzynarodowe standardy praw człowieka) mogą też zostać łatwo przekształcone w narzędzia transnarodowej dominacji i przemocy dyskursywnej (por. Gaudio 2009).

Problemy związane z dotychczasową, konwencjonalną terminologią doprowadziły do popularyzacji paradygmatu wielorakich płci (*multiple gender paradigm*).

W ramach antropologii pierwsze propozycje teoretyczne, które obejmowały koncepcje płci i seksualności przekraczające binarne rozróżnienia dominujące od czasów Oświecenia w myśli Zachodu, a które płci anatomicznej przypisują trwałą płęć społeczno-kulturową oraz odpowiedni obiekt pożądania seksualnego, zaproponowały M. Kay Martin i Barbara Voorhies (1975: 84–107). Autorki podkreślają, iż antropolodzy i antropolożki – uznając wagę procesów socjalizacyjnych – są przyzwyczajeni do zróżnicowania wykraczającego poza polaryzację obecną w kulturze euroatlantyckiej w kontekście kategorii *gender*, ale zazwyczaj zakładają uniwersalność dwupłciowego modelu kategorii *sex*, który nie wymaga dalszego wglądu badawczego. Jednak dane etnograficzne sugerują, że istnieją społeczeństwa, w których również klasyfikacje płci anatomicznej przekraczają dychotomię „męski” – „żeński”, a w związku z tym konieczna jest antropologiczna koncepcja „nadliczbowych płci anatomicznych” (*supernumerary sexes*). Istnienie takich kategorii wymaga również stworzenia odpowiadających im pozycji społeczno-kulturowych. Tu Martin i Voorhies wprowadzają pojęcie „nadliczbowych płci społeczno-kulturowych” (*supernumerary genders*)²⁰⁶. Idee te odżyły w latach dziewięćdziesiątych XX wieku wraz z krytyką systemu *sex/gender* i popularyzacją teorii performatywności. Pojęcia „alternatywnych płci” (*alternate/alternative genders*) – sprowadzanych często do „trzeciej/czwartej płci” (*third/fourth gender*) – a także *transgender* są przywoływane w kontekście zachowań przekraczających lub podważających kod „męskość” – „kobiecość” oraz zinstytucjonalizowanych, „pośrednich” pojęć i praktyk (więcej na ten temat por. Weston 1993: 353–355).

Niektóre autorki i autorzy uważają, że w przypadku problematyki dotyczącej *lhamana* Zuni, *hijra* w południowych Indiach czy *xanith* w Omanie odpowiednią kategorią analityczną jest „trzecia/czwarta płeć”²⁰⁷. Will Roscoe (1995) podkreśla, że jest ona pewnym nadużyciem, ponieważ opiera się na rozróżnieniu pomiędzy płcią anatomiczną, płcią społeczno-kulturową i seksualnością, podziałach charakterystycznych dla kultury współczesnego Zachodu, a w przeciwieństwie do tezy Rubin (1975) nie każde społeczeństwo posiada system *sex/gender*, z którego powyższe rozróżnienie wynika²⁰⁸. Jednak jego zdaniem przyczynia się

²⁰⁶ Ponieważ autorki „nadliczbowe płcie” (zarówno w sensie anatomicznym, jak i społeczno-kulturowym) odnoszą jedynie do przypadków niejednoznacznych genitalnie (*intersex*), nie naruszają obowiązującej wówczas logiki systemu *sex/gender*.

²⁰⁷ Will Roscoe (1998: 6–16) pisze, iż w kontekście północnoamerykańskiego tzw. *berdache* termin „trzecia płeć” odnosi się do mężczyzn i kobiet wśród ludów, gdzie miejscowe określenia dotyczą obydwu płci anatomicznych, podczas gdy termin „czwarta płeć” dotyczy wyłącznie kobiet, tam gdzie żeńska (anatomicznie) forma nosi inną nazwę niż męska. *Hijra* są definiowani jako „trzecia płeć” (zarówno w sensie anatomicznym, jak i społeczno-kulturowym) przez Serenę Nanda (1996). *Xanith* w Omanie jako „trzecią płeć” opisuje Unni Wikan (1991: 168–186).

²⁰⁸ Na przykład w tradycyjnej społeczności Zuni zbędne było pojęcie płci anatomicznej, ponieważ dzieci jako istoty „surowe” postrzegano jako pozbawione płci. Płeć posiadały dopiero „ugotowane” osoby dorosłe.

lepiej do zrozumienia różnicowania w kontekście płci i seksualności w perspektywie międzykulturowej niż takie kategorie, jak „homoseksualizm”, „transwestytyzm” czy „transseksualizm”. Jak podkreśla gdzie indziej, pojęcie *gender*, ujmowane „jako wielowymiarowa kategoria osobowości obejmująca odrębny wzór różnic społecznych i kulturowych”, stanowi – przywołując terminologię Geertza – nie tylko „model różnicy”, ale także „model dla różnicy”. Wskazuje na specyficzne, niekoniecznie ograniczone do wersji „męskiej” i „żeńskej”, oczekiwania społeczne względem zachowania, temperamentu, seksualności, pokrewieństwa, ról interpersonalnych, wykonywanej pracy czy ról religijnych. Staje się kategorią niezależną od anatomii, wpisaną w szerszy i specyficzny dla siebie kontekst społeczno-kulturowy (Roscoe 1996: 341–342).

Niemniej twierdzenie, iż *gender* stanowi istotny czynnik kreowania różnicy, jest niewątpliwie przejawem specyficznego światopoglądu euroatlantyckiego. Pisząc o Yorùbá Oyèrónké Oyèwùmí (1997, 1998), zwraca uwagę, że w ich przypadku znacznie ważniejsza jest kwestia wieku. Zaimki Yorùbá nie wskazują płci, ale to, czy osoby, których dotyczą, są starsze czy młodsze od mówiącego. Zdaniem autorki, gdyby sami Yorùbá podjęli studia nad własnym życiem społecznym, zasada starszeństwa byłaby znacznie ważniejsza niż płeć. Pryzmat takiej nauki zakwestionowałby więc przekonanie o uniwersalności dystynkcji genderowych, a w efekcie wzmocniłby znaczenie społeczne struktur wieku. Natomiast uprzywilejowanie systemów genderowych, które jest efektem kolonializmu i imperializmu naukowego, doprowadziło do tego, że naukowczynie i naukowcy afrykańscy sami „importują” euroatlantyckie kategorie płciowe. „Pisząc o jakimkolwiek społeczeństwie z perspektywy genderowej, naukowcy nieuchronnie wpisują *gender* w to społeczeństwo. (...) Tak więc sama nauka jest uwikłana w proces formowania *gender* (Oyèwùmí 1997: xv; por. Fausto-Sterling 2000: 19–20).

Ponadto nie wszyscy tak jak Roscoe (por. m.in. 1996, 1998) mają świadomość, że stosowanie paradygmatu wielorakich płci wymaga, aby w każdym przypadku sprawdzić, jak dana kultura konstruuje „męskość” i „kobiecość”, oraz porównać, czy alternatywne statusy są rzeczywiście w miejscowym kontekście traktowane jako odmienne płcie. Wielu podziela przekonanie Herdta (1996: 19–20), iż kodu „trzeciego” nie należy odczytywać dosłownie jako twierdzenia, że w każdym miejscu i czasie występują tylko trzy klasyfikacje, ale jako określenie wszelkich kombinacji, które przekraczają normatywny w kontekście euroatlantyckim dy-morfizm płciowy. W przypadku tak uniwersalizującego ujęcia pojęcie „trzeciej płci” powiela problemy, które rodziła posiadająca również „różne warianty” kategoria „homoseksualności”²⁰⁹. Z przytaczanych przez poszczególnych autorów

²⁰⁹ Na przełomie XIX i XX wieku pojęcie „trzeciej płci” służyło właśnie określaniu homoseksualizmu i miało esencjalistyczne konotacje psychoseksuologiczne (por. Hekma 1996).

i autorki koncepcji nie wynika, dlaczego w skali globalnej należy mówić jedynie o trzech płciach, a przywoływanie tego narzędzia analitycznego w konkretnych przypadkach wiąże się często z arbitralną decyzją badacza czy badaczki. Większość z nich nie wyjaśnia, co właściwie czyni ze specyficznej klasyfikacji kulturowej odrębną płćć, a nie przypadek dwuznaczności czy wariant „męskości” lub „kobiecości” (Weston 1993: 354).

Kolejnym problemem, który rodzi termin „trzecia płćć” – traktowana jako swoista „mieszanka” elementów męskich i żeńskich, uosabiająca całkowicie inną płćć – jest to, iż paradoksalnie, zamiast służyć denaturalizacji euroatlantyckich dualizmów, wspiera dychotomiczny system. Analizując kategorie teoretyczne, które literatura antropologiczna przypisuje *nádleehí* Navajo, Carolyn Epple (1998: 273) wskazuje, iż pojęcie „alternatywnej płci” „nie obala, ale reifikuje – w istocie jest oparte – na tym konkretnym systemie, który ma zdemontować: binarnym systemie płci zakładającym naturalną spójność pomiędzy płcią anatomiczną, płcią społeczno-kulturową i pożądaniem. Uznając *nádleehí* (i przypuszczalnie wszystkich podobnych) za przynależnych do ‘trzeciej (lub czwartej, piątej i tak dalej) płci’, teoretycy reifikują Mężczyznę i Kobięćć jako binarne opozycje i uznają je za standardy, dzięki którym ‘alternatywa’ może zostać zidentyfikowana”. Chociaż, zgodnie z teorią performatywności, przesuwanie znaczeń ma służyć dekonstrukcji wyobrażeń związanych z płcią i seksualnością, może również je wzmacniać. Niko Besnier (1996: 296–299), który opowiada się przeciwko stosowaniu koncepcji „trzeciej płci” w perspektywie międzykulturowej i zastępuje ją ideą „liminalności płciowej” (*gender liminality*), pisze, że polinezyjskie osoby liminalne płciowo są często „bardziej kobiece niż kobiety”, co pozwala interpretować tę sytuację jako (re)konstruowanie lokalnych wzorców kobiecości (por. też Johnson 1997; Kulick 1998)²¹⁰.

Problemy z pojęciem „trzeciej płci” spowodowały, iż w literaturze antropologicznej zaczęło być ono zastępowane terminem *transgender*, który ma oznaczać role i praktyki wykraczające już nie poza euroatlantyckie, ale poza lokalne rozumienia normatywności związanej z płcią i seksualnością. Jednak koncepcja ta nie rozwiązała problemów epistemologicznych. Podobnie jak kategoria „homoseksualności” czy „trzeciej płci”, stosowana w skali globalnej, kategoria *transgender* powieli uniwersalistyczne założenia, projektując przesłanki anglo-amerykańskie na resztę świata. David Valentine (2002: 231–238; por też 2007: 29–65) wskazuje, że transgenderyzm (zarówno jako tożsamość indywidualna, jak i kolektywna podstawa ruchów społeczno-politycznych) wyrósł w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych w kontekście

²¹⁰ Podobny problem pojawia się też w kontekście euroatlantyckim. Marzena Lizurej (komunikacja osobista) podkreśla, że ikonę *drag queen* można odczytywać nie tylko jako subwersję, parodię kobiecości, ale również jako przejaw mizogynicznego żartu, kpiny z życia realnych kobiet.

specyficznych polityk kulturowych dotyczących seksualności. Był odpowiedzią na dominujące w społeczno-politycznych ruchach lesbijskich/gejowskich założenie, iż jedyna różnica pomiędzy gejami i lesbijkami a heteroseksualną większością dotyczy *prywatnej* sfery pożądania seksualnego. Takie stanowisko nie zakładało więc *publicznej* binarności płci. W konsekwencji z oficjalnej kategorii „gej” i „lesbijka” automatycznie wykluczono tych wszystkich, którzy w sposób oczywisty do powyższego modelu nie pasowali, ponieważ w jawny sposób odbiegali od wzorca heteronormatywnego i zakładanej w nim dychotomii. W tej sytuacji *drag queens*, lesbijki *butch*, transwestyci i inne osoby nieodnajdujące się w normatywnym systemie płci i seksualności jako podstawę wspólnej tożsamości przyjęły kategorię *transgender*²¹¹.

Niemniej, mimo iż pojęcie *transgender* zdaje się logiczne jedynie w kontekście anglo-amerykańskim²¹², niektórzy antropolodzy i antropolożki przywołują je również w innych lokacjach jako sposób rozwiązania problemów, które rodzi kategoria „trzeciej płci”. Opisując brazylijskich *travesti*, Don Kulick (1998: 9) uświadamia czytelnikom i czytelniczkom, że nie są oni „trzecią płcią” czy kategorią ambiwalentną: „*travesti* są *koncentracją* ogólnych wyobrażeń, przedstawień i praktyk męskości i kobiecości. Tak więc, zamiast prostej inwersji (...), wypracowują poszczególne konfiguracje seksualności, płci społeczno-kulturowej i anatomicznej, które wiążą i nadają znaczenie brazylijskim pojęciom ‘mężczyzna’ i ‘kobieta’”. Zdaniem Kulicka *travesti* stanowią część binarnego systemu płci, który uprzywilejowuje „męskość” rozumianą nie w kategoriach samego posiadania genitaliów, ale ich aktywnego *użycia* podczas penetracji w trakcie stosunku seksualnego. W związku z tym *travesti*, razem z kobietami (i innymi osobami funkcjonującymi jako pasywna strona w akcie seksualnym), w dychotomicznym systemie płci definiowanym przez penetrację zajmują pozycję, którą można określić jako „niemężczyźni”.

²¹¹ Sytuację tę obrazuje konflikt pomiędzy *Human Rights Campaign* (HRC), amerykańską organizacją walczącą o prawa obywatelskie gejów i lesbijek, i reprezentującą problemy społeczności *transgender Gender Public Advocacy Coalition*, walczącą o „równość ze względu na płeć, uczucia i rasę”. W 1997 roku przedmiot sporu stanowiła kwestia włączenia do projektu ustawy o zakazie dyskryminacji gejów i lesbijek w prawie pracy (*Employment Non-Discrimination Act*) sformułowania zakazu dyskryminacji ze względu na „ekspresję płciową” lub „tożsamość płciową”. HRC twierdziła, że zajmuje się prawami gejów i lesbijek, a nie problematyką *transgender* (HRC „nie dotyczy płci”) oraz że dodanie takiego sformułowania zaprzępałoby szanse na przegłosowanie ustawy w Kongresie. HRC w swej długiej historii wślawiła się działaniami na rzecz wprowadzania kwestii praw gejów i lesbijek do głównego nurtu polityki kosztem „mniej szacownych” gejów i lesbijek, konstruując *implicite* społeczność *gay* jako białych, normatywnych w kontekście płci członków i członkinie klasy średniej. Kolejnym dowodem oddzielania przez HRC zagadnień seksualności od zagadnień płci może być poparcie, jakiego udzielili w wyborach w 1998 roku senatorowi opowiadającemu się przeciwko prawu do aborcji (Valentine 2002: 226–227).

²¹² Co nie oznacza, że w tym kontekście nie budzi kontrowersji. Więcej na ten temat por. Valentine 2002, 2003, 2007.

Jednak sami *travesti* uznaliby taką klasyfikację za odrażającą. Mimo że inwestują w feminizowanie swego ciała, nie identyfikują się z kobietami. Kobiety definiowane są poprzez fakt posiadania *buceta* („cipy”), podczas gdy *travesti* posiadają penisy. Podkreślają też swoją wyższość nad kobietami w kontekście znajomości sztuki upiększania i odgrywania kobiecości. *Travesti* uważają się za homoseksualnych mężczyzn, a sfeminizowany wygląd ma uczynić ich atrakcyjnymi dla tych, których pożądamy. Natomiast prostytutka, zwłaszcza w przypadku klientów, którzy chcą być penetrowani, staje się przestrzenią aktywności seksualnej, a więc sferą zyskiwania poczucia własnej (męskiej) wartości. Niemniej Kulick, krytykując koncepcję „trzeciej płci” jako odpowiedni termin definiujący *travesti*, na użytek czytelników i czytelniczek anglojęzycznych sam określa ich terminem *transgender* (por. też Blackwood, Wieringa 1999; Johnson 1997; więcej na ten temat por. Valentine 1999).

Odnosząc się do powyższych praktyk, Evan Towle i Lynn Morgan (2012: 471–476) zwracają uwagę, że antropolodzy i antropolożki zdają się być współwinni (re)konstruowania kategorii, które starają się zrozumieć i zdekonstruować. Chcąc dostarczyć alternatywy wobec dominujących w kontekstach euroatlantyckich medycznych i psychologicznych ujęć badawczych, uprawomocniają twierdzenia, że osoby nieodnajdujące się w zachodniej heteronormatywności „nie urodziły się w złym ciele, ale w złej kulturze”. W ten sposób, mniej lub bardziej świadomie, wspierają aktywistyczne inicjatywy próbujące uczynić z takich pojęć, jak „trzecia płeć” czy *transgender*, uniwersalne określenia różnicy płciowej i seksualnej. Na przykład Roscoe (1995) uważa, że pojęcie „trzeciej płci” można przywoływać jako efektywną tożsamość polityczną, ponieważ pozwala zerwać z ograniczeniami ujmowania różnicy płci w kontekście jedynie dwóch, wzajemnie wykluczających się, dookreślonych kategorii (męskiej i żeńskiej), w odniesieniu do których geje, lesbijki i inne tzw. mniejszości seksualne jawią się jako wadliwe, imitujące mężczyzn i kobiety „fałszywki”. Ponadto dzięki temu, że wprowadza wielopoziomowe konotacje, *gender* umożliwia odcięcie się od definicji, które sprowadzają gejów, lesbijki i innych „odmieńców” przede wszystkim do poziomu ich seksualności. Dostarcza też podstawy wspólnej tożsamości, która unika pułapek homogenizacji i wykluczeń, jakie niosą kategorie „homoseksualizmu”, „geja” czy „lesbijki”. Roscoe nie twierdzi, że „*jesteśmy trzecią płcią*, ale *tak jak* trzecia płeć zajmujemy ontologicznie spójną, historycznie skonstruowaną, wielowymiarową podmiotową pozycję zwaną – cóż – zwijmy to jakkolwiek dopóty, dopóki unikamy binarnego języka heteroseksizmu”.

W konsekwencji powyższej logiki etnograficzne opisy życia konkretnych ludzi żyjących w konkretnym i miejscu, i czasie często służą kreowaniu współczesnych wersji „szlachetnego dzikiego”. Opowieści o osobach funkcjonujących w ramach specyficznych (i ograniczających) norm płciowych i seksualnych własnych społeczności zastępowane są wizją „transpłciowego tubylca” w świecie,

który z perspektywy euroatlantyckiej wydaje się nową „Wyspą Szczęśliwą”. Stają się tropem literackim służącym krytyce nietolerancyjnego Zachodu²¹³. W związku z tym, „[m]imo oczywistego wyobraźniowego i politycznego potencjału tkwiącego w świadomości istnienia różnorodnych płci w różnych kulturach (...), powinniśmy zapytać, jak ‘nasze’ narracje na temat ‘ich’ (kulturowych obcych) odzwierciedlają sprzeczne cele dotyczące seksualności, płci i władzy w naszym społeczeństwie” (Towle, Morgan 2012: 475). Należy pamiętać, że opowiadając o światach innych, w istocie mówimy (być może przede wszystkim) o naszych własnych, a analizy antropologiczne – zgodnie z tym, co twierdzi w nieco innym kontekście przywoływana wyżej Oyěwùmí – konstruują płć i seksualność w tym samym stopniu, co ludzie, których przekonania starają się przedstawić (por. Morris 1995: 574).

Współczesne antropologiczne debaty dotyczące płci i seksualności bardziej przypominają studia *queer* niż klasycznie pojmowane studia genderowe czy lesbijskie/gejowskie. Rosalind Morris (1995) wyróżnia tu dwa, powiązane ze sobą trendy, które zgodnie z Foucaultowską tezą głoszącą, iż dyskurs zawsze kreuje swoje własne punkty oporu, mniej lub bardziej jawnie odwołują się do dominującego modelu euroatlantyckiego, pozostawiając w centrum rozważań kategorię *gender* (por. Foucault 2000a: 83–92). Prace koncentrujące się na analizie polityki przekraczania ideału binarnych ciał, praktyk erotycznych i pożądań, które mają stanowić wsparcie dla teorii performatywności, można nazwać „antropologią dekompozycji różnicy”. Niektórzy antropolodzy i antropolożki uważają na przykład, że ideę świadomego i ironicznego oporu obecną w euroatlantyckiej koncepcji transgenderyzmu można przywołać jako ramę teoretyczną w etnograficznych analizach opętania przez duchy (*spirit possession*). Opisując związany z rytmem infibulacji kult *Zār* w północnym Sudanie, Janice Boddy (1989) twierdzi, że dostarcza on kontekstu, w którym kobiety, dzięki opanowaniu przez męskie duchy, mogą przywłaszczać sobie i rozgrywać seksualne oraz społeczne prerogatywy męskości, będąc jednocześnie cały czas kobietami. Niemniej Morris (1995: 584–585) zwraca uwagę, że traktowanie opętania przez duchy jako aktu transgresji wymaga, aby „indywidualna tożsamość koegzystowała z integralnością cielesną”, a więc żeby „podmiotowość przekraczała fakt opętania”. Taka logika pojmowania „osoby” jest charakterystyczna dla współczesnego Zachodu, ale nie musi być podzielana przez innych. Ponadto, nawet jeżeli opętanie przez duchy wiąże się z kwestiami wykraczania poza żeńskość czy męskość, nie zawsze w ich centrum pojawiają się kwestie związane z płcią, ponieważ ważniejsze mogą być afiliacje etniczne lub klasowe (więcej na temat płci, seksualności i rytuału por. Morris 2006).

Inne nurty, określane tu jako „antropologia tworzenia różnicy”, brak jednoznaczności i płynność kategorii związanych z płcią i seksualnością traktują jako

²¹³ Przykładu w kontekście polskim dostarcza m.in. Sobieski 2001.

predyskursywny, preontologiczny wymiar cielesności, stanowiący źródło i podstawę różnicy płciowej i seksualnej. Ambiwaleńcja przyjmuje więc charakter pojęcia wyjaśniającego: badacze koncentrują się na sposobach, w jakie porządki kulturowe konstruują kategorie płci i seksualności, kreując tym samym podmioty. Na przykład Nancy Lindisfarne (1994) sugeruje, że dyskursy honoru i wstydu w basenie Morza Śródziemnego i na Środkowym Wschodzie mogą być odczytane jako systemy retoryczne. Uprzywilejowują one pewne części ciała, szczególnie hymen, jako metonimie tożsamości płciowej i jednocześnie wpisują je w hierarchiczny system opozycji płci, gdzie „męskość” utożsamiana jest z penetracją w akcie seksualnym. Aby mężczyźni i kobiety mogli uzyskać dorosłe tożsamości płciowe w ramach normatywnego systemu heteroseksualności, dziewictwo musi zostać uwidocznione i zniszczone na oczach świadków.

Pokazując, jak młodzi ludzie konspirują, aby obejść tabu przedmałżeńskiego seksu i ukryć to wykroczenie, autorka udowadnia, że uprawomocnienie przedstawienia przez widownię służy konstytuowaniu rzeczywistości. Obserwatorzy i obserwatorzy pokazu krwi mogą zaakceptować lub odrzucić jej hymenalne pochodzenie i w ten sposób działają wstecz: kreują lub negują dziewictwo panny młodej, nawet jeżeli przy okazji nieustannie potwierdzają wartość samego dziewictwa. Jednocześnie uprawomocniają „bycie (dorosłym) mężczyzną” pana młodego. Ponadto, opisując erotyczne i homospołeczne więzy pomiędzy mężczyznami, które pojawiają się w odpowiedzi na ukazanie hymenalnej krwi, Lindisfarne wskazuje, że jest to również ważny aspekt wytwarzania ogólnej kategorii „mękości”, jak akt defloracji (czy udawanej defloracji) w przypadku bardziej partykularnego osiągnięcia dorosłej płciowości przez pana młodego i pannę młodą (por. Morris 1995: 577).

Zdaniem Morris (1995: 585–586) przynajmniej część publikacji konstytuujących opisane trendy, próbując uciec od wszelkich esencjalistycznych kategorii i podkreślając potencjalną wagę subwersywnych (politycznie i społecznie) efektów praktyk indywidualnych, wpada w pułapkę fantazji o całkowicie płynnych kategoriach płci i seksualności, co w konsekwencji prowadzi do aspołecznego i ahistorycznego idealizmu. Ponadto projektowanie założeń teorii performatywności czy logiki kampu na inne niż anglo-amerykańskie konteksty nie zawsze jest uprawomocnione. W wielu społecznościach jednostka nie jest bytem indywidualnym, ale częścią społecznej całości, a rytuał służy nie transformacji tożsamości, lecz jej realizacji. W związku z tym kategorie płci i seksualności trzeba zawsze traktować jako części szerszych, złożonych i zmiennych systemów (por. też Moore 2004: 409–411)²¹⁴.

²¹⁴ Problemy te nie dotyczą jedynie studiów płci i seksualności odwołujących się do teorii performatywności. Nurty zaangażowanej społecznie czy politycznie antropologii, które inspiracji nadal poszukują w teorii praktyki, uwikłane są z kolei w neohumanistyczne dyskursy „poseksywnego indywidualizmu”. Na przykład Sherry Ortner (2006: 107–128) podkreśla konieczność



Nakreślona wyżej, swoista ewolucja poglądów w ramach antropologicznych studiów płci i seksualności wiąże się w oczywisty sposób z ewolucją polityk płciowych i seksualnych anglo-amerykańskich ruchów i teorii LGBTQ. Valentine (2002: 231–333) pisze, że do lat sześćdziesiątych XX wieku pojęcie *gay* odnosiło się do wszystkich osób nieheteronormatywnych. Jednak w latach siedemdziesiątych zaczęto traktować *gender* i seksualność jako dwie odrębne przestrzenie doświadczenia ludzkiego. W eseju zatytułowanym *Rozmyślając o seksie. Zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki i seksualności* Rubin (2004: 212–213) zwraca uwagę, że choć w większości teorii feministycznych seksualność ujmowana jest jako pochodna *gender*, we współczesnych industrialnych społeczeństwach Zachodu *gender* należy odróżniać od pożądania erotycznego, ponieważ opresja lesbijek nie jest tożsama z opresją kobiet; lesbijki nie są opresjonowane jedynie jako kobiety, ale też jako odmieńcy. W tym przypadku istotne są więc przede wszystkim stratyfikacje seksualne, a nie płciowe: „[p]łeć ma wpływ na to, jak funkcjonuje system seksualności, a ten zaś ma swoje specyficzne pod względem płci manifestacje. Ale chociaż płeć i seks są powiązane, nie są tym samym i tworzą podstawę dwu odmiennych terenów społecznej praktyki”. Ujawnienie rozdziału ich egzystencji wymaga więc rozdziału analitycznego²¹⁵.

Chociaż oddzielenie płci i seksualności było bardzo ważną innowacją polityczną i teoretyczną, usunęło z pola widzenia fakt, iż w praktyce życia codziennego obydwie kategorie są ze sobą ściśle połączone; bardzo trudno w uprawomocniony sposób zdecydować, które doświadczenie zalicza się do porządku płci, a które seksualności (por. Valentine 2002: 223). Niemniej Rubin (2004: 195) pisze, że system opresji seksualnej jest nadrzędny, ponieważ „przecina inne dziedziny społecznych nierówności, oddzielając jednostki i grupy według własnej wewnętrznej dynamiki. Nie jest redukowalny czy możliwy do zrozumienia w terminach klasy, rasy, etniczności czy płci. Bogactwo, biała skóra, bycie mężczyzną czy etniczne przywileje mogą redukować efekt seksualnej stratyfikacji. (...) Ale nawet ci najbardziej uprzywilejowani nie unikną seksualnej opresji”. W konsekwencji tego sposobu myślenia podstawowe dla polityki i studiów lesbijskich/gejowskich pojęcia zostały *odpłciowione*, a seksualność (podobnie jak

uwypuklania intencjonalności, podmiotowości i sprawczości indywidualnych aktorów i aktorek. Jej zdaniem perspektywa taka pozwala dostrzec, że nawet jeżeli są ograniczeni uwarunkowaniami otaczającego ich świata, oni sami również starają się na niego oddziaływać, a w związku z tym nie są pozbawieni potencjału politycznego (por. Morris 2007: 360–361).

²¹⁵ Esej ten należy odczytywać w szerszym kontekście toczących się od lat siedemdziesiątych XX wieku anglo-amerykańskich „wojen seksualnych” (*sex wars*), których ważną częścią były batalie dotyczące roli i znaczenia seksualności dla kobiecej opresji czy wyzwolenia (por. Baer, Lizurej 2007: 12–13; więcej na ten temat por. też Mizieleńska 2004: 121–183; Tong 2002: 64–123).

gender w debatach feministycznych) ujmowano jako zrozumiałą samą przez się. Doświadczenia osób nieheteronormatywnych wpisano w kontekst „orientacji seksualnej”.

Opisywany proces nie był oczywiście jedynie rezultatem eseju Rubin, która sama miała świadomość wielorakich powiązań między doświadczaniem płci i seksualności, a ich oddzielenie traktowała jako strategię konieczną w konkretnym momencie historycznym. Uważała, że „[n]a dłuższą metę feministyczna krytyka hierarchii płci musi być włączona do radykalnej teorii seksualności, krytyka seksualnej opresji musi wzbogacić feminizm” (Rubin 2004: 214). Jednak użyte przez nią argumenty przyczyniły się do konsolidacji tego typu poglądów, ponieważ były zbieżne ze wspominaną wcześniej, zasadniczą dla polityki lesbijskiej/gejowskiej od połowy lat siedemdziesiątych XX wieku tezą, że tożsamości gejowska i lesbijska dotyczą wyłącznie seksualności i nie mogą być wyjaśniane w kontekście płci (por. Valentine 2002: 231–235).

Sytuacji nie zmieniała również idea *transgender*, za pomocą której grupy wykluczane w ramach ideologii „orientacji seksualnej” od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zaczęły żądać własnego miejsca w szerszych strukturach politycznych *queer*. Uprzywilejowując „tożsamość płciową”, pojęcie *transgender* stało się bowiem kategorią *odseksualizowaną*, a *gender* traktowano tu w sposób równie bezproblematyczny jak „seksualność” w narracjach „orientacji seksualnej”. W konsekwencji bywa ono takim samym narzędziem przemocy symbolicznej jak dyskursy, przeciwko którym zostało ukute. Valentine opisuje członkinie grupy wsparcia z Nowego Jorku, które urodziły się jako anatomiczni mężczyźni, ale utożsamiają się z kobiecością. Chociaż oficjalne polityki pomocowe definiują je jako „osoby *transgender*”, same zainteresowane odrzucają tę etykietkę, mówiąc, że są kobietami, osobami *gay* czy *fem queens*. Niemniej aktywiści i aktywistki twierdzą, że postawa ta odzwierciedla po prostu fakt, iż nie zostały one jeszcze odpowiednio wyedukowane, aby móc używać języka nowego ruchu. Teza, że ludzie nie są świadomi swojej prawdziwej tożsamości, przypomina jednak pojęcie „fałszywej świadomości” w rozumieniu szkoły frankfurckiej. Zakłada też, że istnieje tylko jeden sposób rozumienia, opisywania i doświadczania tego, co można określić jako *transgender* (por. Valentine 2002: 226–238; więcej na ten temat por. też Valentine 2007).

Skomplikowane relacje pomiędzy płcią i seksualnością wskazują, że podobnie jak w przypadku feminizmu, poszerzanie skrótu LGBTQ o kolejne litery w celu dodania głosów osób uprzednio marginalizowanych nie jest w stanie radykalnie zmienić dotychczasowego pojmowania płci i seksualności²¹⁶. Tom

²¹⁶ Valentine (2002: 243) przytacza ironiczną propozycję brzmiącą LGBTQQIW: *lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, questioning, intersex and whatever*, czyli lesbijski, gejowski, biseksualny, transgenderowy, queerowy, kwestionujący, międzypłciowy i cokolwiek innego.

Boellstorff (2007: 18–19) pisze, że swoista logika enumeracji głosząca, iż skuteczność polityczna i teoretyczna wymaga przywołania każdej kategorii osobowości czy doświadczenia, z jednej strony nie pozwala na określenie przedmiotu studiów „antropologii lesbijskiej/gejowskiej” czy „antropologii *queer*”, a z drugiej nie sprzyja teoretyzacji. Zakładając, iż „pojęcia nazywają istniejące wcześniej byty i relacje”, logika enumeracji uniemożliwia analizę tego, w jaki sposób „społeczne jest wytwarzane i podtrzymywane poprzez akty reprezentacji zarówno naukowe, jak i aktywistyczne”²¹⁷.

W tym kontekście Valentine (2002: 239–240) postuluje zerwanie z tezą, iż wspólną płaszczyznę pozornie pluralistycznym projektom – które Leap i Lewin (2009) określają „antropologią lesbijską/gejowską”, Valentine (2002) „antropologią *queer*”, a Boellstorff (2007) „krytyczną antropologią seksualności” – zapewniają pojęcia „płci” i „seksualności” traktowane jako zrozumiałe same przez się aspekty ludzkiego doświadczenia. Jego zdaniem „być może najważniejsze jest to, aby zbadać, jak płć i seksualność są opisywane i używane jako kategorie w teorii, etnografii i polityce. Jedynie wówczas możemy zacząć analizować napięcia i możliwości polityczne, które pojawiają się pomiędzy przykuwającymi uwagę kategoriami tożsamościowymi a otwieraniem ich na szersze rozumienie tego, w jaki sposób wszystkie kategorie osobowości [*personhood*] są stwarzane i odtwarzane kontekstowo”.

Z kolei Boellstorff (2007: 25–27) wyjścia z impasu poszukuje w badaniach etnograficznych, które analizują, jak intersekcyjność, inkluzja i różnica są „przeżywane w codziennych praktykach podmiotowości i relacji społecznych” oraz jak tego typu praktyki służą „formacji i artykulacji pojęć”. Zależności płci i seksualności – których to kategorii nie można ani ostatecznie połączyć, ani rozdzielić – Boellstorff ujmuje przez pryzmat „relacji prostetycznych”. Sformułowany przez Strathern (2004: 31–40) w kontekście analizy relacji między antropologią a feminizmem termin nawiązuje do idei cyborga Haraway (1990; por. też Haraway 2005) i postuluje wizję powiązań, które nie zakładają porównywalności, ale funkcjonują podobnie jak związki pomiędzy osobą a narzędziem. To z kolei odsyła nie do semantyki, ale pragmatyki; kładzie nacisk nie na to, „co związek pomiędzy seksualnością i płcią oznacza”, ale „co czyni”. Taka koncepcja pozwala dostrzec, jak płć i seksualność (i w sensie bytów przeżywanych, i analitycznych) zająwiają się i konstytuują nawzajem w specyficznych kontekstach kulturowych i historycznych, pozostając jednocześnie odrębnymi.

Obecnej we współczesnych studiach płci i seksualności świadomości konieczności problematyzacji wszelkich pojęć badawczych i/lub tożsamościowych towarzyszy też świadomość konieczności problematyzacji uniwersalistycznie

²¹⁷ Więcej na temat wytwarzania w naukach społecznych analizowanych następnie tożsamości por. Dybel, Wróbel 2008: 208–227.

rozumianej etyki, promowanej między innymi przez Scheper-Hughes (2010). Analizując proces formowania kategorii wokół przemocy doświadczanej przez osoby identyfikowane i identyfikujące się jako *transgender* w ramach mobilizacji aktywizmu politycznego w Stanach Zjednoczonych, Valentine (2003) pokazuje, że przemoc i cierpienie nie są oczywistymi aspektami doświadczenia. Z jednej strony rzeczywiście dotyczą *realności* przywoływanej przez Scheper-Hughes. Jednak z drugiej wiążą się z reprezentacjami, dyskursami i historiami *opowiadającymi* o tej realności: „znaczenie przemocy tkwi zarówno w narracji i przedstawieniu, jak i w brutalnym momencie morderstwa. Aby przemoc mogła być zrozumiana *jako* przemoc, musi zostać zdana z niej relacja” (Valentine 2003: 43). W związku z tym przemoc jest trudna do zdefiniowania, ponieważ to, czy staje się przemocą, w dużej mierze zależy od tego, czy w ten sposób postrzegają ją ofiary.

Sytuując swoją analizę przemocy „w przestrzeni pomiędzy reprezentacją i fizyczną przemocą – *dyskurs jako przemoc* – oraz obsadzaniem takich faktów celem formułowania serii twierdzeń – *przemoc jako dyskurs*”, Valentine komplikuje wizję „bosej antropologii” (Valentine 2003: 33). Zamiast funkcjonować jako rozumiały sam przez się byt „prekulturowy”, działanie etyczne jest tu uwikłane w różne przekonania dotyczące tego, co jest moralne, a co niemoralne, co konstytuuje, a co nie konstytuuje przemocy i cierpienia²¹⁸. W związku z tym nie jest tak proste, jak sugeruje Scheper-Hughes, a jako pełne przemocy mogą jawić się inicjatywy przepełnionej dobrymi chęciami antropolożki czy antropologa. Uznając etyczną odpowiedzialność wobec ludzi, z którymi się pracuje, należy również odwoływać się do tego rodzaju dekonstruktywistycznej metodologii, którą Scheper-Hughes odrzuca w ramach etykiety „postmodernizmu”. Tylko szczegółowy wgląd w złożoność różnych sytuacji, który naświetla zagmatwany i płynny charakter tożsamości, rozproszoną naturę władzy, wieloznaczność praktyk społecznych czy przepływ dyskursu i kapitału symbolicznego, umożliwia skuteczne i zaangażowane rzecznictwo. W przeciwieństwie do Scheper-Hughes, Valentine opowiada się po stronie „doskonałej, refleksyjnej i krytycznej etnografii”, a godzi się na „wystarczająco dobrą” etykę”. Zwracając uwagę na „różnice, zawilości i sprzeczności ujawniane przez zorientowaną krytycznie etnografię”, zyskujemy narzędzie dążenia do etycznej antropologii oraz świadomego i efektywnego działania (Valentine 2003: 46).

²¹⁸ Odwołując się do tezy Judith Butler (2008a, 2008b), iż zarówno tożsamości, jak i związane z nimi działania są odgrywaniem nierealizowalnej, hiperbolicznej płci, aktywiści/aktywistki amerykańskiego ruchu *transgender* jako przejawy swoistej przemocy symbolicznej traktują esencjalnie pojmowane tożsamości płciowe i seksualne. Jednak z kolei ich wypowiedzi (w tym przypadku Riki Anne Wilchins) mogą być również odczytane jako raniące przez osoby, które większość życia (opisywanego jako horror) poświęciły dążeniom, aby móc być kobietą (por. Valentine 2003: 40–42).

VII

Zamiast podsumowania

Polityczność i antropologiczny projekt niedomknięty

Wiele osób problematyzujących dziś pojęcia polityczności, płci i antropologii uznaje, iż – parafrazując przytaczaną już tezę Petera Pelsa (2000: 165) – sposobów „krytycznego zaangażowania w naszą teraźniejszość” należy poszukiwać przede wszystkim w przestrzeniach jakościowo zorientowanych analiz współczesnego. Tom Boellstorff (2007: 19, 25) podkreśla, że „krytyczny empiryzm” nie fetyszyzuje „danych”, ale „dopytuje o ekwiwalencję teoretyzowania i rzeczywistości dyskursywnych, które twierdzi, że interpretuje”. Inspiracje dla antropologii (omawiane tu w kontekście krytycznych studiów seksualności) wyłaniają się jego zdaniem nie z „oderwanych przeblysków filozoficznej błyskotliwości”, ale z „zaangażowanej teoretycznej etnografii”. W istocie etnografia jawi się w oczach niektórych autorów i autorek jako jeden z ważniejszych dyskursów dzisiejszego świata, a badaniom jakościowym na niej opartym przypisuje się wymiar moralny, alegoryczny i terapeutyczny (por. Denzin, Lincoln 2009: 12–13). Norman Denzin i Yvonna Lincoln (1994: 575 za Plummer 2009: 511–512) twierdzą, że „[t]o sprzeczne, pełne napięć przedsięwzięcie ma iluzoryczne centrum, które (...) znajduje się w humanistycznym zobowiązaniu (...) do studiowania świata z perspektywy współdziałającej jednostki. Z tego prostego zobowiązania wypływa liberalna i radykalna polityka badań jakościowych. (...) [P]olityka wyzwolenia musi zawsze zaczynać od perspektyw, pragnień, marzeń tych jednostek i grup, które były uciskane przez szersze

ideologiczne, ekonomiczne i polityczne siły społeczeństwa czy moment historyczny”.

Niemniej założenia krytycznego humanizmu, które leżą u podstaw tak rozumianego projektu, nie wydają się zadowalające w świetle przedstawionych w tej książce debat. Debaty te uświadamiają bowiem, iż każda próba udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na pytania o znaczenia (i powiązane z nimi działania) polityczności, płci i antropologii rodzi jedynie kolejne pytania. W związku z tym przesłanki krytycznego humanizmu należałoby, jak proponuje Ken Plummer (2009), zazębić z inspiracjami postmodernistycznymi czy poststrukturalnymi, które tu przybierają postać teorii *queer*. Mimo pewnych podobieństw połączenie obydwu perspektyw nie jest ani prawdopodobne, ani pożądane. Pierwsza to „język sprzymierzony z interakcjonizmem symbolicznym, pragmatyzmem, myśleniem demokratycznym, snuciem opowieści, postępem moralnym, redystrybucją, sprawiedliwością i dobrym obywatelstwem”, który „zwraca się ku doświadczeniu, znaczeniu i ludzkiej podmiotowości”. Druga ma charakter „nieuporządkowanego, anarchistycznego przedsięwzięcia”, niosącego „radykalną dekonstrukcję wszystkich konwencjonalnych kategorii”, czego efektem jest „tworzenie bardziej otwartego sposobu myślenia” (Plummer 2009: 509–510, 519, 526). Ich związki należy raczej konceptualizować w kategoriach wspominanego w poprzednim rozdziale, Strathernowskiego pojęcia „relacji prostetycznych”, gdzie każda z nich wprowadza do analiz sprzeczności i ambiwalencje niezbędne w krytycznych dociekaniach. Plummer (2009: 507) podkreśla, że napięcie nie można uniknąć, „a ich świadomość jest ważną cechą autorefleksyjnego badacza społecznego”.

Powyższa problematyka stanowi istotną część rozmów Paula Rabinowa, George’a Marcusa, Jamesa Faubiona oraz Tobiasa Reesa zaprezentowanych na łamach książki *Designs for an anthropology of the contemporary* (Rabinow *et al.* 2008). Autorzy próbują tu wyjść poza zalegitymizowane przez publikację *Writing culture* przekonanie, iż refleksyjne etnografie są wystarczającą odpowiedzią na etyczną i moralną krytykę badań antropologicznych. Jak stwierdza Marcus, „[r]efleksyjność jest mocnym lekarstwem, ale zaczyna przypominać świecką religię, kiepski półśrodek w obliczu tej czy innej oświeconej czy agnostycznej krytyki uznawanej naiwnie za prawą praktyki” (Rabinow *et al.* 2008: 33). Przywoływane tu „projekty antropologii współczesnego” – ujmowane w kategoriach ontologii, epistemologii i metodologii – pozostają w pewnym sensie wierne idei etnografii jako tego aspektu dyscypliny, który pozwala odróżnić antropologię od innych przedsięwzięć badawczych. Jej klasyczne tropy ulegają jednak rekonstrukcji w oparciu o nakreśloną w poprzednim rozdziale Marcusowską koncepcję paraetnografii, dostarczającej metodologii dla nowych pól badawczych dzisiejszego świata (więcej na ten temat por. m.in. Faubion, Marcus 2009; Marcus 2012). Ideę paraetnografii (i *vice versa*) komplikuje z kolei spotkanie z wizją

antropologii Rabinowa, łączącą myśl Michela Foucaulta, Maxa Webera i Johna Deweya (por. Stavrianakis 2009).

Poszukując zestawu narzędzi przydatnych w analizach konceptualnych przesunięć we współczesnych formach rozumu, w książce *Anthropos today* Rabinow (2003) konstruuje „antropologię współczesnego” (czy też „aktualnego” lub „bliskiej przyszłości/niedawnej przeszłości”) jako całkowite zerwanie w duchu „nominalistycznym” z dotychczasową tradycją antropologiczną. W to miejsce wprowadza konstytutywny dla „współczesnego” system pojęciowy, odsyłający do traktowanych w kategoriach sprzętu (*equipment*) koncepcji, takich jak problematyzacje, asamblaże czy aparatury²¹⁹. Okazują się one produktywne w studiach współczesnego rozumu i pozwalają uchwycić wyłaniające się (*emergent*) zjawiska w dziedzinach takich, jak na przykład interesująca Rabinowa biotechnologia (por. Rees 2008: 6–7; por. też Rabinow 1995, 1996a; Rabinow, Dan-Cohen 2005). Niemniej autor uważa, że przyjęty przez niego paradygmat badawczy nie musi ograniczać się do analiz świata „techników ogólnych idei” (por. Rabinow 1995). Może być również zastosowany w innych kontekstach, na przykład badań dotyczących robotników migracyjnych, choć tu jako interesujące jawią się inne aspekty orientacji i organizacji. W tym przypadku nie należy koncentrować się na „robotnikach migracyjnych jako grupie zdefiniowanej przez i wyrażającej daną z góry tożsamość kulturową i społeczną”, ale na „relacjach robotników migracyjnych z definiującymi ich atrybutami, mianowicie ‘pracą’ i ‘migracją’”, które z kolei wiążą się z gospodarką, polityką, technologią, państwami narodowymi, a także, potencjalnie, z nauką (Rabinow *et al.* 2008: 73–74, 78–79)²²⁰.

Traktując antropologię współczesnego jako swego rodzaju logiczne i konceptualne wyzwanie, Rabinow chce identyfikować, śledzić i nazywać zmiany zachodzące w „teraźniejszości” – historycznym, otwartym momencie, w ramach którego kształtowane są pozostające w ruchu „wczoraj, dziś i jutro”. Pojęcie „współczesnego” (*contemporary*) może oznaczać współwystępowanie, ale też „charakterystycznie nowoczesne (*modern*) w stylu”. Pierwsze rozumienie ma jedynie konotacje czasowe, podczas gdy konotacje historyczne drugiego „zarówno zrównują, jak i odróżniają współczesne i nowoczesne”. To właśnie ta cecha jest istotna w kontekście jego projektu antropologii współczesnego, ponieważ pozwala traktować nowoczesne nie jako perspektywę, lecz wskaźnik ruchu (*moving ratio*). Wówczas tradycja i nowoczesność nie są przeciwstawne, ale połączone w parę; tradycja jako „poruszające się [*moving*] wyobrażenie przeszłości” jest opozycją nie nowoczesności, lecz alienacji. Natomiast współczesne jest „poruszającym się wyobrażeniem nowoczesności”: „poruszającym

²¹⁹ Więcej na temat definiowania tych pojęć jako narzędzi analitycznych oraz odrębności ich skali por. Rabinow 2003: 7–12, 18–20, 40–41, 44–56.

²²⁰ Więcej na temat jego nowszych refleksji wokół antropologii współczesnego por. Rabinow 2011.

się poprzez niedawną przeszłość i bliską przyszłość w przestrzeni, która określa nowoczesność jako etos już stający się historią²²¹. W związku z tym współczesne niekoniecznie musi dotyczyć nowego czy odróżniać się od tradycji. Praktycy i praktyczki współczesnego przyglądają się dystynkcji nowoczesne/współczesne w kategoriach zgrupowań pozostających w ciągłym ruchu elementów, ulegających rozłączaniu i przegrupowaniu. Pojawiający się tu tryb historyczności ma relatywnie niewielki zasięg i skalę, ale umożliwia analizę wielu obiektów z zakresu aktualnego (Rabinow *et al.* 2008: 57–58)²²².

W świetle przedstawionego projektu nie dziwi, iż Rabinow uważa, że dyscyplina musi ulec przeformułowaniu pozwalającemu stworzyć nowy wachlarz pojęć umożliwiających uchwycenie poszczególnych zjawisk, których znaczenia antropolog czy antropolożka chcą analizować. Natomiast Marcus, zgadzając się z Rabinowem, iż podnoszone przez niego kwestie są istotne, uważa, że ponieważ terażniejszość stanowi wyzwanie wobec „wspólnoty dyscyplinarnej, integracji, standardów, norm i form oraz jakości”, należy przede wszystkim dążyć do rewitalizacji antropologii poprzez pedagogię. W tym punkcie ich perspektywy wydają się komplementarne, sytuując antropologię współczesnego w roli „kandydatki na nową wizję (...) praktyki rygorystycznej zarówno analitycznie, jak i konceptualnie” (Rees 2008: 10). Jednak zdaniem Marcusa, zamiast odcinać się całkowicie od wcześniejszych projektów antropologicznych, należy zachować klasyczny (choć zreformowany) system pojęciowy, ponieważ stanowi on przesłankę wspólnotowości praktyków i praktyczek osadzonej w empirii dyscypliny, której podstawą jest słuchanie innych ludzi. Rabinow z kolei głosi konieczność autorefleksyjnego namysłu nad własną nostalgią i znaczącej reformy wewnętrznej struktury antropologii jako warunku koniecznego zachowania przynajmniej części dotychczasowego aparatu pojęciowego²²³.

Podsumowując toczącą się rozmowę, Rees podkreśla, że to właśnie zderzenie tych dwóch przedsięwzięć, osadzonych odpowiednio w ideach „ruszania dalej i zgłębiania nowego” oraz „szukania mostów i powiązań”, dostarcza debacie pomiędzy obydwoma antropologami wspólnego mianownika: „kwestionując i śledząc się nawzajem, stopniowo poznają – i wynajdują – wspólną przestrzeń” (Rees 2008: 10). Przyglądając się Marcusowskiej koncepcji paraetnografii przez pryzmat idei konstytutywnych dla antropologii współczesnego w wersji Rabinowa, okazuje się, że epistemologiczne przesłanki wielostanowiskowej pracy terenowej

²²¹ Etos Paul Rabinow (2003: 4) rozumie jako „przestrzeń praktyki na styku etyki i kultury”.

²²² Więcej na temat temporalności w antropologii współczesnej por. Rabinow 2007.

²²³ Przekonania te, w tym uznanie wagi pedagogii w reformie dyscypliny, znalazły przełożenie na ukonstytuowanie związanego z George’em Marcusem Center for Ethnography (<http://www.ethnography.uci.edu>, data dostępu 20.02.2013) oraz zainicjowanego przez Rabinowa Anthropological Research on the Contemporary Collaboratory (ARC) (<http://anthropos-lab.net/about>, data dostępu 20.02.2013).

w sensie metodologicznym są bliskie skupionemu na obiektach projektowi stawiającemu w centrum asamblaż i aparatury; obydwie wizje antropologii/etnografii łączą pracę terenową, koncepcyjną i kolaboracyjną (por. Rabinow *et al.* 2008: 74–75). Tym samym zamiast jednego modelu, są w stanie zaproponować „krytyczne i zaangażowane eksploracje otwartości i ruchu charakterystycznych dla współczesnej antropologii” (Rees 2008: 11; por. Rees 2008: 9–11).

Idee pojawiające się w ramach „projektów antropologii współczesnego” pozwalają pójść o krok dalej w komplikowaniu istotnej w kontekście tej książki problematyki polityczności, płci i antropologii niż propozycje upatrujące w pewnym sensie ostatecznego rozwiązania wszelkich problemów w krytycznie zorientowanych, empirycznych badaniach jakościowych. Te ostatnie nie są bowiem w stanie zerwać całkowicie z temporalnością, którą Rabinow i Marcus określają mianem wczesnego (*timely*), a która podkreśla konieczność „bycia na czas” i „bycia dostępnym”. Pojęcie to pojawia się na przykład w przytaczanych w poprzednim rozdziale wywodach Deborah Gordon (1995b: 375), określającej w ten sposób swoją wizję etnografii feministycznej, a także Williama Leapa i Ellen Lewin (2009: 6), przywołujących je w kontekście koncepcji tożsamości leżącej u podstaw ich wersji antropologii lesbijskiej/gejowskiej. Niemniej zdaniem Rabinowa i Marcusa ten typ czasowości powinien cechować nie projekty antropologiczne, ale traktowane jako ich antyteza dziennikarstwo.

Temporalności wczesnego autorzy przeciwstawiają Nietzscheańską w swej proveniencji temporalność niewczesnego (*untimely*). Jeżeli uznamy, iż współczesne jest terminem technicznym, umożliwiającym „rozkładanie wyłaniających się zjawisk (...) na rozmaite czynniki, zgromadzone w jedną formę konstytutywną dla danego zjawiska”, antropolodzy i antropolożki zajmujący się dokumentacją, analizą, nazywaniem i określaniem skutków i wpływów takich asamblaży oraz procesów ich kreowania muszą jednocześnie pozostawać w sąsiedztwie zdarzeń, ale też zachowywać wobec nich krytyczny dystans zdefiniowany czasowością niewczesnego. Dzięki temu są w stanie stworzyć odmienne – niż te wynikające z powszechnie panujących opinii – relacje z teraźniejszością, a w konsekwencji określić swoją odmienność w polu „współzawodniczących i zazębiających się dyskursów oraz powiązanych z nimi celów i projektów”. Niemniej, jak zwraca uwagę Marcus, trzeba pamiętać, że lokacja badań terenowych często znacząco komplikuje postawę niewczesności, ponieważ bywa ona całkowicie niezgodna z potrzebami epistemicznych partnerów i partnerek współuczestniczących w konkretnym przedsięwzięciu etnograficznym, a w związku z tym utrudnia negocjowanie relacji w terenie (por. Rabinow *et al.* 2008: 57–65; na ten temat por. też Bloch 2011b).

Marcus i Rabinow sądzą, że aby antropologia pozostała antropologią, w pierwszej kolejności należy skupiać się na badaniach terenowych i analizie, które są znacznie istotniejsze niż teoria oraz zaangażowanie polityczne czy

etyczne (Rabinow *et al.* 2008: 73). Opowiadając się przeciwko teorii, Rabinow w centrum swoich zainteresowań stawia pracę nad pojęciami i eksperymentowanie. Natomiast Marcus, mimo sympatii dla postawy Rabinowa, podkreśla, że ponieważ etnografia musi dysponować narzędziami pozwalającymi dotrzeć do perspektyw innych, wymaga koncepcji i środków analitycznych. Pracę koncepcyjną można więc jego zdaniem potraktować jako etykietkę „robienia teorii” w etnografii (Rabinow *et al.* 2008: 80–81). Podobna logika zdaje się cechować stosunek autorów do polityczności. Nawet jeśli ich stanowisko nie uprzywilejowuje politycznego czy etycznego zaangażowania, również go nie wyklucza.

Rabinow twierdzi, że dążenie do zrozumienia i refleksji nie oznacza, iż nie można jednocześnie, w odwołaniu do własnych wartości, wcielać związanych z nimi ideałów w życie. Pozwala natomiast uniknąć „czysto ideologicznego czaru, który [w warunkach amerykańskich] pozwala zdobyć (...) rewolucyjne punkty wśród współpracowników, studentów i mediów” (Rabinow *et al.* 2008: 41–42). Przywołując podobne argumenty, Kim Fortun (2006: 298) zwraca uwagę, że tradycyjne rozumienie aktywizmu często uniemożliwia dostrzeżenie faktu, iż kierujące się z pozoru dobrymi intencjami „inicjatywy demokratyzacji i upęłnomocnienia” mogą łatwo stać się narzędziem zniewolenia, „kolejnym sposobem narzucania zewnętrznych schematów”. Osadzone w paradygmacie „praw człowieka” czy nieproblematyzowanym „humanitaryzmie” „programy partycypacyjne” funkcjonują na wiele sposobów i nie zawsze są to sposoby godne pochwały. Podejmując studia nad aktywizmem, antropolodzy i antropolożki mogą natomiast wносить swój wkład do „antropologii publicznej” poprzez krytyczne analizy jednocześnie wspieranych przez nich ruchów społecznych (por. m.in. Fortun 2001).

W omawianym tu kontekście polityczność przybiera przede wszystkim formę intelektualnego, krytycznego zaangażowania, które wyłania się z zaproponowanej przez Rabinowa interpretacji Marcusowskiej koncepcji ustrojstwa (*contraption*). Będąc mniej mentalne niż idea imaginariów i szersze niż dośrodkowe w swej istocie asamblaż, pozwala jego zdaniem oddać wielokierunkowy charakter każdego projektu, ujawnić pojawiające się w jego ramach węzły i odnogi, których nigdy ostatecznie nie można połączyć, ponieważ nie istnieje łącząca je całość, a w związku z tym pokazać, iż każdy projekt (badawczy czy aktywistyczny) jest po prostu brikolazem, czyli kolejną formą ustrojstwa. Niemniej umożliwia też mówienie o „wektorach władzy i kierunkach przemocy, których nie można kontrolować”, oraz o „siatkach połączeń”, które nie mają jedynie wymiaru mentalnego (Rabinow *et al.* 2008: 76–77).

Osadzona w temporalności niewczesnego odmowa uznania oczywistości i bezproblematyczności jakichkolwiek przekonań na temat polityczności, płci i antropologii nie wiąże się więc z odmową uznania rozmaitych form rzeczywistych doświadczeń przemocy, marginalizacji czy niesprawiedliwości, których

zasięg i skala mogą przybierać bardzo zróżnicowane formy²²⁴. Zaangażowanie społeczne czy polityczne we współczesny świat musi być jednak połączone z zaangażowaniem w dobrą naukę; naukę, która myśli, a więc „nie prowadzi rylca zbyt płytko” (Tokarska-Bakir 2004: 13). Rabinow (2003: 44–47) zwraca uwagę, że chociaż myślenie jako praktyka czy działanie wiąże się w sposób oczywisty z ograniczeniami, obejmuje też pewną dozę wolności: „[m]yślenie to wolność, którą ma się w stosunku do tego, co się robi, to ruch, poprzez który można oderwać się od siebie, ukonstytuować siebie jako obiekt i poddać cały ten ruch refleksji jako problem”²²⁵.

Przekonania te w interesujący sposób w swoich przedsięwzięciach antropologicznych wprowadza w praktykę Fortun. Traktując etnografię jako rodzaj skonstruowanego przyrządu, zwraca uwagę, iż każda technologia może być zaprojektowana na różne sposoby, a w związku z tym również tak, aby służyć zakwestionowaniu i zmianie istniejącego porządku. Wychodząc poza dotychczasowy paradygmat transformacji osadzony w konwencjonalnym, etnograficznym rozumieniu i krytyce, proponuje pracę etnografii na rzecz transformacji, odwołując się do Derridiańskiej koncepcji *futur antérieur* (por. m.in. Derrida 1989–1990, 1991). Koncepcję tę Jacques Derrida przywołuje w ramach namysłu nad tym, czego wymaga i co umożliwia przyszłość niebędącą kontynuacją teraźniejszości. Jest to więc przyszłość, która „zamieszkuje teraźniejszość, ale jeszcze nie nadeszła”. Umożliwiając zadawanie niemożliwych wcześniej pytań, proponowane przez Fortun podejście oferuje „przyszłość, która zaskakuje”, a więc pozwala uniknąć „zwyczajowych, teleologicznych podtekstów aktywizmu” (Fortun 2012: 450–451)²²⁶.

Ujmowanie etnografii w kategoriach wdrażania *futur antérieur*, czyli eksperymentalnego systemu pozwalającego na „generowanie niespodzianek”, jest możliwe ze względu na fakt, iż ona sama kultuwyje otwartość na jeszcze niewyrażoną inność, jest elastyczna, zmienia się pod wpływem krytyki i okoliczności

²²⁴ Problemy, które pojawiają się, gdy dekonstrukcjonistycznym w swej proveniencji przesłankom teoretycznym nie towarzyszy świadomość realności doświadczania życia, pokazują William Leap i Ellen Lewin (2009: 20) na przykładzie sytuacji, do której doszło w trakcie jednej z sesji dotyczących AIDS, zorganizowanych w 1992 roku w ramach dorocznej konferencji AAA w San Francisco, mieście szczególnie dotkniętym pandemią. Kilku czołowych antropologów kulturowych w swoich referatach sprowadziło pandemię AIDS do abstrakcyjnej konstrukcji intelektualnej, czyli czegoś „przydatnego w myśleniu”. Członkowie SOLGA zorganizowali wówczas protest, nosząc koszulki z napisami „Ci tubylcy umieją mówić w swoim własnym imieniu”.

²²⁵ W tym ujęciu krytyczny dystans, który Marcin Brocki (2008: 166) wymienia jako jedną z ważnych cech poznania antropologicznego, nie musi więc absolutnie wykluczać rozpoznania i uznania wagi polityczności.

²²⁶ Podobnie jak *futur antérieur* funkcjonującą zdaniem Kim Fortun (2012: 450) stanowiące przedmiot jej zainteresowań toksyny: „wzywają nas do myślenia o determinizmie, ale bez bezpośrednich wytycznych teleologii”.

historycznych, a co najważniejsze – pozwala rozpoznać zachodzące zmiany w sposób etnograficzny. Dzięki temu dostarcza „usytuowanego i porównawczego wglądu, jest w stanie widzieć w poprzek skali i wykorzystywać różne soczewki analityczne”. W rezultacie dostrzega „podobieństwa, różnice i synergizmy” zachodzących na siebie i bliskich systemów charakterystycznych dla współczesności, tu ujmowanej w kategoriach późnego industrializmu. Jest przydatna tam, gdzie dostępne do tej pory wyjaśnienia tworzą luki i ryzyka dyskursywne w sensie przywoływanym na początku tej książki (Fortun 2012: 451–452).

Poprzez projekt eksperymentalnego systemu etnograficznego – działającego podobnie jak performatywna sztuka – kreowana jest przestrzeń namysłu, pracowywania problemów i spotkań, w której wyłaniają się nowe idiomy pozwalające „uchwycić bieżące rzeczywistości” i w nich uczestniczyć. Dzięki temu rozmowa może trwać. Tu wielogłosowość nie odwołuje się jednak do przytaczanej w poprzednim rozdziale Boellstorffowskiej „logiki enumeracji”, zgodnie z którą każdy ma prawo wypowiedzieć się w imię nadrzędnych zasad sprawiedliwości, ale do bycia otwartymi na „interwencję i obcych”, do „gościnności i dbałości”, do „pracowania różnicą” (Fortun 2012: 453)²²⁷.

Fortun (2012: 457–460) pisze, że to, co proponuje, można nazwać Lyotardowskim *différend* lub Lacanowskim *jouissance* służącym „wyjściu poza ustalone systemy idealności, w których Derrida i [Emmanuel] Levinas lokują sprawiedliwość”. Nie chodzi tu jednak o to, aby „uprawomocnić etnografię poprzez filozofię”, ale o to, żeby „nauczanie filozoficzne ukierunkowało etnografię tak, by etnografia tworzyła coś poza filozofią”. W tym przypadku ani sam „przebłysek filozoficznej błyskotliwości”, ani sam „krytyczny empiryzm” (por. Boellstorff 2007: 19, 25), ale ich powiązanie pokazuje sposób konceptualizowania zaangażowanej społecznie czy politycznie antropologii. Eksperymentalne systemy etnograficzne, które mogą przybierać rozmaite kształty, „zakłócając podmioty i formy dyskursywne, którymi się zajmują”, są „aktywistyczne w sposób otwarty na przyszłość, która jeszcze nie może być wyobrażona” (por. też Fortun 2003, 2006).

Przywołane wątki nie tylko dostarczają inspiracji pozwalających połączyć naukę z aktywizmem czy antropologię z politycznością w sposób, który dziś wydaje mi się najbardziej przekonujący. Sądzę, że można odnaleźć w nich też wskazówki radzenia sobie ze swoistym impasem polskich debat antropologicznych, stanowiącym w sensie logicznym punkt wyjścia tej książki. Nie chodzi tu o „prototypy czy wzorce, ale o techniki, strategie, przesunięcia, które można

²²⁷ Przykładem takiego eksperymentalnego systemu etnograficznego jest projekt *The asthma files* (2000–2013), platforma internetowa funkcjonująca jako narzędzie badawcze i przestrzeń dzielenia się rezultatami badań, która kreuje „spotkanie z astmą” służące „antycypowaniu nawyków dyskursywnych wiążących się z ryzykiem dyskursywnym” oraz zwracające uwagę na „rzeczy, które muszą zostać wyartykułowane, ale które nie mają jeszcze idiomów” (por. Fortun 2012: 453–456).

przemyśleć i zaadaptować do własnych celów” (Rabinow *et al.* 2008: 101). W tym kontekście za szczególnie istotną uważam koncepcję problematyzacji oznaczającą „specyficzną pracę myśli”, zmianę modalną będącą rezultatem ujmowania każdej sytuacji nie jako „danej”, lecz jako „pytania” (por. Rabinow 2003: 18–19, 47–48). Pozwala ona destabilizować wszelkie pewniki traktowane tu jako wyłaniające się zjawiska, a jednocześnie wymaga uznania konieczności zachowania przez antropolożkę czy antropologa krytycznego dystansu, również wobec własnego stanowiska analitycznego i politycznego. Z kolei pojmowanie „ja” i „innego” jako epistemicznych partnerów i partnerek, funkcjonujących w ramach globalnych, kolaboratywnych asamblaży, imaginariów czy ustrojstw, z jednej strony jest sposobem zachowania świadomości usytuowania, fragmentaryczności i niedomknięcia wszelkich wypowiedzi, z drugiej zaś oferuje poczucie pewnej wspólnotowości, związanej z podzielnianiem doświadczenia rozmaitych „trzeciości”, w które zawsze uwikłane są spotkania „ja” i „innego”. Natomiast idea etnografii jako eksperymentalnego systemu, który umożliwia rozmowy, pozwala zerwać z charakterystyczną dla tolerancji przybierającej formę „wędrującego mikrofonu” (re)prezentacją „indywidualnych punktów widzenia” (Strathern 2006: 192). W konsekwencji pozwala zerwać z przywoływaną na początku tej książki rzeczywistością „równoległych monologów” (Brocki 2008: 160). Utopijną ideę pluralizmu poglądów zastępuje tu wizja komunikacji, w której ścierające się różnice niosą nowe, niemożliwe do pomyślenia wcześniej idiomy interakcji ze współczesnością, w tym pomiędzy współuczestniczącymi w niej ludźmi²²⁸.

Uważam, że potraktowane poważnie, koncepcje te dostarczają przesłanek stworzenia platformy bardziej efektywnej wymiany zdań na temat nauki i aktywizmu czy antropologii i polityczności, która pozwalałaby niwelować luki i ryzyka dyskursywne cechujące w dość symptomatyczny sposób dotychczasowe debaty toczące się w polskiej akademii. Dotyczy to nie tylko samej antropologii, ale też przestrzeni o charakterze interdyscyplinarnym, takich jak studia genderowe i queerowe, których przedstawiciele i przedstawicielki uważają problematykę łączenia powyższych aspektów za istotną dla akademickiej *praxis*. Budowanie swego rodzaju „konwersacyjnej wspólnoty” nie wiąże się z koniecznością poszukiwania „wspólnego mianownika”. Jak pisze Kirsten Hastrup (2008: 9–10), znacząca intelektualnie, naukowa rozmowa „nie zakłada podobieństw czy tożsamości partnerów”, ale „toczy się między równymi sobie uczestnikami, którzy

²²⁸ Propozycja ta wpisuje się również w logikę wypowiedzi Chantal Mouffe (2005), która wizję konfliktu rozumianego w kategoriach antagonizmu (gdzie rozwiązaniem jest eliminacja jednej z wykluczających się opcji lub wypracowanie „racjonalnego” konsensusu) zastępuje procesualną i dynamiczną koncepcją agonizmu. Wymagając wzajemnej akceptacji współistnienia przeciwnych stron, spór staje się formą oswajania relacji konfliktu, a potencjalnie – także podstawą działań demokratycznych.

wypowiadają się jako odmienne podmioty”. Ten rodzaj komunikacji można nawiązać, „jedynie konkretyzując specyfikę własnego punktu percepcji”.

W kontekście interesujących mnie debat to właśnie odmienność poszczególnych stanowisk wydaje się wyjątkowo produktywna. Podzielając zainteresowania kwestiami polityczności, płci i antropologii, interlokutorki i interlokutorzy – podejmując konwersację – wkraczają jednocześnie na „teren jedynie prowizorycznie zmapowany”. W związku z tym najważniejszym aspektem tego typu spotkań jest „oczywistość niepewności” (Strathern 2006: 203). Problematyzując nawzajem swoje założenia i wskazując ograniczenia poszczególnych punktów widzenia, uczestnicy i uczestniczki dyskusji prokurują nieustanną różnicę zdań. Cechą łączącą tak skonstruowaną wspólnotę jest więc przede wszystkim rozumiany na sposób Herzfeldowski (2004) krytycyzm, a projekt antropologii, który się z niej wyłania, to projekt zdecydowanie niedomknięty. Wybór pomiędzy uczestnictwem w dającej poczucie komfortu i bezpieczeństwa wspólnotcie, zbudowanej wokół oczywistości i pewności przesłanek leżących u podstaw jej praktyki badawczej, a uczestnictwem w znacznie mniej wygodnej, wymagającej zmagania się z nieustannymi wątpliwościami i napięciami „wspólnotcie krytyków”, jest wyborem, którego musi dokonać indywidualnie każde z nas. Należy jednak pamiętać – na co zwraca uwagę Marylin Strathern (2006: 206) – że „we wspólnotach nie chodzi o to, aby było miło”.

Bibliografia

- Abu-Lughod L. (1988/1986). *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkley: University of California Press.
- Abu-Lughod L. (1990). *Can there be a feminist ethnography?*, „Women and Performance. A Journal of Feminist Theory”, nr 5(1): 7–27.
- Abu-Lughod L. (1991). *Writing against culture*, [w:] R.G. Fox (red.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Abu-Lughod L. (1993). *Writing women's worlds. Bedouin stories*, Berkley: University of California Press.
- Ahmed A.S., Shore C. (red.) (1995). *The Future of anthropology. Its relevance to the contemporary world*, London: The Athlone Press.
- Alonso A.M. (2000). *The use and abuse of feminist theory. Fear, dust and commensality*, [w:] A. Lugo, B. Maurer (red.), *Gender matters. Rereading Michelle Z. Rosaldo*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Amory D. (b.d.). *The history of AQA*, <http://queeranthro.org/business/>, data dostępu 19.02.2013.
- Amsterdamski S. (1994). *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Appadurai A. (2005/1996). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Ardener E. (1975a/1968). *Belief and the problem of women*, [w:] S. Ardener (red.), *Perceiving Women*, New York: John Wiley and Sons.

- Ardener E. (1975b). *The „problem” revisited*, [w:] S. Ardener (red.), *Perceiving Women*, New York: John Wiley and Sons.
- Ardener E. (1985). *Social anthropology and the decline of modernism*, [w:] J. Overing (red.), *Reason and morality*, ASA Monographs 24, London: Tavistock.
- Ardener S. (red.) (1975). *Perceiving women*, New York: John Wiley and Sons.
- Armbruster H. (2000). *Feminist theories and anthropology*, „Polylog. Forum for Intercultural Philosophy”, nr 2, <http://lit.polylog.org/2/eah-en.htm>, data dostępu 19.07.2012.
- Armbruster H., Lærk A. (red.) (2008). *Taking sides. Ethics, politics and fieldwork in anthropology*, New York: Berghahn Books.
- Asad T. (red.) (1973). *Anthropology and the colonial encounter*, New York: Humanities Press.
- Asad T. (1979). *Anthropology and the analysis of ideology*, „Man. New Series”, nr 14(4): 607–627.
- Asad T. (1986). *The concept of cultural translation in British social anthropology*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- The asthma files. A collective inquiry into complex conditions (2000–2013)*. <http://theasthmafiles.org/>, data dostępu 16.03.2013.
- Atkinson J.M. (1982). *Review essay. Anthropology*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 8(2): 236–258.
- Babcock B.A. (1991a). *Introduction. Elsie Clews Parsons and the Pueblo construction of gender*, [w:] B.A. Babcock (red.), *Pueblo mothers and children. Essays by Elsie Clews Parsons 1915–1924*, Santa Fe: Ancient City Press.
- Babcock B.A. (red.) (1991b). *Pueblo mothers and children. Essays by Elsie Clews Parsons 1915–1924*, Santa Fe: Ancient City Press.
- Babcock B.A. (1995). „Not in the absolute singular”. *Rereading Ruth Benedict*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Babcock B.A., Parezo N.J. (1988). *Daughters of the desert. Women anthropologists and the Native American Southwest, 1880–1980*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bachofen J.J. (2007/1861). *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Baer M. (1995). *Krytyka feministyczna w antropologii. Szkic na podstawie wybranej literatury*, praca magisterska napisana pod kierunkiem dra hab., prof. UAM, Michała Buchowskiego, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.
- Baer M. (1997). *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, [w:] E. Pakszys, D. Sobczyńska (red.), *Humanistyka i płeć (II). Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Baer M. (2003). *Pomiędzy kategoriami. Szkic na temat refleksji feministycznej w antropologii kulturowej*, „Literatura Ludowa”, nr 6(47): 3–17.
- Baer M. (2004a). *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcje płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] M. Radkiewicz (red.), *Gender. Konteksty*, Kraków: Rabid.

- Baer M. (2004b). *Między antropologią a aktywizmem. Użycia i nadużycia paradygmatu wielorakich płci*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1(6): 23–35.
- Baer M. (2005). *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, „(op.cit.)”, nr 27(6): 6–7.
- Baer M. (2006a). *W kręgu wykluczeń. Antropologiczne refleksje nad kategoriami tożsamości w narracjach gender studies*, [w:] T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora (red.), *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Baer M. (2006b). *O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji*, [w:] M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Baer M. (2006c). *Niebezpieczne związki. Szkic o antropologii i feminizmie*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Granice dyscyplin – Arne w humanistyce*, Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Baer M. (2007a). *W poszukiwaniu (nie)tożsamości. Kilka uwag na temat praktyki queer w akademickim dyskursie aktywistycznym*, [w:] M. Baer, M. Lizurej (red.), *Z odmienną perspektywę. Studia queer w Polsce*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Arboretum”.
- Baer M. (2007b). „Niech nas usłyszą!”. *Spółczesność obywatelska i płeć/seksualność w Polsce*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1(9): 37–53.
- Baer M. (2008). „Męskość” w ujęciu antropologicznym, [w:] B. Płonka-Syroka (red.), *Stereotypy i wzorce męskości w różnych kulturach świata*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Baer M. (2009a). „Let them hear us!”. *The politics of same-sex transgression in contemporary Poland*, [w:] H. Donnan, F. Magowan (red.), *Transgressive sex. Subversion and control in erotic encounters*, New York: Berghahn Books.
- Baer M. (2009b). *Gender i queer w dydaktyce wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej*, referat wygłoszony w ramach Akademickiego Kongresu Feministycznego, Słubice: 26–29 listopada.
- Baer M. (2010a). *L'invisible visible. Genre, sexualité et société civile*, „Ethnologie française”, nr 16(2): 245–255.
- Baer M. (2010b). *Antropologiczny „inny”. Orientalizacja czy potencjał krytyczny?*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1–2(12–13): 5–25.
- Baer M. (2011a). *Claude Lévi-Strauss w debatach „zwrotu politycznego” antropologii angloamerykańskiej*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1–2(14–15): 57–71.
- Baer M. (2011b). *Queer na obrzeżach. Krytyczne spojrzenie na polską antropologię*, referat wygłoszony w ramach konferencji „Strategie queer. Kulturowa i społeczna sytuacja osób nieheteroseksualnych i transpłciowych w perspektywie interdyscyplinarnej”, Warszawa: 3–4 czerwca.
- Baer M. (2011c). *Płeć, seksualność i feminizm w polskiej antropologii. Analiza krytyczna*, referat wygłoszony w ramach II Akademickiego Kongresu Feministycznego „Jak feminizm zmienił polską naukę?”, Kraków: 26–28 września.
- Baer M. (2013). *Is interdisciplinarity really possible? A case of anthropology and gender/queer studies in contemporary Poland*, referat wygłoszony w ramach 17th IUAES Congress „Evolving humanity, emerging worlds”, Manchester: 5–10 sierpnia.

- Baer M., Lizurej M. (2007a). *Z odmiennej perspektywy. Pomędzy studiami gejowsko-lesbijskimi a studiami queer*. Wprowadzenie, [w:] M. Baer, M. Lizurej (red.), *Z odmiennej perspektywy. Studia queer w Polsce*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Arboretum”.
- Baer M., Lizurej M. (red.) (2007b). *Z odmiennej perspektywy. Studia queer w Polsce*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Arboretum”.
- Bamberger J. (1974). *The myth of matriarchy. Why men rule in primitive society*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Banaji J. (1970). *The crisis of British anthropology*, „New Left Review”, nr 64: 71–85.
- Barker D. (1975). *Women in the anthropology profession – 1*, [w:] R. Rohrich-Leavitt (red.), *Women cross-culturally. Change and challenge*, The Hague: Mouton Publishers.
- Barnett H.G. (1948). *On science and human rights*, „American Anthropologist”, nr 50(2): 352–355.
- Barth F. (2007/2005). *Wielka Brytania i kraje Commonwealthu*, [w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, francuska, niemiecka i amerykańska*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bator J. (2001). *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Beals R. (1968). *Comments*, „Current Anthropology”, nr 9(5): 407–408.
- Beauvoir S. de (2003/1949). *Druga płeć*, Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Behar R. (1994). *Translated woman. Crossing the border with Esperanza's story*, Boston: Beacon Press.
- Behar R. (1995). *Introduction. Out of exile*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Behar R., Gordon D.A. (red.) (1995). *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Bem S.L. (2000/1993). *Męskość – kobiecość. O różnicach wynikających z płci*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Benedict R. (1977/1934). *Anthropology and the abnormal*, [w:] M. Mead (red.), *An anthropologist at work. Writings of Ruth Benedict*, Westport: Greenwood Press.
- Benedict R. (2003/1946). *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, Warszawa: Wydawnictwo MUZA S.A.
- Benedict R. (2011/1934). *Wzory kultury*, Warszawa: Wydawnictwo MUZA S.A.
- Benton T., Craib I. (2003/2001). *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wrocław: Wydawnictwo DSWE TWP.
- Berger P., Luckmann T. (2010/1966). *Spółeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berndt C.H. (1988). *Phyllis Mary Kaberry*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Berndt C.H., Chilver E.M. (1992). *Phyllis Kaberry (1910–1977). Fieldworker among friends*, [w:] S. Ardener (red.), *Persons and powers of women in diverse cultures. Essays in commemoration of Audrey I. Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward*, Oxford: Berg Publishers.

- Berreman G.D. (1966). *Anemic and emetic analyses in social anthropology*, „American Anthropologist”, nr 68(2/1): 346–354.
- Berreman G.D. (1968). *Is anthropology alive? Social responsibility in social anthropology*, „Current Anthropology”, nr 9(5): 391–396.
- Berreman G.D. (1972). „Bringing it all back home”. *Malaise in anthropology*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Berreman G.D. (2007/1991). *Ethics versus „realism” in anthropology*, [w:] A.C.G.M. Robben, J.A. Sluka (red.), *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader*, Malden: Blackwell Publishing.
- Besnier N. (1996). *Polynesian gender liminality through time and space*, [w:] G. Herdt (red.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York: Zone Books.
- Blackwood E. (red.) (1986/1985). *Anthropology and homosexual behavior*, New York: The Haworth Press.
- Blackwood E. (2002). *Reading sexualities across cultures. Anthropology and theories of sexuality*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in theory. The emergence of lesbian and gay anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.
- Blackwood E., Wieringa S.E. (red.) (1999). *Female desires. Same-sex relations and transgender practices across cultures*, New York: Columbia University Press.
- Bloch M., Bloch J.H. (1980). *Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch N. (2011a). *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bloch N. (2011b). *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich*, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Boas F. (1916). *The mind of primitive man*, New York: The Macmillan Company.
- Boas F. (1938). *An anthropologist's credo*, „The Nation”, nr 147: 201–204.
- Boas F. (1940). *Race, language and culture*, New York: The Macmillan Company.
- Boddy J. (1989). *Wombs and alien spirits. Women, men, and the Zâr cult in Northern Sudan*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Boellstorff T. (2007). *Queer studies in the house of anthropology*, „Annual Review of Anthropology”, nr 36: 17–35.
- Bourdieu P. (1984/1975). *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscyjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, vol. 2, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bourdieu P. (1988/1984). *Homo academicus*, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu P. (2006/1979). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Brandes S. (1981). *Like wounded stags. Male sexual ideology in an Andalusian town*, [w:] S.B. Ortner, H. Whitehead (red.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandes S. (1992/1980). *Metaphors of masculinity. Sex and status in Andalusian folklore*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Briggs J.L. (1970). *Never in anger. Portrait of an Eskimo family*, Cambridge: Harvard University Press.
- Briggs J.L. (1974). *Eskimo women. Makers of men*, [w:] C.J. Matthiasson (red.), *Many sisters. Women in cross-cultural perspective*, New York: The Free Press.
- Brocki M. (2001). *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław: Wydawnictwo Astrum.
- Brocki M. (2004). „*I think that anthropology has never been as strong as it is now...*”, <http://anthropolis.ngo.hu/tanulmanyok/brocki.html>, data dostępu 30.08.2005.
- Brocki M. (2006). *Zaangażowanie – dystans – struktura wiedzy antropologicznej*, [w:] M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Brocki M. (2007). *Antropologia zainfekowana aktywizmem*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn: Colloquia Humaniorum.
- Brocki M. (2008). *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Brocki M. (2013). *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brocki M., Kleśta-Nawrocki R. (2012). *Humanistyka i polityka. Czy wszystko jest polityczne?*, <http://www.forhum.uni.torun.pl/dzialalnosc/polityka.htm>, data dostępu 20.03.2013.
- Brummelhuis H., Herdt G. (red.) (1995). *Culture and sexual risk. Anthropological perspectives on AIDS*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Buchowski M. (red.) (1999). *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Buchowski M. (2001). *Rethinking transformation*, Poznań: Wydawnictwo Humaniora.
- Buchowski M. (2005). *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „(op.cit.)”, nr 22(1): 6.
- Buchowski M. (2006). *Z ideologią za pani siostra*, „(op.cit.)”, nr 30–31(3–4): 7–8.
- Buchowski M. (2008). *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, „Recykling idei. Pismo społecznie zaangażowane”, nr 10: 98–107.
- Buchowski M. (2010). *Czy antropologia powinna być antyokultystyczna, apolityczna i pansemiotyczna? Kilka uwag na marginesie książki Marcina Brockiego Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych”, nr 94: 377–385.
- Buchowski M. (2012). *Etnologia polska. Historie i powinowactwa*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Buchowski M., Kempny M. (1999). *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?* [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Bujra J.M. (1975). *Women and fieldwork*, [w:] R. Rohrlich-Leavitt (red.), *Women cross-culturally. Change and challenge*, The Hague: Mouton Publishers.
- Bujra J.M. (1978). *Introductory. Female solidarity and the sexual division of labour*, [w:] P. Caplan, J.M. Bujra (red.), *Women united, women divided. Cross-cultural perspectives on female solidarity*, London: Tavistock.

- Bunzel R. (1938). *The economic organization of primitive peoples*, [w:] F. Boas (red.), *General anthropology*, New York: D.C. Heath and Company.
- Bunzel R., Parsons A. (1964). *Anthropology and world affairs as seen by U.S.A. associates. Report on regional conferences*, „Current Anthropology”, nr 5(5): 430, 437–440.
- Bunzl M. (2002). *Foreword to Johannes Fabian's Time and the other/Syntheses of a critical anthropology*, [w:] J. Fabian, *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press.
- Bunzl M. (2004). *Boas, Foucault, and the „native anthropologist”. Notes toward a neo-Boasian anthropology*, „American Anthropologist”, nr 106(3): 435–442.
- Burszta W.J. (1992). *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Burszta W.J. (2004). *Na obrzeżach*, „(op.cit.)”, nr 27(6): 8–9.
- Butler J. (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of „sex”*, New York: Routledge.
- Butler J. (2000/1993). *Krytycznie queer*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies”, nr 7(1): 37–58.
- Butler J. (2008a/1990). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler J. (2008b/1991). *Imitacja i nieposłuszeństwo płciowe*, [w:] M. Szpakowska (red.), *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Caduff C. (2011). *Anthropology's ethics. Moral positionalism, cultural relativism, and critical analysis*, „Anthropological Theory”, nr 11(4): 465–480.
- Caplan P. (1975). *Women in the anthropology profession – 2*, [w:] R. Rohrlich-Leavitt (red.), *Women cross-culturally. Change and challenge*, The Hague: Mouton Publishers.
- Caplan P. (red.) (1991/1987). *The cultural construction of sexuality*, London: Routledge.
- Caplan P. (1992). *Engendering knowledge. The politics of ethnography*, [w:] S. Ardener (red.), *Persons and powers of women in diverse cultures. Essays in commemoration of Audrey I. Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward*, Oxford: Berg Publishers.
- Caplan P. (2003a). *Introduction. Anthropology and ethics*, [w:] P. Caplan (red.), *The ethics of anthropology. Debates and dilemmas*, London: Routledge.
- Caplan P. (red.) (2003b). *The ethics of anthropology. Debates and dilemmas*, London: Routledge.
- Caplan P., Bujra J.M. (1978a). *Preface*, [w:] P. Caplan, J.M. Bujra (red.), *Women united, women divided. Cross-cultural perspectives on female solidarity*, London: Tavistock.
- Caplan P., Bujra J.M. (red.) (1978b). *Women united, women divided. Cross-cultural perspectives on female solidarity*, London: Tavistock.
- Caulfield M.D. (1972). *Culture and imperialism. Proposing a new dialectic*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Caulfield M.D. (1979). *Participant observation or partisan participation*, [w:] G. Huizer, B. Mannheim (red.), *The politics of anthropology. From colonialism and sexism toward a view from below*, The Hague: Mouton Publishers.
- Caulfield M.D. (1981). *Equality, sex, and mode of production*, [w:] G.D. Berreman (red.), *Social inequality. Comparative and developmental approaches*, New York: Academic Press.

- Cefkin M. (red.) (2010). *Ethnography and the corporate encounter. Reflections on research in and of corporations*, New York: Berghahn Books.
- Červinková H. (2008). *Badania jako narzędzie zmiany społecznej*, [w:] H. Červinková (red.), *Animatorzy społeczni na rzecz osób niepełnosprawnych – aktywizacja środowiska na pograniczu*, Wrocław: Urząd Marszałkowski Województwa Dolnośląskiego, Wydział ds. Osób Niepełnosprawnych.
- Červinková H. (2012). *Feminist theory, anthropology and engagement*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1(16): 25–36.
- Červinková H., Gołębiak B.D. (red.) (2010). *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Chalmers A. (1997/1976). *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg.
- Checker M., Fishman M. (red.) (2004). *Local actions. Cultural activism, power, and public life in America*, New York: Columbia University Press.
- Chodorow N. (1974). *Family structure and feminine personality*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Chodorow N. (1978). *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley: University of California Press.
- Clifford J. (1986a). *Introduction. Partial truth*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Clifford J. (1986b). *On ethnographic allegory*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Clifford J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford J. (2012). *Feeling historical*, „Cultural Anthropology”, nr 27(3): 417–426.
- Clifford J., Marcus G.E. (red.) (1986). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Cole S. (1994). *Introduction. Ruth Landes in Brazil. Writing, race, and gender in 1930s American anthropology*, [w:] R. Landes, *The city of women*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Cole S. (1995). *Ruth Landes and the early ethnography of race and gender*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Collier J.F. (1974). *Women in politics*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Collier J.F., Rosaldo M.Z. (1981). *Politics and gender in simple societies*, [w:] S.B. Ortner, H. Whitehead (red.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Collier J.F., Rosaldo M.Z., Yanagisako S.J. (2007/1981). *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcia antropologiczne*, [w:] R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Collier J.F., Yanagisako S.J. (1987). *Theory in anthropology since feminist practice*, „Critique of Anthropology”, nr 9(2): 27–37.

- Comments* (2003). „Current Anthropology”, nr 44(3): 395–400.
- Cornwall A., Lindisfarne N. (1994a). *Dislocating masculinity. Gender, power and anthropology*, [w:] A. Cornwall, N. Lindisfarne (red.), *Dislocating masculinity. Comparative ethnographies*, London: Routledge.
- Cornwall A., Lindisfarne N. (red.) (1994b). *Dislocating masculinity. Comparative ethnographies*, London: Routledge.
- Cothran K.L. (1974). *Review essay. The first sex by Elisabeth Gould Davis*, „The Journal of American Folklore”, nr 87(343): 89–93.
- Cott N.F. (1987). *The grounding of modern feminism*, New Haven: Yale University Press.
- Cowan J.K., Dembour M., Wilson R.A. (red.) (2002). *Culture and rights. Anthropological perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crick M. (1985). „Tracing” the anthropological self. Quizzical reflections on field work, tourism and the ludic, „Social Analysis”, nr 17: 71–92.
- Davies C.A. (2002/1999). *Reflexive ethnography. A guide to researching selves and others*, London: Routledge.
- Davis E.G. (1972). *The first sex*, Baltimore: Penguin Books.
- Deacon D. (1997). *Elsie Clews Parsons. Inventing modern life*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Deloria E.C. (1988). *Waterlily*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Deloria E.C. (1998/1944). *Speaking of Indians*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Deloria V. Jr. (1988/1969). *Custer died for your sins. An Indian manifesto*, Norman: University of Oklahoma Press.
- DeMallie R.J. (1988). *Afterword*, [w:] E.C. Deloria, *Waterlily*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.) (1994). *Handbook of qualitative research*, London: Sage Publications.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (2009/2005). *Przedmowa*, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida J. (1989–1990). *Force of law. The „mystical foundation of authority”*, „Cardozo Law Review”, nr 11: 920–1045.
- Derrida J. (1991). *At this very moment in this work here I am*, [w:] R. Bernasconi, S. Critchley (red.), *Re-reading Levinas*, Bloomington: Indiana University Press.
- Diamond S. (1963). *The search for the primitive*, [w:] I. Gladston (red.), *Man's image in medicine and anthropology*, New York: International University Press.
- Diamond S. (1964). *A revolutionary discipline*, „Current Anthropology”, nr 5(5): 432–437.
- Diamond S. (1972). *Anthropology in question*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Diamond S. (1974). *The search for the primitive*, [w:] S. Diamond, *In search for the primitive. A critique of civilization*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Diamond S. (1975). *The Marxist tradition as dialectical anthropology*, „Dialectical Anthropology”, nr 1(1): 1–6.
- Diamond S. (red.) (1979). *Toward a Marxist anthropology. Problems and perspectives*, The Hague: Mouton Publishers.
- Diamond S., Scholte B., Wolf E.R. (1975). *Anti-Kaplan. Defining the Marxist tradition*, „American Anthropologist”, nr 77(4): 870–876.

- Du Bois W.E.B. (1939). *Black folk. Then and now. An essay in the history and sociology of the Negro race*, New York: H. Holt and Company.
- DuPlessis R.B., Snitow A. (1998) (red.). *The feminist memoir project*, New York: Three Rivers Press.
- Dwyer K. (1977). *On the dialogue of fieldwork*, „Dialectical Anthropology”, nr 2: 143–151.
- Dwyer K. (1979). *The dialogic of fieldwork*, „Dialectical Anthropology”, nr 4(3): 205–224.
- Dybel P., Wróbel S. (2008). *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Ekejiuba F.I. (1977). *Women and symbolic systems. Introduction*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 3(1): 90–92.
- Elkin A.P. (1939). *Introduction*, [w:] P.M. Kaberry, *Aboriginal woman. Sacred and profane*, Philadelphia: The Blakiston Company.
- Elliston D.A. (1995). *Erotic anthropology. „Ritualized homosexuality” in Melanesia and beyond*, „American Ethnologist”, nr 22(4): 848–867.
- Eltringham N. (2003). *„The blind men and the elephant”. The challenge of representing the Rwandan genocide*, [w:] P. Caplan (red.), *The ethics of anthropology. Debates and dilemmas*, London: Routledge.
- Engels F. (1969/1884). *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”.
- Epplé C. (1998). *Coming to terms with Navajo nádleehí. A critique of berdache, „gay”, „alternate gender”, and „two-spirit”*, „American Ethnologist”, nr 25(2): 267–290.
- Eriksen T.H. (2006). *Engaging anthropology. The case for a public presence*, Oxford: Berg Publishers.
- Errington S. (1990). *Recasting sex, gender and power. A theoretical and regional overview*, [w:] J.M. Atkinson, S. Errington (red.), *Power and difference. Gender in island south-east Asia*, Stanford: Stanford University Press.
- Etienne M., Leacock E.B. (1980a). *Introduction*, [w:] M. Etienne, E.B. Leacock (red.), *Women and colonization. Anthropological perspectives*, New York: Praeger Publishers.
- Etienne M., Leacock E.B. (red.) (1980b). *Women and colonization. Anthropological perspectives*, New York: Praeger Publishers.
- The Executive Board, American Anthropological Association (1947). *Statement on human rights*, „American Anthropologist”, nr 49(4): 539–543.
- Fabian J. (1971a). *Language, history and anthropology*, „Philosophy of the Social Sciences”, nr 1: 19–47.
- Fabian J. (1971b). *On professional ethics and epistemological foundation*, „Current Anthropology”, nr 12(2): 230–232.
- Fabian J. (1976). *Letter to Jarvie*, „American Anthropologist”, nr 78(2): 344–345.
- Fabian J. (1979). *Rule and process. Thoughts on ethnography as communication*, „Philosophy of the Social Sciences”, nr 9: 1–26.
- Fabian J. (2000/1991). *Dilemmas of critical anthropology*, [w:] J. Fabian, *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971–1991*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

- Fabian J. (2001). *Anthropology with an attitude. Critical essays*, Stanford: Stanford University Press.
- Fabian J. (2002/1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press.
- Faludi S. (1991). *Backlash. The undeclared war against American women*, New York: Crown Publishers.
- Fardon R. (1987). *Comments*, „Current Anthropology”, nr 28(3): 271.
- Fassin D. (2008). *Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals*, „Anthropological Theory”, nr 8(4): 333–344.
- Faubion J.D. (2011). *An anthropology of ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Faubion J.D., Marcus G.E. (red.) (2009). *Fieldwork is not what it used to be. Learning anthropology's method in a time of transition*, Ithaca: Cornell University Press.
- Fausto-Sterling A. (2000). *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*, New York: Basic Books.
- Ferens D. (2010). *Ways of knowing small places. Intersections of American literature and ethnography since the 1960s*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Ferne E.W. (1989/1965). *Guests of the sheik. An ethnography of Iraqi village*, New York: Anchor Books/Doubleday.
- Finn L.J. (1995). *Ella Cara Deloria and Mourning Dove. Writing for cultures, writing against the grain*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Firestone S. (1972/1970). *The dialectic of sex. The case for feminist revolution*, New York: Bantam Books.
- Fischer M.M.J., Marcus G.E. (1999). *Introduction to the second edition*, [w:] G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences. Second edition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fisher M.S., Downey G. (red.) (2006). *Frontiers of capital. Ethnographic reflections on the new economy*, Durham: Duke University Press.
- Fletcher A.C. (1883). *On Indian education and self-support*, „The Century Magazine”, nr 4: 312–315.
- Fluehr-Lobban C. (red.) (2003). *Ethics and the profession of anthropology. Dialogue for ethically conscious practice. Second edition*, Walnut Creek: Altamira Press.
- Fortun K. (2001). *Advocacy after Bhopal. Environmentalism, disaster, new global orders*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fortun K. (2003). *Ethnography in/of/as open systems*, „Reviews in Anthropology”, nr 32: 171–190.
- Fortun K. (2006). *Poststructuralism, technoscience, and the promise of public anthropology*, „India Review”, nr 5: 294–317.
- Fortun K. (2012). *Ethnography in late industrialism*, „Cultural Anthropology”, nr 27(3): 446–464.
- Foucault M. (1980/1977). *Two lectures*, [w:] M. Foucault, *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972–1977*, New York: Pantheon Books.
- Foucault M. (2000a/1976). *Historia seksualności. Tom pierwszy: Wola wiedzy*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

- Foucault M. (2000b/1988). *Techniki siebie*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault M. (2000c/1984). *Czym jest Oświecenie?*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault M. (2006/1966). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Fox R.G. (red.) (1991). *Recapturing anthropology. Working in the present*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Fox R.G., King B.J. (red.) (2002). *Anthropology beyond culture*, Oxford: Berg Publishers.
- Frank A.G. (1968). *Comments*, „Current Anthropology”, nr 9(5): 412–414.
- Frank A.G. (1969). *Latin America. Underdevelopment or revolution*, New York: Monthly Review Press.
- Frazer J. (1981/1922). *Przedmowa*, [w:] B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Friedan B. (2001/1963). *The feminine mystique*, New York: W.W. Norton & Company.
- Friedl E. (1975). *Women and men. An anthropologist's view*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Friedlander J. (1988). *Elsie Clews Parsons*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Fuss D. (1989). *Essentially speaking. Feminism, nature and difference*, New York: Routledge.
- Fuss D. (1991). *Inside/out. Introduction*, [w:] D. Fuss (red.), *Inside/out. Lesbian theories, gay theories*, New York: Routledge.
- Gacs U., Khan A., McIntyre J., Weinberg R. (red.) (1989). *Women anthropologists. Selected biographies*, Champagne: University of Illinois Press.
- Gailey C.W. (1992). *Introduction. Civilization and culture in the work of Stanley Diamond*, [w:] C.W. Gailey (red.), *Dialectical anthropology. Essays in honor of Stanley Diamond, vol. 1. Civilization in crisis. Anthropological perspectives*, Gainesville: University Press of Florida.
- Gandhi L. (2008/1998). *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Garner L. (1984). *Stepping stones to women's liberty. Feminist ideas in the women's suffrage movement, 1900–1918*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Gatens M. (1996a/1983). *A critique of the sex/gender distinction*, [w:] M. Gatens, *Imaginary bodies. Ethics, power and corporeality*, New York: Routledge.
- Gatens M. (1996b). *Imaginary bodies. Ethics, power and corporeality*, New York: Routledge.
- Gaudio R.P. (2009). *Man marries man in Nigeria?*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in public. Reinventing lesbian/gay anthropology in a globalizing world*, Malden: Wiley-Blackwell Publishing.
- Geertz C. (1996/1980). *O gatunkach zmaconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński.
- Geertz C. (2000/1988). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Geller P.L., Stockett M.K. (red.) (2006). *Feminist anthropology. Past, present, and future*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gilligan C. (1982). *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gillison G. (1980). *Images of nature in Gimi thought*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gingrich A. (2007/2005). *Kraje niemieckojęzyczne. Rozłamy, szkoły i nie-tradycje. Nowe spojrzenie na historię antropologii społeczno-kulturowej w Niemczech*, [w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, francuska, niemiecka i amerykańska*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ginsburg F.D., Abu-Lughod L., Larkin B. (red.) (2002). *Media worlds. Anthropology on new terrain*, Berkeley: University of California Press.
- Giri A. (2000). *Audited accountability and the imperative of responsibility. Beyond the primacy of the political*, [w:] M. Strathern (red.), *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, London: Routledge.
- Gjessing G. (1968). *The social responsibility of the social scientist*, „Current Anthropology”, nr 9(5): 397–402.
- Głążewska E. (2005). *Płeć i antropologia. Kulturowa koncepcja płci w ujęciu Margaret Mead*, Toruń: Centrum Edukacji Europejskiej.
- Goddard D. (1969). *Limits of British anthropology*, „New Left Review”, nr 58: 79–89.
- Goffman E. (2007/1963). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Golde P. (red.) (1986/1970). *Women in the field. Anthropological experiences*, Berkeley: University of California Press.
- González R.J. (2009). *American counterinsurgency. Human science and the human terrain*, Chicago: Prickly Paradigm.
- Goodale J.C. (1971). *Tiwi wives. A study of the women of Melville Island, North Australia*, Seattle: University of Washington Press.
- Goodale J.C. (1980). *Gender, sexuality and marriage. A Kaulong model of nature and culture*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodman A.H., Heath D., Lindee M.S. (red.) (2003). *Genetic nature/culture. Anthropology and science beyond the two-culture divide*, Berkeley: University of California Press.
- Gordon D.A. (1988). *Writing culture, writing feminism. The poetics and politics of experimental ethnography*, „Inscriptions”, nr 3–4, http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_3-4/deborahgordon.html, data dostępu 29.09.2012.
- Gordon D.A. (1990). *The politics of ethnographic authority. Race and writing in the ethnography of Margaret Mead and Zora Neale Hurston*, [w:] M. Manganaro (red.), *Modernist anthropology. From fieldwork to text*, Princeton: Princeton University Press.
- Gordon D.A. (1995a). *Border work. Feminist ethnography and the dissemination of literacy*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.

- Gordon D.A. (1995b). *Conclusion. Culture writing women. Inscripting feminist anthropology*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Gough K. (1967). *World revolution and the science of man*, [w:] T. Roszak (red.), *The dissenting academy*, New York: Pantheon Books.
- Gough K. (1968a). *New proposals for anthropologists*, „Current Anthropology”, nr 9(5): 403–407.
- Gough K. (1968b). *Replies*, „Current Anthropology”, nr 9(5): 429.
- Gough K. (1975). *The origin of the family*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an anthropology of women*, New York: Monthly Review Press.
- Gramsci A. (2005/1930). *Intelektualiści i organizowanie kultury*, Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/gramsci03.pdf>, data dostępu 2.03.2013.
- Green J. (1979). *Introduction*, [w:] J. Green (red.), *Zuñi. Selected writings of Frank Hamilton Cushing*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Greenberg D.F. (1988). *The construction of homosexuality*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Grosz E. (1994). *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Gullickson A. (2000). *The significance of sexed bodies. An analysis of Moira Gatens' A critique of the sex/gender distinction*, „Undergraduate Review”, nr 12(1): 44–50, <http://digitalcommons.iwu.edu/rev/vol12/iss1/7>, data dostępu 10.11.2012.
- Gupta A., Ferguson J. (red.) (2001/1997). *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*, Durham: Duke University Press.
- Gupta A., Ferguson J. (2004/1992). *Poza „kulturę”. Przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gutmann M.C. (1997). *Trafficking in men. The anthropology of masculinity*, „Annual Review of Anthropology”, nr 26: 385–409.
- Habermas J. (2007/1962). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hackett A., Pomeroy S. (1972). *Making history. „The first sex”*, „Feminist Studies”, nr 1(2): 97–108.
- Handwerker W.P. (1997). *Universal human rights and the problem of unbounded cultural meanings*, „American Anthropologist”, nr 99(4): 799–809.
- Haraway D. (1990/1985). *A manifesto for cyborgs. Science, technology, and socialist feminism in the 1980s*, [w:] L.J. Nicholson (red.), *Feminism/postmodernism*, New York: Routledge.
- Haraway D. (2006/1985). *Manifest cyborgów i pęknięte tożsamości*, [w:] A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Haraway D. (2010/1988). *Wiedze umiejscowione. Zagadnienie nauki w feminizmie i przywilej stronniczej perspektywy*, [w:] H. Červinková, B.D. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.

- Harris O. (1980). *The power of signs. Gender, culture and the wild in the Bolivian Andes*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris O., Young K. (1981). *Engendered structures. Some problems in the analysis of reproduction*, [w:] J.S. Kahn, J.R. Llobera (red.), *The anthropology of pre-capitalist societies*, London: Macmillan Press.
- Harrison F.V. (1991). *Anthropology as an agent of transformation. Introductory comments and queries*, [w:] F.V. Harrison (red.), *Decolonizing anthropology. Moving further toward an anthropology of liberation*, Washington: Association of Black Anthropologist, American Anthropological Association.
- Harrison F.V., Harrison I.E. (1999a). *Anthropology, African Americans, and the emancipation of a subjugated knowledge*, [w:] F.V. Harrison, I.E. Harrison (red.), *African-American pioneers in anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.
- Harrison F.V., Harrison I.E. (red.) (1999b). *African-American pioneers in anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.
- Harrison F.V., Nonini D. (1992). *Introduction to W.E.B. Du Bois and anthropology*, „Critique of Anthropology”, nr 12(3): 229–237.
- Hastrup K. (1978). *The semantics of biology. Virginity*, [w:] S. Ardener (red.), *Defining females. The nature of women in society*, London: Croom Helm.
- Hastrup K. (2008/1995). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hastrup K., Elsass P. (1990). *Anthropological advocacy. A contradiction in terms?*, „Current Anthropology”, nr 31(3): 301–308.
- Hekma G. (1996). „A female soul in a male body”. *Sexual inversion as gender inversion in nineteenth-century sexology*, [w:] G. Herdt (red.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York: Zone Books.
- Herdt G. (1990). *Developmental discontinuities and sexual orientation across cultures*, [w:] D.P. McWhirter, S.A. Sanders, J.M. Reinisch (red.), *Homosexuality/heterosexuality. Concepts of sexual orientation*, New York: Oxford University Press.
- Herdt G. (red.) (1984). *Ritualized homosexuality in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.
- Herdt G. (1994/1981). *Guardians of the flutes. Idioms of masculinity*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Herdt G. (1996). *Preface*, [w:] G. Herdt (red.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York: Zone Books.
- Hernández G. (1995). *Multiple subjectivities and strategic positionality. Zora Neale Hurston's experimental ethnographies*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Herskovits, M. (1948). *The city of women. Ruth Landes*, „American Anthropologist”, nr 50: 123–125.
- Herzfeld M. (1992). *The social production of indifference. Exploring the symbolic roots of Western bureaucracy*, Chicago: The Chicago of University Press.
- Herzfeld M. (2004/2001). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i w społeczeństwie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Herzfeld M. (2007/2005). *Zażłocenie kulturowe. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hoffer (MacCormack) C.P. (1974). *Madam Yoko. Ruler of Kpa Mende confederacy*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Holmes D.R., Marcus G.E. (2006). *Fast capitalism. Para-ethnography and the rise of the symbolic analyst*, [w:] M.S. Fisher, G. Downey (red.), *Frontiers of capital. Ethnographic reflections on the new economy*, Durham: Duke University Press.
- Horkheimer M., Adorno T. (2010/1947). *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Horowitz I.L. (2007/1973). *The life and death of Project Camelot*, [w:] A.C.G.M. Robben, J.A. Sluka (red.), *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader*, Malden: Blackwell Publishing.
- Huizer G. (1979). *Anthropology and politics. From naiveté toward liberation*, [w:] G. Huizer, B. Mannheim (red.), *The politics of anthropology. From colonialism and sexism toward a view from below*, The Hague: Mouton Publishers.
- Huizer G., Mannheim B. (red.) (1979). *The politics of anthropology. From colonialism and sexism toward a view from below*, The Hague: Mouton Publishers.
- Hurston Z.N. (1990a/1935). *Mules and men*, New York: Harper and Row Publishers.
- Hurston Z.N. (1990b/1938). *Tell my horse. Voodoo and life in Haiti and Jamaica*, New York: Harper and Row Publishers.
- Hurston Z.N. (1998/1937). *Their eyes were watching God*, New York: HarperCollins Publishers.
- Hymes D. (1972a/1969). *The use of anthropology. Critical, political, personal*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Hymes D. (red.) (1972b/1969). *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Hymes D. (1975). *Reinventing anthropology. Response to Kaplan and Donald*, „American Anthropologist”, nr 77(4): 869–870.
- Hyży E. (2003). *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Ifeka C. (1975). *The female factor in anthropology*, [w:] R. Rohrlich-Leavitt (red.), *Women cross-culturally. Change and challenge*, The Hague: Mouton Publishers.
- Jacobs S., Thomas W., Lang S. (red.) (1997). *Two-spirit people. Native American gender identity, sexuality and spirituality*, Urbana: University of Illinois Press.
- James W. (1973). *The anthropologist as reluctant imperialist*, [w:] T. Asad (red.), *Anthropology and the colonial encounter*, New York: Humanities Press.
- Jameson F. (1984). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, „New Left Review”, nr 146: 53–92.
- Jameson F. (1987/1984). *The politics of theory. Ideological positions in the postmodernism debate*, [w:] P. Rabinow, W.M. Sullivan (red.), *Interpretive social science. A second look*, Berkeley: University of California Press.
- Jameson F. (2011/1991). *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jarvie I.C. (1975). *Epistle to the anthropologist*, „American Anthropologist”, nr 77(2): 253–266.

- Jarymowicz T. (2007). *Queer theory – bardzo krótki wstęp*, [w:] M. Dąbrowski, R. Pruszczyński (red.), *Lektury inności. Antologia*, Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.
- Jay R. (1972/1969). *Personal and extrapersonal vision in anthropology*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Jayanti V. (1988). *Erminnie Adelle Platt Smith*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Jennaway M. (1990). *Paradigms, postmodern epistemologies and paradox. The place of feminism in anthropology*, „Anthropological Forum”, nr 6(2): 167–189.
- Johnson M. (1997). *Beauty and power. Transgendering and cultural transformation in the Southern Philippines*, Oxford: Berg Publishers.
- Jordanova L.J. (1980). *Natural facts. A historical perspective on science and sexuality*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaberry P.M. (1939). *Aboriginal woman. Sacred and profane*, Philadelphia: The Blakiston Company.
- Kaberry P.M. (1952). *Women of the Grassfields. A study of the economic position of women in Bamenda, British Cameroons. Colonial Research Publication nr 14*, London: Her Majesty's Stationery Office.
- Kapferer B. (1988). *The anthropologist as hero. Three exponents of post-modernist anthropology*, „Critique of Anthropology”, nr 8(2): 77–104.
- Kaplan D. (1974). *The anthropology of authenticity. Everyman his own anthropologist*, „American Anthropologist”, nr 76(4): 824–839.
- Kaplan D. (1975). *The idea of social science and its enemies. A rejoinder*, „American Anthropologist”, nr 77(4): 876–881.
- Kenyatta J. (1965/1938). *Facing Mount Kenya. Tribal life of the Gikuyu*, New York: Vintage Books.
- Kirby V. (1991). *Comment on Mascia-Lees, Sharpe and Cohen's The postmodernist turn in anthropology. Cautions from a feminist perspective*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 16(2): 394–400.
- Kopczyńska E. (2012). *Metoda i pasja. Antropologia kulturowa Franza Boasa z wyborem pism*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Kościańska A. (2004). *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce. Tradycje i wyzwania*, „(op.cit.)”, nr 6–7(19–20): 12–13.
- Kościańska A. (2012). „Nie” znaczy „tak”? *Dyskurs ekspercki na temat przemocy seksualnej wobec kobiet w prasie polskiej od lat 70. XX w. do dziś*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1(16): 37–53.
- Kowalczyk I. (2002). *Dlaczego nie ma studiów męskich?*, „Czas Kultury”, nr 3(108): 33–39.
- Kroeber A. (1943). *Elsie Clews Parsons*, „American Anthropologist”, nr 45: 252–255.
- Kuhn T. (2011/1962). *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kulick D. (1997). *Review of Out in the field*, „Journal of the History of Sexuality”, nr 8(2): 330–334.
- Kulick D. (1998). *Travesti. Sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Kuligowski W. (2001). *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kuligowski W. (2002). *Siedem szkiców do antropologii miłości*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kuligowski W. (2004a). *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kuligowski W. (2004b). *Antropologia kultury w Polsce. Następne pokolenie?*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych”, nr 88: 143–167.
- Kuligowski W. (2005). *Trzecia płęć/Lesbianizm i cross-gender w tubylczych kulturach Ameryki Północnej*, „Czas Kultury”, nr 3–4(126–127): 15–29.
- Kuligowski W. (2006). *Heroizm i ironia w polskiej etnologii. Od kultury ludowej do popularnej*, [w:] M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kuligowski W. (2007). *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Kuper A. (1987/1983). *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Kuper A. (2003a). *The return of the native*, „Current Anthropology”, nr 44(3): 389–395.
- Kuper A. (2003b). *Reply*, „Current Anthropology”, nr 44(3): 400–402.
- Lambek M. (red.) (2010). *Ordinary ethics. Anthropology, language, and action*, New York: Fordham University Press.
- Lamphere L. (1974). *Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Lamphere L. (1977). *Review essay. Anthropology*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 2(3): 612–627.
- Lamphere L. (1995). *Feminist anthropology. The legacy of Elsie Clews Parsons*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Lamphere L. (1998). *Introduction*, [w:] G.A. Reichard, *Spider woman. A story of Navajo weavers and chanters*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lamphere L. (2000). *Prologue. Rereading and remembering Michelle Rosaldo*, [w:] A. Lugo, B. Maurer (red.), *Gender matters. Rereading Michelle Z. Rosaldo*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Lamphere L. (2006). *Foreword. Taking stock – the transformation of feminist theorizing in anthropology*, [w:] P.L. Geller, M.K. Stockett (red.), *Feminist anthropology. Past, present, and future*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lamphere L., Ragoné H., Zavella P. (red.) (1997). *Situated lives. Gender and culture in everyday life*, New York: Routledge.
- Landes R. (1940). *A cult matriarchate and male homosexuality*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, nr 35: 386–397.
- Landes R. (1971/1938). *The Ojibwa woman*, New York: W.W. Norton & Company.
- Landes R. (1994/1947). *The city of women*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Laqueur T. (2003/1990). *Making sex. Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lassiter L.E. (2010/2005). *Etnografia współpracująca i antropologia publiczna*, [w:] H. Červinková, B.D. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Latour B. (2010/2005). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Latour B. (2011/1991). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lauretis T. de (1991). *Queer theory. Lesbian and gay sexualities. An introduction*, „Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies”, nr 3.2: iii–xviii.
- Leacock E.B. (1975). *Class, commodity, and the status of women*, [w:] R. Rohrich-Leavitt (red.), *Women cross-culturally. Change and challenge*, The Hague: Mouton Publishers.
- Leacock E.B. (1978). *Women's status in egalitarian society. Implications for social evolution*, „Current Anthropology”, nr 19(2): 247–255.
- Leacock E.B. (1980). *Montagnais women and the Jesuit program for colonization*, [w:] M. Etienne, E.B. Leacock (red.), *Women and colonization. Anthropological perspectives*, New York: Praeger Publishers.
- Leacock E.B. (1981). *Myths of male dominance. Collected articles on women cross-culturally*, New York: Monthly Review Press.
- Leacock E.B. (1983). *Interpreting the origins of gender inequality. Conceptual and historical problems*, „Dialectical Anthropology”, nr 7: 263–284.
- Leacock E.B. (1985). *Individuals and society in anthropological theory*, „Dialectical Anthropology”, nr 10(1–2): 69–91.
- Leacock E.B. (2001/1972). *Introduction*, [w:] F. Engels, *The origin of the family, private property, and the state*, New York: International Publishers.
- Leacock E.B., Nash J. (1981/1977). *Ideologies of sex. Archetypes and stereotypes*, [w:] E. Leacock, *Myths of male dominance. Collected articles on women cross-culturally*, New York: Monthly Review Press.
- Leap W.L., Lewin E. (2009). *Introduction. Out in public. Reinventing lesbian/gay anthropology in a globalizing world*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in public. Reinventing lesbian/gay anthropology in a globalizing world*, Malden: Wiley-Blackwell Publishing.
- Lee D. (1959). *Freedom and culture*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Lee R.B. (1979). *Hunter-gatherers in process. The Kalahari Research Project, 1963–1976*, [w:] G.M. Foster, T. Scudder, E. Colson, R.V. Kemper (red.), *Long-term field research in social anthropology*, New York: Academic Press.
- Leonardo M. di (1991). *Introduction. Gender, culture, and political economy. Feminist anthropology in historical perspective*, [w:] M. di Leonardo (red.), *Gender at the crossroads of knowledge*, Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss C. (1966). *Anthropology. Its achievements and future*, „Current Anthropology”, nr 7(2): 124–127.
- Lévi-Strauss C. (1970). *A confrontation*, „New Left Review”, nr 62: 57–74.
- Lévi-Strauss C. (2001/1956). *Rodzina*, [w:] A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Lévi-Strauss C. (2011/1949). *Elementarne struktury pokrewieństwa*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Lewin E. (1995). *Writing lesbian ethnography*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Lewin E. (2002). *Another unhappy marriage? Feminist anthropology and lesbian/gay studies*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in theory. The emergence of lesbian and gay anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin E. (red.) (2006). *Feminist anthropology. A reader*, Malden: Blackwell Publishing.
- Lewin E., Leap W.L. (1996a). *Preface*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in the field. Reflections of lesbian and gay anthropologists*, Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin E., Leap W.L. (1996b). *Introduction*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in the field. Reflections of lesbian and gay anthropologists*, Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin E., Leap W.L. (red.) (1996c). *Out in the field. Reflections of lesbian and gay anthropologists*, Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin E., Leap W.L. (2002a). *Introduction*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in theory. The emergence of lesbian and gay anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin E., Leap W.L. (red.) (2002b). *Out in theory. The emergence of lesbian and gay anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin E., Leap W.L. (red.) (2009). *Out in public. Reinventing lesbian/gay anthropology in a globalizing world*, Malden: Wiley-Blackwell Publishing.
- Lewis D. (1973). *Anthropology and colonialism*, „Current Anthropology”, nr 14(5): 581–602.
- Limón J. (1997/1989). *Carne, carnales, and the carnivalesque. Bakhtinian batos, disorder, and narrative discourses*, [w:] L. Lamphere, H. Ragoné, P. Zavella (red.), *Situated lives. Gender and culture in everyday life*, New York: Routledge.
- Lindisfarne N. (1994). *Variant masculinities, variant virginites. Rethinking „honour and shame”*, [w:] A. Cornwall, N. Lindisfarne (red.), *Dislocating masculinity. Comparative ethnographies*, London: Routledge.
- Lipman P. (2010/2005). *Etnografia edukacyjna i polityka globalizacji, wojny i oporu*, [w:] H. Červinková, B.D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Low S.M., Merry S.E. (2010a). *Engaged anthropology. Diversity and dilemmas. An Introduction to Supplement 2*, „Current Anthropology”, nr 51(S2): S203–S214.
- Low S.M., Merry S.E. (red.) (2010b). *Engaged anthropology. Diversity and dilemmas*, „Current Anthropology”, nr 51(S2).
- Lubaś M. (2003). *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Lubaś M. (2004). *Miejsce etyki w etnografii. O moralnym zaangażowaniu i zawodowej personie antropologa*, [w:] M. Flis (red.), *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Lugo A., Maurer B. (red.) (2000). *Gender matters. Rereading Michelle Z. Rosaldo*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Lutkehaus N.C. (1995). *Margaret Mead and the „rustling-of-the-wind-in-the-palm-trees-school” of ethnographic writing*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.

- Lutz C. (1990). *The erasure of women's writing in sociocultural anthropology*, „American Ethnologist”, nr 17(4): 611–627.
- Lutz C. (1995). *The gender of theory*, [w:] R. Behar, D.A. Gordon (red.), *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press.
- Lyons A.P., Lyons H.D. (2004). *Irregular connections. A history of anthropology and sexuality*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- MacClancy J. (2002a). *Introduction. Taking people seriously*, [w:] J. MacClancy (red.), *Exotic no more. Anthropology on the front lines*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MacClancy J. (red.) (2002b). *Exotic no more. Anthropology on the front lines*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MacCormack C.P. (1977). *Biological events and cultural control*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 3(1): 93–102.
- MacCormack C.P. (1979). *Sande. The public face of a secret society*, [w:] B. Jules-Rosette (red.), *The new religions of Africa*, Norwood: Ablex Publishing Corporation.
- MacCormack C.P. (1980a). *Nature, culture and gender. A critique*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MacCormack C.P. (1980b). *Proto-social to adult. A Sherbro transformation*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MacCormack C.P., Strathern M. (1980a). *Preface*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MacCormack C.P., Strathern M. (red.) (1980b). *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MacKey E. (1991). *Revisioning „home” work. Feminism and the politics of voice and representation*, unpublished MA term paper, University of Sussex.
- Majkowska D. (2001). *Nowa interpretacja w starych ramach. Szkic o feminizmie, kobiecej transgresji i antropologii kultury*, [w:] M. Radkiewicz (red.), *Gender w humanistyce*, Kraków: Rabid.
- Malinowski B. (1981/1922). *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski B. (1990/1926). *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, [w:] B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski B. (2000a/1929). *Antropologia stosowana*, [w:] B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski B. (2000b/1930). *Racjonalizacja antropologii i administracji*, [w:] B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maquet J.J. (1964). *Objectivity in anthropology*, „Current Anthropology”, nr 5(1): 47–55.
- Marcus G.E. (1980). *Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research*, „Current Anthropology”, nr 21: 507–510.
- Marcus G.E. (1986). *Contemporary problems of ethnography in the modern world system*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.

- Marcus G.E. (1998). *Ethnography through thick and thin*, Princeton: Princeton University Press.
- Marcus G.E. (1999a). *Critical anthropology now. An introduction*, [w:] G.E. Marcus (red.), *Critical anthropology now. Unexpected contexts, shifting constituencies, changing agenda*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Marcus G.E. (red.) (1999b). *Critical anthropology now. Unexpected contexts, shifting constituencies, changing agenda*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Marcus G.E. (2005). *Multi-sited ethnography. Five or six things I know about it now*, referat wygłoszony w ramach warsztatu *Problems and possibilities in multi-sited ethnography*, University of Sussex, <http://eprints.ncrm.ac.uk/64/1/georgemarcus.pdf>, data dostępu 18.11.2012.
- Marcus G.E. (2007). *Collaborative imaginaries*, „Taiwan Journal of Anthropology”, nr 5(1): 1–17.
- Marcus G.E. (2012). *The legacies of Writing culture and the near future of the ethnographic form. A sketch*, „Cultural Anthropology”, nr 27(3): 427–445.
- Marcus G.E., Clifford J. (1985). *The making of ethnographic texts. Preliminary report*, „Current Anthropology”, nr 26: 267–271.
- Marcus G.E., Cushman D. (1982). *Ethnographies as texts*, „Annual Review of Anthropology”, nr 11: 25–69.
- Marcus G.E., Fischer M.M.J. (1999/1986). *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences. Second edition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Marriott M. (1976). *Hindu transactions. Diversity without dualism*, [w:] B. Kapferer (red.), *Transaction and meaning. Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, Philadelphia: ISHI Publications (ASA Essays in Social Anthropology 1).
- Martin M.K., Voorhies B. (1975). *Female of the species*, New York: Columbia University Press.
- Mascia-Lees F.E., Sharpe P. (2000). *Taking stand in a postfeminist world. Toward an engaged cultural criticism*, Albany: State University of New York Press.
- Mascia-Lees F.E., Sharpe P., Cohen C.B. (1989). *The postmodernist turn in anthropology. Cautions from a feminist perspective*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 15(1): 7–33.
- Mascia-Lees F.E., Sharpe P., Cohen C.B. (1991). *Reply to Kirby*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 16(2): 401–408.
- Matsutake worlds live* (b.d.). <http://www.matsutakeworlds.org/>, data dostępu 16.03.2013.
- Matthiasson C.J. (1974). *Introduction*, [w:] C.J. Matthiasson (red.), *Many sisters. Women in cross-cultural perspective*, New York: The Free Press.
- Matzner A. (2001). *Serena Nanda, Gender diversity. Crosscultural variations*, Illinois: Waveland Press, Inc. 2000, „Intersections. Gender, History and Culture in the Asian Context”, nr 6, http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue6/matzner_review.html, data dostępu 6.03.2013.
- McFate M. (2005). *Anthropology and counterinsurgency. The strange story of their curious relationship*, „Military Review”, nr 85(2): 24–38.
- McClaurin I. (2001a). *Introduction. Forging a theory, politics, praxis, and poetics of black feminist anthropology*, [w:] I. McClaurin (red.), *Black feminist anthropology. Theory, politics, praxis, and poetics*, New Brunswick: Rutgers University Press.

- McClaurin I. (2001b). *Theorizing a black feminist self in anthropology. Toward an auto-ethnographic approach*, [w:] I. McClaurin (red.), *Black feminist anthropology. Theory, politics, praxis, and poetics*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- McClaurin I. (red.) (2001c). *Black feminist anthropology. Theory, politics, praxis, and poetics*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Mead M. (1977). *Letters from the field. 1925–1975*, New York: Harper and Row Publishers.
- Mead M. (1982). *Płeć i charakter*, [w:] T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Mead M. (1986a/1928). *Dojrzewanie na Samoa. Psychologiczne studium młodzieży w społeczeństwie pierwotnym napisane na użytek cywilizacji zachodniej*, [w:] M. Mead, *Trzy studia*, t. 1, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mead M. (1986b/1930). *Dorastanie na Nowej Gwinei. Studium porównawcze wychowania w społeczeństwie pierwotnym*, [w:] M. Mead, *Trzy studia*, t. 2, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mead M. (1986c/1935). *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, [w:] M. Mead, *Trzy studia*, t. 3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mead M. (2013/1949). *Mężczyźni i kobiety*, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-Vis Etiuda.
- Mead M., Mètreaux R. (red.) (1953). *The study of culture at a distance*, Chicago: The Chicago University Press.
- Medicine B. (1988). *Ella Clara Deloria*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Meigs A.S. (1976). *Male pregnancy and the reduction of sexual opposition in a New Guinea Highlands society*, „Ethnology”, nr 15(4): 393–407.
- Merleau-Ponty M. (1960). *Signes*, Paris: Editions Plon.
- Mernissi F. (1977). *Women, saints and sanctuaries*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 3(1): 101–112.
- Messer E. (1993). *Anthropology and human rights*, „Annual Review of Anthropology”, nr 22: 221–249.
- Mikell G. (1988). *Zora Neale Hurston*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Millett K. (1971/1969). *Sexual politics*, New York: Avon Books.
- Millett K. (1982/1969). *Teoria polityki płciowej*, [w:] T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Mills D. (2003). „*Like a horse in blinkers?*” *A political history of anthropology’s research ethics*, [w:] P. Caplan (red.), *The ethics of anthropology. Debates and dilemmas*, London: Routledge.
- Milton K. (1979). *Male bias in anthropology*, „Man. New Series”, nr 14(1): 40–54.
- Mizieleńska J. (2000). *Poza kategoriami... Kilka uwag na temat queer theory*, „Furia Pierwsza. Literackie feministyczne czasopismo lesbijskie”, nr 7(1): 6–16.
- Mizieleńska J. (2004). *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Mizieleńska J. (2006). *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

- Modell J. (1988). *Ruth Fulton Benedict*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Mohanty Ch.T. (1995/1992). *Feminist encounters. Locating the politics of experience*, [w:] L. Nicholson, S. Seidman (red.), *Social postmodernism. Beyond identity politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore H.L. (1988). *Feminism and anthropology*, Cambridge: Polity Press.
- Moore H.L. (2003/1988). *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Moore H.L. (2004/1999). *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Moore H.L. (2008). *The subject of anthropology. Gender, symbolism and psychoanalysis*, Cambridge: Polity Press.
- Moors A. (1991). *Women and the Orient. A note on difference*, [w:] L. Nencel, P. Pels (red.), *Constructing knowledge. Authority and critique in social science*, London: Sage Publications.
- Moraga C., Anzaldúa G. (red.) (1981). *This bridge called my back. Writings by radical women of color*, Watertown: Persephone Press.
- Morgan L.H. (1887/1877). *Spółczeństwo pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa: Nakładem Redakcji „Prawdy”.
- Morgan H.L. (2011/1851). *Liga Ho-de-no-sau-nee, czyli Irokezów*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Morgan R. (1970) (red.). *Sisterhood is powerful. An anthology of writings from the Women's Liberation Movement*, New York: Vintage Books.
- Morris R.C. (1995). *All made up. Performance theory and the new anthropology of sex and gender*, „Annual Review of Anthropology”, nr 24: 567–592.
- Morris R.C. (2006). *Gender*, [w:] J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (red.), *Theorizing rituals. Issues, topics, approaches, concepts*, Leiden: Brill.
- Morris R.C. (2007). *Legacies of Derrida. Anthropology*, „Annual Review of Anthropology”, nr 36: 355–389.
- Mouffe C. (2005). *On the political*, London: Routledge.
- Murdock G.P. (1970). *Anthropology's mythology. The Huxley memorial lecture 1971*, „Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1971”: 17–24.
- Nader L. (1972/1969). *Up the anthropologist. Perspectives gained from studying up*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Nanda S. (1996). *Hijras. An alternative sex and gender role in India*, [w:] G. Herdt (red.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York: Zone Books.
- Narayan K. (1997/1993). *How native is a „native” anthropologist?*, [w:] L. Lamphere, H. Ragoné, P. Zavella (red.), *Situated lives. Gender and culture in everyday life*, New York: Routledge.

- Nencel L., Pels P. (1989). *Critique and reflexivity in anthropology. A report on the Bob Scholte Memorial Conference, held in Amsterdam, December 1988*, „Critique of Anthropology”, nr 9(3): 81–89.
- Newton E. (1979/1972). *Mother camp. Female impersonators in America*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Newton E. (1993). *Cherry Grove, Fire Island. Sixty years in America's first gay and lesbian town*, Boston: Beacon Press.
- Newton E. (2000). *Margaret Mead made me gay. Personal essays, public ideas*, Durham: Duke University Press.
- Nicholson L. (1982). *Comment on Rosaldo's The use and abuse of anthropology*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 7(3): 732–735.
- Nycz R. (red.) (1996). *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński.
- Nzimiro I. (1979). *Anthropologists and their terminologies. A critical review*, [w:] G. Huizer, B. Mannheim (red.), *The politics of anthropology. From colonialism and sexism toward a view from below*, The Hague: Mouton Publishers.
- Oakley A. (1985/1972). *Sex, gender and society*, Aldershot: Gower Publishing Company.
- O'Laughlin B. (1974). *Mediation of contradiction. Why Mbum women do not eat chicken*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- O'Laughlin B. (1975). *Marxist approaches in anthropology*, „Annual Review of Anthropology”, nr 4: 341–370.
- Ong A., Collier S.J. (red.) (2005). *Global assemblages. Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Malden: Blackwell Publishing.
- Onoge O.F. (1979). *The counterrevolutionary tradition in African studies. The case of applied anthropology*, [w:] G. Huizer, B. Mannheim (red.), *The politics of anthropology. From colonialism and sexism toward a view from below*, The Hague: Mouton Publishers.
- Ortner S.B. (1974). *Is female to male as nature is to culture?*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Ortner S.B. (1981). *Gender and sexuality in hierarchical societies. The case of Polynesia and some comparative implication*, [w:] S.B. Ortner, H. Whitehead (red.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortner S.B. (1982/1974). *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do „kultury”?*, [w:] T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Ortner S.B. (1984). *Theory in anthropology since the sixties*, „Comparative Studies in Society and History”, nr 26(1): 126–166.
- Ortner S.B. (1996). *Making gender. The politics and erotics of culture*, Boston: Beacon Press.
- Ortner S.B. (2006). *Anthropology and social theory. Culture, power, and the acting subject*, Durham: Duke University Press.
- Ortner S.B., Whitehead H. (1981a). *Preface*, [w:] S.B. Ortner, H. Whitehead (red.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Ortner S.B., Whitehead H. (1981b). *Introduction. Accounting for sexual meanings*, [w:] S.B. Ortner, H. Whitehead (red.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortner S.B., Whitehead H. (red.) (1981c). *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oyěwùmí O. (1997). *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oyěwùmí O. (1998). *De-confounding gender. Feminist theorizing and Western culture. A comment on Hawkesworth's „Confounding gender”, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 23(4): 1049–1062.*
- Parezo N.J. (1988). *Matilda Coxe Evans Stevenson*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Park G., Park A. (1988). *Ruth Schlossberg Landes*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Parsons E.C. (1906). *The family. An ethnographic and historical outline with descriptive notes, planned as a text-book for the use of college lecturers and of directors of home-reading clubs*, New York: G.P. Putnam's Sons.
- Parsons E.C. (1914). *Fear and conventionality*, New York: G.P. Putnam's Sons.
- Parsons E.C. (1915). *Social freedom. A study of the conflicts between social classifications and personality*, New York: G.P. Putnam's Sons.
- Parsons E.C. (1916). *Social rule. A study of the will to power*, New York: G.P. Putnam's Sons.
- Parsons E.C. (1972/1913). *The old-fashioned woman. Primitive fancies about the sex*, New York: Arno Press.
- Paulme D. (1963/1960) (red.). *Women of tropical Africa*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Pels P. (1996). *EASA ethic network*, „EASA Newsletter”, nr 18: 18–19.
- Pels P. (1999). *Professions of duplexity*, „Current Anthropology”, nr 40(2): 101–114.
- Pels P. (2000). *The trickster's dilemma. Ethics and the technologies of the anthropological self*, [w:] M. Strathern (red.), *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, London: Routledge.
- Pels P., Nencel L. (1991). *Introduction. Critique and the deconstruction of anthropological authority*, [w:] L. Nencel, P. Pels (red.), *Constructing knowledge. Authority and critique in social science*, London: Sage Publications.
- Plummer K. (2009/2005). *Krytyczny humanizm i teoria queer*, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pratt M.L. (1986). *Fieldwork in common places*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Rabinow P. (1975). *Symbolic domination. Cultural form and historical change in Morocco*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rabinow P. (1985). *Discourse and power. On the limits of ethnographic texts*, „Dialectical Anthropology”, nr 10: 1–13.

- Rabinow P. (1995/1989). *French modern. Norms and forms of the social environment*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rabinow P. (1996a). *Making PCR. A story of biotechnology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rabinow P. (1996b). *Essays on the anthropology of reason*, Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow P. (1999/1986). *Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropologii*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Rabinow P. (2003). *Anthropos today. Reflections on modern equipment*, Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow P. (2007). *Marking time. On the anthropology of the contemporary*, Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow P. (2010/1977). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rabinow P. (2011). *The accompaniment. Assembling the contemporary*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rabinow P., Dan-Cohen T. (2005). *A machine to make a future. Biotech chronicles*, Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow P., Marcus G.E., Faubion J.D., Rees T. (2008). *Designs for an anthropology of the contemporary*, Durham: Duke University Press.
- Rabinow P., Sullivan W.M. (1979). *The interpretive turn. Emergence of an approach*, [w:] P. Rabinow, W.M. Sullivan (red.), *Interpretive social science. A reader*, Berkeley: University of California Press.
- Rabinow P., Sullivan W.M. (1987). *The interpretive turn. A second look*, [w:] P. Rabinow, W.M. Sullivan (red.), *Interpretive social science. A second look*, Berkeley: University of California Press.
- Rakowski T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Rapp R. (1979). *Review Essay. Anthropology*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 4(3): 497–513.
- Rees T. (2008). *Introduction today, what is anthropology?* [w:] P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *Designs for an anthropology of contemporary*, Durham: Duke University Press.
- Reichard G.A. (1998/1934). *Spider woman. A story of Navajo weavers and chanters*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Reichard G.A. (1939). *Dezba. Woman of the desert*, New York: J.J. Augustin Publisher.
- Reiter (Rapp) R. (1975a). *Introduction*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an anthropology of women*, New York: Monthly Review Press.
- Reiter (Rapp) R. (1975b). *Men and women in the south of France. Public and private domains*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an anthropology of women*, New York: Monthly Review Press.
- Reiter (Rapp) R. (1975c) (red.). *Toward an anthropology of women*, New York: Monthly Review Press.
- Richards A. (1956). *Chisungu. A girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London: Faber and Faber Limited.

- Robotycki C. (1995). *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych”, nr 78: 227–243.
- Rohrlich-Leavitt R. (red.) (1975). *Women cross-culturally. Change and challenge*, The Hague: Mouton Publishers.
- Rohrlich-Leavitt R., Sykes B., Weatherford E. (1975). *Aboriginal women. Male and female anthropological perspectives*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an anthropology of women*, New York: Monthly Review Press.
- Rorty R. (1994/1979). *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Rosaldo M.Z. (1974). *Woman, culture, and society. A theoretical overview*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo M.Z. (1980a). *Knowledge and passion. Ilongot notions of self and social life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo M.Z. (1980b). *The use and abuse of anthropology. Reflections on feminism and cross-cultural understanding*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 5(3): 389–417.
- Rosaldo M.Z. (1987/83). *Moral/analytic dilemmas posed by the intersection of feminism and social science*, [w:] P. Rabinow, W.M. Sullivan (red.), *Interpretive social science. A second look*, Berkeley: University of California Press.
- Rosaldo M.Z., Lamphere L. (1974a). *Preface*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo M.Z., Lamphere L. (1974b). *Introduction*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo M.Z., Lamphere L. (red.) (1974c). *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo R. (1993/1989). *Culture and truth. The remaking of social analysis*, Boston: Beacon Press.
- Roscoe W. (1995). *Theorizing the third or how I became a queen in the empire of gender*, <http://www.willsworld.org/thirdgender.html>, data dostępu 1.03.2013.
- Roscoe W. (1996). *How to become a berdache. Toward a unified analysis of gender diversity*, [w:] G. Herdt (red.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York: Zone Books.
- Roscoe W. (1998). *Changing ones. Third and fourth genders in native North America*, New York: St. Martin's Press.
- Rose N. (2004/1999). *Powers of freedom. Reframing political thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossi A.S. (1988/1973). *The feminist papers. From Adams to de Beauvoir*, Lebanon: University Press of New England.
- Rubin G.S. (1975). *The traffic in women. Notes on the „political economy” of sex*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an anthropology of women*, New York: Monthly Review Press.
- Rubin G.S. (2002). *Studying sexual subcultures. Excavating the ethnography of gay communities in urban North America*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in theory. The emergence of lesbian and gay anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.

- Rubin G.S. (2004/1984). *Rozmyślając o seksie. Zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki i seksualności*, „Lewą Noga”, nr 16: 164–224.
- Ryang S. (2000). *Ethnography or self-cultural anthropology? Reflections on writing about ourselves*, „Dialectical Anthropology”, nr 25(3): 297–320.
- Sacks K. (1974). *Engels revisited. Women, organization of production, and private property*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Sacks K. (1979). *Sisters and wives. The past and future of sexual equality*, Westport: Greenwood Press.
- Said E. (2005/1978). *Orientalizm*, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Said E. (1989). *Representing the colonized. Anthropology's interlocutors*, „Critical Inquiry”, nr 15(2): 205–225.
- Sanday P.R. (1974). *Female status in the public domain*, [w:] M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Woman, culture, and society*, Stanford: Stanford University Press.
- Sanday P.R. (1981). *Female power and male dominance. On the origins of sexual inequality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanday P.R. (1988). *The reproduction of patriarchy in feminist anthropology*, [w:] M.M. Gergen (red.), *Feminist thought and the structure of knowledge*, New York: New York University Press.
- Sanday P.R. (1990). *Introduction*, [w:] P.R. Sanday, R.G. Goodenough (red.), *Beyond the second sex. New directions in anthropology of gender*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sanday P.R., Goodenough R.G. (red.) (1990). *Beyond the second sex. New directions in anthropology of gender*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Scheper-Hughes N. (1983). *Introduction. The problem of bias in androcentric and feminist anthropology*, „Women's Studies”, nr 10: 109–116.
- Scheper-Hughes N. (1992). *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil*, Berkley: University of California Press.
- Scheper-Hughes N. (2002). *Min(d)ing the body. On the trail of organ-stealing rumors*, [w:] J. MacClancy (red.), *Exotic no more. Anthropology on the front lines*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Scheper-Hughes N. (2004). *Parts unknown. Undercover ethnography of the organs-trafficking underworld*, „Ethnography”, nr 5(1): 29–73.
- Scheper-Hughes N. (2005). *The last commodity. Post-human ethics and the global traffic in „fresh” organs*, [w:] A. Ong, S.J. Collier (red.), *Global assemblages. Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Malden: Blackwell Publishing.
- Scheper-Hughes N. (2010/1995). *Prymat etyki. Perspektywa walczącej antropologii*, [w:] H. Červinková, B.D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Schlegel A. (1974). *Women anthropologists look at women*, „Reviews in Anthropology”, nr 1(6): 553–560.
- Schlegel A. (1977a). *Toward a theory of sexual stratification*, [w:] A. Schlegel (red.), *Sexual stratification. A cross-cultural view*, New York: Columbia University Press.
- Schlegel A. (1977b). *Male and female in Hopi thought and action*, [w:] A. Schlegel (red.), *Sexual stratification. A cross-cultural view*, New York: Columbia University Press.

- Schneider D.M. (1980/1969). *American Kinship. A cultural account. Second edition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Schneider D.M. (1984). *A critique of the study of kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schneider D.M. (2004/1969). *Więzi rodzinne, narodowe i religijne w kulturze amerykańskiej*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scholte B. (1966). *Epistemic paradigms. Some problems in cross-cultural research on social anthropological history and theory*, „American Anthropologist”, nr 68(5): 1192–1201.
- Scholte B. (1971). *Discontents in anthropology*, „Social Research”, nr 38(4): 777–807.
- Scholte B. (1972). *Toward a reflexive and critical anthropology*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Scholte B. (1974). *Structural anthropology as an ethno-logic*, [w:] I. Rossi (red.), *The unconscious in culture. The structuralism of Claude Lévi-Strauss in perspective*, New York: E.P. Dutton and Company.
- Scholte B. (1978). *Critical anthropology since its reinvention. On the convergence between the concept of paradigm, the rationality of debate and critical anthropology*, „Anthropology and Humanism Quarterly”, nr 3(1–2): 4–17.
- Scholte B. (1986). *The charmed circle of Geertz's hermeneutics. A neo-Marxist critique*, „Critique of Anthropology”, nr 6(5): 5–15.
- Scholte B. (1987). *The literary turn in anthropology*, „Critique of Anthropology”, nr 7(1): 33–47.
- Schrijvers J. (1979). *Viricentrism and anthropology*, [w:] G. Huizer, B. Mannheim (red.), *The politics of anthropology. From colonialism and sexism toward a view from below*, The Hague: Mouton Publishers.
- Scott J.W. (2009/1986). *Gender jako przydatna kategoria analizy historycznej*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0064scott.pdf>, data dostępu 29.02.2012.
- Sennett R. (2007/1998). *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, Warszawa: Wydawnictwo MUZA S.A.
- Sedgwick E.K. (1990). *Epistemology of the closet*, Berkeley: University of California Press.
- Shore B. (1981). *Sexuality and gender in Samoa. Conceptions and missed conceptions*, [w:] S.B. Ortner, H. Whitehead (red.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shore C., Wright S. (2000). *Coercive accountability. The rise of audit culture in higher education*, [w:] M. Strathern (red.), *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, London: Routledge.
- Shostak M. (1989). „What the wind won't take away”. *The genesis of Nisa – the life and words of a !Kung woman*, [w:] The Personal Narrative Group (red.), *Interpreting women's lives. Feminist theory and personal narratives*, Bloomington: Indiana University Press.
- Shostak M. (2000a/1981). *Nisa. The life and words of a !Kung woman*, Cambridge: Harvard University Press.
- Shostak M. (2000b). *Return to Nisa*, Cambridge: Harvard University Press.

- Silverman S. (2007/2005). *Stany Zjednoczone*, [w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, francuska, niemiecka i amerykańska*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Slocum (Linton) S. (1975). *Woman the gatherer. Male bias in anthropology*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an anthropology of women*, New York: Monthly Review Press.
- Smith D. (1987). *The everyday world as problematic. A feminist sociology*, Boston: Northeastern University Press.
- Sobieski P. (2001). *Indiańska trzecia płęć. Transseksualiści w wigwamie*, http://www.inna-strona.pl/kult_art_indianie.phtml, data dostępu 1.03.2013.
- The social responsibility symposium* (1968–1971). „Current Anthropology”, nr 9(5): 391–435, nr 11(1): 72–79, nr 12(1): 83–87.
- Sokolewicz Z. (2010). *Rewolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej*, [w:] M. Radkowska-Walkowicz, A. Malewska-Szałygin (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrozynskiej*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sonenschein D. (1966). *Homosexuality as a subject of anthropological inquiry*, „Anthropological Quarterly”, nr 39(2): 73–82.
- Songin M. (2011). *W poszukiwaniu nowej tożsamości. Analiza wybranych koncepcji antropologii zaangażowanej*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. nadzw. dr hab. Katarzyny Kaniowskiej, Łódź: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.
- Spencer J. (1989). *Anthropology as a kind of writing*, „Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute”, nr 24: 145–164.
- Stacey J. (1988). *Can there be a feminist ethnography?*, „Women's Studies International Forum”, nr 11(1): 21–27.
- Stavrianakis A. (2009). *What is an anthropology of the contemporary?*, „Field Statement (Conceptual Labor)”, nr 1, http://anthropos-lab.net/wp/publications/2009/10/fs_anthro_of_contemp.pdf, data dostępu 16.03.2013.
- Stevenson M.C. (1904). *The Zuñi Indians. Their mythology, esoteric societies, and ceremonies*, [w:] J.W. Powell, *Twenty-third annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of The Smithsonian Institution, 1901–1902*, Washington: Government Printing Office.
- Steward J.H. (1948). *Comments on the statement on human rights*, „American Anthropologist”, nr 50(2): 351–352.
- Stewart P.J., Strathern A. (red.) (2005). *Anthropology and consultancy. Issues and debates*, New York: Berghahn Books.
- Stockett M.K., Geller P.L. (2006). *Feminist anthropology. Perspectives on our past, present and future*, [w:] P.L. Geller, M.K. Stockett (red.), *Feminist anthropology. Past, present, and future*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller R.J. (1984/1968). *Sex and gender. The development of masculinity and femininity*, London: Karnac Books.
- Strathern M. (1972). *Women in between. Female roles in a male world. Mount Hagen, New Guinea*, London: Seminar Press.
- Strathern M. (1978). *Comments*, „Current Anthropology”, nr 19(2): 267.

- Strathern M. (1980). *No nature, no culture. The Hagen case*, [w:] C.P. MacCormack, M. Strathern (red.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern M. (1981a). *Culture in a netbag. The manufacture of a subdiscipline in anthropology*, „Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute”, nr 16(4): 665–688.
- Strathern M. (1981b). *Self-interest and the social good. Some implication of Hagen gender imagery*, [w:] S.B. Ortner, H. Whitehead (red.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern M. (1985). *Dislodging a world view. Challenge and counter-challenge in the relationship between feminism and anthropology*, „Australian Feminist Studies”, nr 1(1): 1–25.
- Strathern M. (1987a). *Out of context. The persuasive fictions of anthropology*, „Current Anthropology”, nr 28(3): 251–270.
- Strathern M. (1987b). *Reply*, „Current Anthropology”, nr 28(3): 277–279.
- Strathern M. (1987c). *An awkward relationship. The case of feminism and anthropology*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, nr 12(2): 276–292.
- Strathern M. (1990/1988). *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.
- Strathern M. (2000a). *Introduction. New accountabilities. Anthropological studies in audit, ethics and the academy*, [w:] M. Strathern (red.), *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, London: Routledge.
- Strathern M. (2000b). *Afterword. Accountability ... and ethnography*, [w:] M. Strathern (red.), *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, London: Routledge.
- Strathern M. (red.) (2000c). *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, London: Routledge.
- Strathern M. (2004/1991). *Partial connections. Updated edition*, Walnut Creek: AltaMira Press.
- Strathern M. (2006). *A community of critics? Thoughts on new knowledge*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, nr 12(1): 191–209.
- Ślęczka K. (1999). *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice: Wydawnictwo Książnica.
- Taussig M. (1987/1984). *Culture of terror – space of death. Roger Casement’s Putumayo report and the explanation of torture*, [w:] P. Rabinow, W.M. Sullivan (red.), *Interpretive social science. A second look*, Berkeley: University of California Press.
- Temkin A.S. (1988). *Alice Cunningham Fletcher*, [w:] U. Gacs, A. Khan, J. McIntyre, R. Weinberg (red.), *Women anthropologists. A bibliographical dictionary*, New York: Greenwood Press.
- Tokarska-Bakir J. (2004a). *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny: Wydawnictwo Pogranicze.
- Tokarska-Bakir J. (2004b). *Ku antropologii*, „(op.cit.)”, nr 6–7(19–20): 1, 13–16.
- Tokarska-Bakir J. (2008). *Legends of blood. Anthropology of the trial*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Tokarska-Bakir J. (2012). *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939–1946*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Tong R.P. (2002/1998). *Myślenie feministyczne. Wprowadzenie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Towle E.B., Morgan L.M. (2012/2002). *Fantazje o transpłciowym tubylcu. Rewizje pojęcia „trzecia płeć”*, [w:] A. Kościańska (red.), *Antropologia seksualności. Teoria, etnografia, zastosowanie*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tsing A.L. (2005). *Friction. An ethnography of global connection*, Princeton: Princeton University Press.
- Turner E. (1987). *The spirit of the drum. A memoir of Africa*, Tuscon: The University of Arizona Press.
- Turner V. (2006/1967). *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Turner V. (2010/1969). *Proces rytualny*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tyler S.A. (1986). *Post-modern ethnography. From document of the occult to occult document*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Tyler S.A. (1987). *Still rayting. Response to Scholte*, „Critique of Anthropology”, nr 7(1): 49–51.
- Tyler S.A., Marcus G.E. (1987). *Comments*, „Current Anthropology”, nr 28(3): 275–277.
- Tylor E.B. (1896–1898/1871). *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, Warszawa: Wydawnictwo „Głosu”.
- Ulin R.C. (1991). *Critical anthropology twenty years later. Modernism and postmodernism in anthropology*, „Critique of Anthropology”, nr 11(1): 63–89.
- Underhill R. (1936). *The autobiography of a Papago woman. Memoirs of the American Anthropological Association nr 36*, Menasha: American Anthropological Association.
- Ustawa Dawesa (b.d.). http://pl.wikipedia.org/wiki/Ustawa_Dawesa, data dostępu 13.01. 2011.
- Valentine D. (1999). *Engendering sexuality in Brazil and the Southern Philippines*, „Anthropological Quarterly”, nr 72(4): 183–187.
- Valentine D. (2002). *We’re „not about gender”. The uses of „transgender”*, [w:] E. Lewin, W.L. Leap (red.), *Out in theory. The emergence of lesbian and gay anthropology*, Urbana: University of Illinois Press.
- Valentine D. (2003). *„The calculus of pain”. Violence, anthropological ethics, and the category transgender*, „Ethnos” nr 68(1): 27–48.
- Valentine D. (2007). *Imagining transgender. An ethnography of a category*, Durham: Duke University Press.
- Vance C. (1999/1991). *Anthropology rediscovers sexuality. A theoretical comment*, [w:] R. Parker, P. Aggleton (red.), *Culture, society, and sexuality. A reader*, London: UCL Press.
- Vance C. (2007/1988). *Konstruktywizm społeczny. Kłopoty z historią seksualności*, [w:] R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Visweswaran K. (1997a). *Histories of feminist ethnography*, „Annual Review of Anthropology”, nr 26: 591–621.
- Visweswaran K. (1997b). *Fictions of feminist ethnography*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wagner R. (1978). *Lethal speech. Daribi myth as symbolic obviation*, Ithaca: Cornell University Press.

- Wagner R. (1981/1975). *The invention of culture. Revised and expanded edition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Wallerstein I. (2007/2004). *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Wallerstein I. (2011/1974). *The modern world system I. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century. With a new prologue*, Berkeley: University of California Press.
- Ward B. (red.) (1963). *Women in the New Asia. The changing social roles of men and women in South and South-East Asia*, Paris: UNESCO.
- Warner W.L. (1937). *A black civilization. A social study of an Australian tribe*, New York: Harper and Brothers.
- Washburn S., Lancaster C. (1968). *The evolution of hunting*, [w:] R.B. Lee, I. DeVore (red.), *Man the hunter*, Chicago: Aldine Publishing.
- Weber M. (1985/1904). „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, [w:] A. Chmielewski, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko (red.), *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Webster P. (1975). *Matriarchy. A vision of power*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward an anthropology of women*, New York: Monthly Review Press.
- Weiner A.B. (1980). *Stability in banana leaves. Colonization and women in Kiriwina Trobriand Islands*, [w:] M. Etienne, E.B. Leacock (red.), *Women and colonization. Anthropological perspectives*, New York: Praeger Publishers.
- Weiner A.B. (1988). *The Trobrianders of Papua New Guinea*, Belmont: Wadsworth Group/Thomson Learning.
- Weiner A.B. (1996/1976). *Women of value, men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*, Austin: University of Texas Press.
- Weston K. (1993). *Lesbian/gay studies in the house of anthropology*, „Annual Review of Anthropology”, nr 22: 339–367.
- Whitehead H. (2007/1981). *Łuk i nosidełko. Nowe spojrzenie na zinstytucjonalizowany homoseksualizm wśród Indian Ameryki Północnej*, [w:] R.E. Hryciuk, A. Kościńska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wikan U. (1991). *Behind the veil in Arabia. Women in Oman*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Williams W.L. (1986). *The spirit and the flesh. Sexual diversity in American Indian culture*, Boston: Beacon Press.
- Willigen J. van (2002). *Applied anthropology. An introduction*, Westport: Bergin and Garvey.
- Willis P. (1981). *Learning to labour. How working class kids get working class jobs*, New York: Columbia University Press.
- Willis Jr., W.S. (1972/1969). *Skeletons in the anthropological closet*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Wittgenstein L. (2000/1953). *Dociekania filozoficzne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolf E.R. (1964). *Anthropology*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Wolf E.R. (1972/1969). *American anthropologists and American society*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon Books.

- Wolf M. (1968). *The house of Lim. A study of a Chinese farm family*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Wolff K.H. (1972/1969). *This is time for radical anthropology*, [w:] D. Hymes (red.), *Re-inventing anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Yanagisako S.J., Collier J.F. (2007/1987). *O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa*, [w:] R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zavella P. (1997/1993). *Feminist insider dilemmas. Constructing ethnic identity with „Chicana” informants*, [w:] L. Lamphere, H. Ragoné, P. Zavella (red.), *Situated lives. Gender and culture in everyday life*, New York: Routledge.
- Zembrzuska A. (2005). *Problem „ślepoty” rodzajowej w filozofii Michela Foucaulta*, [w:] E. Durys, E. Ostrowska (red.), *Gender. Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*, Kraków: Rabid.

Between Science and Activism: Politics, Gender and Anthropology

Summary

Applying the “ethnography of ethnography” approach, the book takes up the issue of how variable and contingent meanings of politics, gender/sexuality and anthropology, as well as the resultant ideas on the nature of disciplinary praxis, have been shaping conceptualizations of the relationship between science and activism since the late 19th century to the present day, which has been primarily contextualized by Anglophone anthropology. The purpose of this project is not to offer a comprehensive analysis, but to (re)construct certain genealogy (in the Foucauldian sense) that have brought such understandings of the concepts under consideration, which I find most compelling today. To design a vision of activism and science, politics and anthropology whose relations do not need to remain antithetical, the book focuses mainly (though not solely) on the effects of interactions within the field constituted by academic feminism and anthropological theory formation. This in turn aims at providing resources indispensable for reducing “discursive gaps” and “discursive risks” which haunt contemporary debates on politics and gender/sexuality in some sections of Polish anthropology.

In the introductory chapter I discuss particular modes of thinking that underlie the trends of the discipline in Poland, which in a logical sense embodies the point of origin for my analysis. Even though the orientations in question differ in view of the specific concepts they employ, they all reveal a kind of “anti-political” stance, which relegates activism and politics outside the realm of science and anthropology. In the studied discourses social or political engagement is frequently used as a homogeneous background against which various authors can validate their own epistemological and methodological positions, and thereby their specific scientific identity in the field of the academia.

Inasmuch as feminism is addressed as the purest emanation of activism and politics, it operates in a similar way. Because gender/sexuality is apprehended as an obvious and descriptive category, feminism is perceived basically through the prism of gender standpoint theory, that is, “by, about and for women” and more or less explicitly “against men.” Considered to form an entirely distinct epistemological universe, feminist insights are approached as political views or cultural narratives, but not actual partners within anthropological polylog.

On the presumption that communication in academic spaces is possible only when adversaries do not misunderstand each other, but are aware of the epistemological and methodological premises of their opponents, in the following chapters I outline the multilayered, fragmented and ambiguous process that has resulted in ideas, which productively problematize the above tendencies in Polish anthropology.

In the second chapter I show that in British and American contexts, the social or political engagement of anthropologists can be traced back to the formative years of the discipline and provided an important aspect of its foundational basis. Furthermore, in the United States, where anthropology was relatively open both to female researchers and to the “woman question,” the early interests in gender/sexuality occurred due to interactions with the so-called “first wave” feminism. In the following decades those early activist leanings brought relatively sophisticated insights into gender/sexuality issues, which resonated well with wider enhancements (and faults) in anthropological theories, but also occasionally transgressed them offering analytical approaches far ahead of their times. Regardless of the emancipatory dimensions of those early undertakings, the actual massive shift toward political engagement in the discipline took the form of critical anthropology, which was established at the turn of the 1960s and the 1970s. Inspired, alongside others, by diverse (neo)Marxist perspectives, the project strived to combine science and activism in an entirely open manner. However, while sensitive to the oppressive character of (neo)colonial and/or capitalist relations, it initially suffered from a certain “blindness” with regard to gender.

In the third chapter I focus on the threads of the “political turn” of the 1960s and the 1970s, which in a sense made up for the above flaw, namely, the feminist anthropology of women. Because at that time this subdiscipline constituted a sort of academic extension for “second wave” feminism, it shared many of its premises. This in turn paralleled those currents in critical anthropology which considered “a view from below” to be the most effective tool for the “reinvention” of the discipline. The developments inspired by the concept of sex/gender system and gender standpoint theory cogently disclosed the androcentric bias of traditional anthropology and offered strategies aimed at worldwide liberation of the universally taken “women.” But, excepting Marxist orientations (which I discuss more broadly in the next chapter), feminist anthropology displayed a then certain “blindness” pertaining to the differentiated and unequal positioning of actual women. Nonetheless, both theoretical and political heterogeneity of the subdiscipline soon encouraged critical insights into its own assertions, which engendered a project of anthropology of gender/sexuality over the next decade.

In the fourth chapter I analyze argumentation brought forward at the turn of the 1970s and the 1980s by those anthropologists, who exposed the weaknesses of “second wave” feminism and its reflections in the field of anthropology by the use of ethnographic

detail combined with the then newest theoretical improvements built around the idea of practice. Consequently, it allowed for more sophisticated research in gender/sexuality as well as for more contextualized ideas of political praxis. The above trends corresponded well with the “third wave” feminism approaches, which strived to destabilize the political and analytical category of “women.” But, even though the discussed advancements resulted in fresh conceptualization of the relation between activism and science, politics and anthropology, in most cases the authors were not able to avoid the essentializing assumptions of gender standpoint theory because they were not able to get rid of the logic of sex/gender system. It was the parallel “postmodern turn” in anthropology, which offered the tools necessary to proceed with that latter task.

In the fifth chapter I elucidate the complicated relationships between “postmodern,” “critical” and “feminist” factions of anthropology in the late 1980s and the early 1990s, which are analyzed mainly in terms of symbolic struggles for power over disciplinary discourse. While postmodern anthropologists were usually accused for their lack of adequate political sensitivity, the critical and feminist anthropologists were frequently claimed to suffer from a lack of satisfactory reflexive perceptivity. However, in light of the fact that none of the above denunciations actually and/or entirely met the reality, encounters between widely understood postmodernism and feminism brought also more constructive outcomes in the field of anthropology. The need to move beyond the hitherto “norms and forms” of both “postmodern” and “feminist” paradigms became conducive to the problematization of their respective concepts and premises. Effectively, multiple projects that strived to combine politics, gender/sexuality and anthropology in significantly new manners were picking their way through the academia and formed an important part of the “ethical turn” of the discipline.

In the sixth chapter I want to convey the extremely heterogeneous character of that latest “turn,” which since the early 1990s has begun to shape many facets of contemporary anthropology. Considering that “ethics” seems to provide an essential concept for numerous trends of current disciplinary praxis, the multiplicity of particular contexts, meanings and problems it evokes makes any exhaustive overview almost impossible. Pointing out to the most crucial aspects of those developments, I focus mainly on the debates, which are particularly decisive for destabilizing the ideas that in a sense have dominated the discussion on politics and gender/sexuality in certain quarters of Polish anthropology. They enhance, therefore, the reconceptualization of the nature of science in terms of activism. The discourses studied in this chapter show that in the eyes of many it is critically-informed ethnography, which constitutes nowadays the most powerful tool to combat taken for granted assumptions and categories and thereby, to act effectively and consciously for a change in/of the contemporary world.

While I share to some extent the above stance, I also find it slightly problematic. The debates analyzed in this book prove that any attempt to indicate conclusively, what particular meanings politics, gender/sexuality and anthropology should assume, has always generated further queries. Consequently, the presumption that theoretically engaged ethnography furnishes sufficiently critical involvement in our present, as an indisputable statement, appears similarly arguable. In the seventh chapter, which takes a form of concluding remarks, I try to move beyond the discussed “ethical turn” conclusions. To this end, I use a toolbox that comprises some elements of “anthropology of

the contemporary” by Paul Rabinow, “para-ethnography” by George Marcus and “ethnography in late industrialism” by Kim Fortun. By employing such equipment, I outline a theoretical/political framework, which defines science and activism, anthropology and politics in a way that allows for their cohabitation. Furthermore, it offers devices for designing more productive communication on politics and gender/sexuality within Polish anthropology (and beyond) so as it does not need to remain a space of “parallel monologues.”

Indeks osobowy

- Abu-Lughod Lila 41, 154, 165–167, 192, 205
Adorno Theodor 57, 145
Ahmed Akbar Salahuddin 195, 198
Alonso Ana Maria 211
Amory Deb 210
Amsterdamski Stefan 11
Anzaldúa Gloria Evangelina 129, 170
Appadurai Arjun 206
Ardener Edwin 59, 68–69, 82–84, 91, 96, 110, 124, 126, 137
Ardener Shirley 62
Armbruster Heidi 21, 168, 179, 191, 198
Asad Talal 11, 49, 54–55, 139–140
Atkinson Jane Monnig 100, 104, 114–115, 122, 130, 132, 150
- Babcock Barbara A. 28–31, 45
Bachofen Johann Jakob 73–74, 100
Bachtin Michaił Michajłowicz 137
Baer Monika 8, 10, 12, 15–16, 20, 43, 52, 61, 104, 122–123, 135, 170, 192, 209–210, 212, 215–216, 224
- Bamberger Joan 74
Banaji Jairus 49, 52
Barker Diana 62
Barnett Homer Garner 47
Barth Fredrik 23, 27, 44, 49, 91, 108, 136, 171
Bates Daisy 24
Bateson Gregory 171
Bator Joanna 63
Beals Ralph 25–27, 30
Beauvoir Simone de 74, 78, 84, 156
Behar Ruth 93, 129, 139, 153, 162, 203, 205, 212
Bem Sandra Lipsitz 63
Benedict Ruth Fulton 41, 45–46, 51
Benton Ted 19
Berger Peter 104
Berndt Catherine Helen 37
Berreman Gerald D. 22, 48–50, 56–57, 59, 66, 139, 183–186, 191
Besnier Niko 219
Blackwood Evelyn 162, 214–215, 221

- Bloch Ernest 44
 Bloch Jean H. 21, 122–123
 Bloch Maurice 21, 122–123
 Bloch Natalia 13, 233
 Boas Franz 27–28, 30, 32–33, 38, 42–44, 51, 62, 92
 Boddy Janice 222
 Boellstorff Tom 212–213, 226, 229, 236
 Bourdieu Pierre 9, 105, 141
 Brandes Stanley 113–114, 121
 Briggs Jean L. 80–81
 Brocki Marcin 8, 10–13, 15, 17–20, 235, 237
 Brummelhuis Hans ten 216
 Buchowski Michał 10–11, 13–15, 133, 197
 Bujra Janet M. 62, 95–98, 113, 132
 Bunzel Ruth Leah 47, 62, 86
 Bunzl Matti 25, 43, 47
 Burszta Wojciech Józef 10, 135
 Butler Judith 170–171, 179, 207, 227

 Caduff Carlo 191
 Caplan Patricia 62, 95, 138, 144, 153–154, 160–162, 181–182, 184, 191–193, 195
 Caulfield Mina Davis 50, 54, 59, 89, 100, 102–103
 Cefkin Melissa 198
 Červinková Hana 14, 195, 208
 Chalmers Alan Francis 56
 Checker Melissa 195
 Chilver Elizabeth Millicent 37
 Chodorow Nancy 62, 76, 81–82, 90, 112
 Chona Maria 36
 Cixous Hélène 169
 Clifford James 32, 35, 133, 136, 138–141, 143, 148–149, 150–152, 154–160, 165, 167, 171, 200
 Cohen Colleen Ballerino 156–161
 Cole Sally 28, 41–42
 Collier Jane Fishburne 73, 76, 91, 103, 105, 114, 117–121, 131, 172–174
 Collier Stephen J. 198
 Cornwall Andrea 175–178, 207, 212
 Cothran Kay L. 73

 Cott Nancy F. 29
 Cowan Jane K. 182
 Craib Ian 19
 Crick Malcolm 137
 Cushing Frank Hamilton 24
 Cushman Dick 138

 Dan-Cohen Talia 198, 231
 Davies Charlotte Aull 195
 Davis Elizabeth Gould 73
 Deacon Desley 30–31
 Deleuze Gilles 169
 Deloria Ella Cara 35, 38, 40–41
 Deloria Vine, Jr. 66
 DeMallie Raymond J. 40
 Denzin Norman K. 229
 Derrida Jacques 105, 169, 184, 235–236
 Dewey John 231
 Diamond Stanley 24, 28, 48–51, 53–56, 59, 89–90, 105, 136, 140, 148, 150
 Douglas Mary 83, 91, 114
 Downey Greg 198
 Du Bois William Edward Burghardt 43, 204
 DuPlessis Rachel Blau 59
 Durkheim Émile 36, 52, 77, 91
 Dwyer Kevin 138
 Dybel Paweł 9, 226

 Ekejiuba Felicia Ifeoma 83, 89
 Elkin Adolphus Peter 36, 82
 Elliston Deborah A. 216
 Elssas Peter 183–184
 Eltringham Nigel 186
 Engels Friedrich 10, 24, 70–71, 85, 88
 Eppler Carolyn 216, 219
 Eriksen Thomas Hylland 208
 Errington Shelly 173
 Etienne Mona 85–86, 89
 Evans-Pritchard Edward Evan 31

 Fabian Johannes 9, 15, 25, 28, 43–48, 53, 56–58, 137–138, 144–145, 201
 Faludi Susan 129
 Fardon Richard 144

- Fassin Didier 191
 Faubion James D. 140, 148, 191, 211, 230
 Fausto-Sterling Anne 64, 218
 Ferens Dominika 166
 Ferguson James 197–199
 Fernea Elizabeth Warnock 166
 Fichte Johann Gottlieb 57
 Finn Janet L. 38, 40–41
 Firestone Shulamith 125
 Fischer Michael M.J. 121, 138–139, 142–144, 148, 152, 156, 196–198, 200
 Fisher Melissa S. 198
 Fishman Maggie 195
 Fletcher Alice Cunningham 25–27, 45
 Fluehr-Lobban Carolyn 191
 Fortun Kim 21–22, 198, 234–236
 Foucault Michel 8, 43, 59, 105, 136–137, 141, 169, 179, 184–185, 204, 222, 231
 Fox Richard Gabriel 197
 Frank Andre Gunder 48, 53
 Frazer James George 12, 147
 Freud Sigmund 70–72
 Friedan Betty 34, 42
 Friedl Ernestine 82, 85, 90
 Friedlander Judith 30–31
 Fuss Diana 14–15

 Gacs Ute 25
 Gadamer Hans-Georg 136
 Gailey Christine Ward 48, 59, 89
 Gandhi Leela 201
 Garner Les 29
 Gatens Moira 168–169
 Gaudio Rudolf P. 216
 Geertz Clifford 46, 74, 91, 108, 114, 135–136, 141, 147, 200, 218
 Geller Pamela L. 179, 212
 Gilligan Carol 156
 Gillison Gillian 123–124, 132
 Gingrich Andre 24
 Ginsburg Faye D. 198
 Giri Ananta 187
 Gjessing Gutorm 49
 Głazewska Ewa 27, 31–34, 45
 Goddard David 49
 Goddard Pliny Earle 30
 Goffman Erving 171, 213
 Golde Peggy 62, 149
 Gołębniak Bogusława Dorota 195, 208
 González Roberto J. 47
 Goodale Jane Carter 67, 123
 Goodenough Ruth Gallagher 163
 Goodman Alan H. 198
 Gordon Deborah A. 39–40, 44–45, 59, 91, 154, 159–162, 203, 205–208, 212, 233
 Gough Kathleen 49, 51, 59, 66–67, 88, 91
 Gramsci Antonio 137, 194
 Green Jesse 24
 Greenberg David F. 214
 Grosz Elizabeth 169
 Gullickson Anna 169
 Gupta Akhil 197–199
 Gutmann Matthew C. 212, 215

 Habermas Jürgen 53, 209
 Hackett Amy 73
 Haddon Alfred Cort 31
 Halperin David M. 170
 Handwerker W. Penn 182
 Haraway Donna 202, 226
 Harding Sandra 157
 Harris Marvin 100
 Harris Olivia 89, 103, 123–124
 Harrison Faye V. 148, 192, 195, 202–203, 205
 Harrison Ira E. 195, 202
 Hartsock Nancy 157
 Hastrup Kirsten 7, 13, 124, 183–184, 237
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 52–53, 57
 Hekma Gert 218
 Herdt Gilbert 121, 214–216, 218
 Hernández Graciela 39
 Herskovits Melville Jean 39, 42
 Herzfeld Michael 22, 187–188, 191
 Hill Anita 192
 Hoffer (MacCormack) Carol Pulley 73
 Holmes Douglas R. 199
 Horkheimer Max 57
 Horowitz Irving Louis 47

- Huizer Gerrit 48–50, 53, 59–60, 65, 157
 Humboldt Wilhelm von 53
 Hurston Zora Neale 35, 38–40, 45
 Hymes Dell 27, 48–50, 52, 54
 Hyży Ewa 169
- Ifeka Caroline 62, 95–96, 104
 Irigaray Luce 169
- Jacobs Sue-Ellen 17, 214
 James Wendy 27, 46
 Jameson Fredric 136–137, 141
 Jarvie Ian Charles 48, 53
 Jarymowicz Tomasz 170
 Jay Robert 50, 57
 Jayanti Vimala 25
 Jennaway Megan 154
 Johnson Mark 219, 221
 Jordanova Ludmilla J. 123, 132
- Kaberry Phyllis Mary 35–37, 59, 67, 82
 Kant Immanuel 57
 Kapferer Bruce 167
 Kaplan David 48, 52–53
 Kempny Marian 133
 Kenyatta Jomo 46
 King Barbara J. 197
 Kinglsey Mary 24
 Kirby Vicki 159–161, 178, 207
 Kleśta-Nawrocki Rafał 8, 13
 Kołakowski Leszek 53
 Konner Melvin 150
 Kopczyńska Ewa 28
 Kościańska Agnieszka 8, 14
 Kowalczyk Izabela 129
 Kristeva Julia 169
 Kroeber Alfred 30–31
 Kuhn Thomas 56
 Kulick Don 210, 219–221
 Kuligowski Waldemar 10, 17–19, 139
 Kuper Adam 46, 182
- Lacan Jacques Marie Émile 70–72, 169
 Lærk Anna 191
 Lambek Michael 191
- Lamphere Louise 29–31, 35, 37–38, 43, 59, 61–62, 67, 73–76, 82–83, 89–91, 100, 162, 174, 179, 203, 212
 Lancaster Chet 67
 Landes Ruth 35–36, 41–43, 62
 Laqueur Thomas W. 64
 Lassiter Luke Eric 24, 148, 192, 195, 208
 Latour Bruno 187
 Lauretis Teresa de 169
 Leach Edmund 83, 91
 Leacock Eleanor Burke 34, 49, 59, 62, 67, 82, 85, 86–89, 92, 98–100, 102, 104, 110, 122, 130, 174
 Leap William L. 208–215, 226, 233, 235
 Lee Dorothy 51
 Lee Richard Borshay 150
 Leonardo Micaela di 160
 Levinas Emmanuel 236
 Lévi-Strauss Claude 46, 49, 52, 56, 70–73, 78, 84, 87, 91, 119, 123
 Lewin Ellen 162, 203, 208–215, 226, 233, 235
 Lewis Diane 157
 Limón José E. 215
 Lincoln Yvonna S. 229
 Lindisfarne Nancy 169, 175–178, 207, 212, 223
 Lipman Pauline 185
 Lizurej Marzena 170, 210, 216, 219, 224
 Low Setha M. 13, 45, 47, 195, 200
 Lowie Robert 30
 Lubaś Marcin 11–12
 Luckmann Thomas 104
 Lugo Alejandro 212
 Lutkehaus Nancy Christine 31–33, 35, 36
 Lutz Catherine 192, 202
 Lyons Andrew P. 105, 129–130, 212
 Lyons Harriet D. 105, 129–130, 212
- MacClancy Jeremy 195–196, 198
 MacCormack Carol Pulley 83–85, 89, 92, 105, 122–124, 172
 MacIntyre Alasdair 184
 MacKey Eva 178

- Majkowska Dorota 16, 18
 Malinowski Bronisław 8, 12, 27–28, 32, 35, 44, 74, 106–108, 137, 147
 Mannheim Bruce 48–49, 59, 157
 Maquet Jacques Jérôme 49, 55, 140
 Marcus George E. 121, 136, 138–144, 148, 152, 155–156, 196–200, 230, 232–234
 Marriott McKim 176
 Martin M. Kay 61–62, 217
 Marx Karl 10, 24, 52–53, 57, 70, 89, 91, 103, 130, 140
 Mascia-Lees Frances E. 138, 154, 156–161
 Matthiasson Carolyn J. 80–81
 Matzner Andrew 216
 Maurer Bill (William) M. 212
 McClaurin Irma 150, 202–205
 McFate Montgomery 47
 Mead Margaret 17, 26, 31–36, 44–46, 59, 62, 75, 100, 196
 Medicine Beatrice 40
 Meigs Anna S. 116
 Merleau-Ponty Maurice 57
 Mernissi Fatima 83, 85, 89, 105
 Merry Sally Engle 13, 45, 47, 195, 200
 Messer Ellen 46, 182
 Métreaux Rhoda 46
 Mikell Gwendolyn 38–39
 Millett Kate 110
 Mills Charles Wright 184
 Mills David 47, 189–191, 193
 Milton Kay 68–69
 Mizelińska Joanna 15, 34, 62, 96, 170, 224
 Modell Judith 45
 Mohanty Chandra Talpade 178
 Montaigne Michel de 53
 Mooney James 24
 Moore Henrietta Louise 20, 64, 69, 93, 104, 115, 122–123, 154, 162–163, 170, 172–173, 210, 212, 223
 Moors Annelies 161
 Moraga Cherríe 129
 Morgan Lewis Henry 24–25
 Morgan Lynn M. 221–222
 Morgan Robin 62
 Morris Rosalind C. 105, 213, 222–224
 Morrow William 32
 Mouffe Chantal 237
 Murdock George Peter 90
 Nader Laura 186
 Nanda Serena 217
 Narayan Kirin 165
 Nash June 87–88, 122
 Nencel Lorraine 49, 53, 130, 133, 135–136, 139, 147–149, 155, 161, 200
 Newton Esther 172, 209, 212–213
 Nicholson Linda 112–113
 Nkrumah Kwame 46
 Nonini Donald 148
 Nycz Ryszard 135
 Nzimiro Ikenna 90, 100
 Oakley Ann 62–64
 O’Laughlin Bridget 48, 54, 59, 73, 98
 Ong Aihwa 198
 Onoge Omafume F. 48
 Ortner Sherry Beth 52, 74, 77–79, 81–82, 84–85, 87, 90–91, 99–100, 104–105, 112–117, 121, 123–124, 126, 130–131, 135, 171–172, 212–213, 223
 Oyěwùní Oyèrónké 218, 222
 Parezo Nancy J. 26, 31
 Park Alice 41, 43
 Park George 41, 43
 Parsons Anne 45
 Parsons Elsie Clews 26, 29–31, 35–36, 45, 62
 Parsons Talcott 77, 90
 Paulme Denise 59
 Pels Peter 49, 53, 130, 133, 135–136, 139, 147–149, 155, 161, 182, 184–191, 200, 229
 Plummer Ken 21, 167, 170, 195, 210, 229–230
 Pomeroy Sarah 73
 Pratt Mary Louise 149–150, 152

- Rabinow Paul 8, 10–11, 21–22, 133, 136, 138, 140–142, 145–146, 148–150, 155, 159–160, 165, 182, 189, 191, 198, 200, 211, 230–235, 237
 Radcliffe-Brown Alfred 27, 44
 Radin Paul 51
 Rakowski Tomasz 13
 Rapp Rayna 89, 92, 113, 174
 Reagan Ronald 129
 Rees Tobias 230–233
 Reichard Gladys Amada 35, 37–38, 40, 43, 45
 Reiter (Rapp) Rayna 54, 61, 63, 65–66, 89, 100, 125
 Richards Audrey 59, 84
 Ricoeur Paul 56, 136
 Robotycki Czesław 61
 Rohrllich-Leavitt Ruby 54, 65, 67–68, 106
 Rorty Richard 141
 Rosaldo Michelle Zimbalist 31, 61–62, 67, 73–77, 81, 83, 85, 90, 98–100, 104, 110–115, 117–123, 131, 136, 149
 Rosaldo Renato 197, 202
 Roscoe Will 217–218, 221
 Rose Nikolas 188–191
 Rossi Alice S. 62
 Rousseau Jean-Jacques 53
 Rubin Gayle S. 69–72, 91, 162, 213–214, 217, 224–225
 Ryang Sonia 13
 Sacks (Brodkin) Karen 34, 73–74, 82, 88, 98–104, 130
 Said Edward Wadie 167, 200–201
 Sanday Peggy Reeves 73, 82, 90–92, 100, 114, 163–164
 Sapir Edward 51
 Scheper-Hughes Nancy 11, 14, 90, 185, 192–197, 199, 227
 Schlegel Alice 81–82, 100
 Schneider David Murray 108, 171–172
 Scholte Bob 21–22, 48–52, 55–57, 59, 66, 123, 133, 137, 140, 144–148, 150, 192
 Schrijvers Joke 65
 Scott Joan Wallach 95, 174
 Sedgwick Eve Kosovsky 170
 Seligman Brenda Zara 25
 Sennett Richard 182
 Sharpe Patricia 156–161
 Shore Bradd 113, 131
 Shore Cris 182, 190, 195, 198
 Shostak Marjorie 149–152, 156, 166
 Silverman Sydel 24, 27, 32, 42, 44–45, 47, 49, 130, 137, 142, 146, 172
 Slocum (Linton) Sally 66–67
 Smith Erminnie Adelle Platt 25
 Smith Dorothy Edith 166
 Snitow Ann 59
 Sobieski Piotr 222
 Sokolewicz Zofia 10
 Sonenschein David 213
 Songin Marta 22
 Spencer Herbert 100
 Spencer Jonathan 42
 Stacey Judith 164–166, 171
 Stavrianakis Anthony 231
 Stevenson Matilda Coxe Evans 25–26
 Steward Julian Haynes 33, 47, 49
 Stewart Pamela J. 195
 Stockett Miranda K. 179, 212
 Stoller Robert Jesse 17, 63
 Strathern Andrew 195
 Strathern Marilyn 10, 12, 20, 28, 62, 65, 104, 106–110, 114–115, 122, 124–128, 131–132, 137, 139, 146–147, 153–155, 161, 163, 165, 168, 174–177, 182, 187–191, 226, 237–238
 Sullivan William M. 133, 136, 138
 Sykes Barbara 67–68
 Ślęczka Kazimierz 62
 Taussig Michael 136
 Temkin Andrea S. 25
 Thatcher Margaret 129
 Thomas Clarence 192
 Tokarska-Bakir Joanna 13–14, 235
 Tong Rosemarie Putnam 62, 96, 224
 Towle Evan B. 221–222
 Tsing Anna Lowenhaupt 199

- Turner Edith 166
Turner Victor 52, 83, 91, 136, 171
Tyler Stephen A. 133, 145–147, 155, 158,
Tylor Edward Burnett 23–24, 26
- Ulin Robert C. 144, 148
Underhill Ruth 35–36
- Valentine David 209, 219–221, 224–227
Vance Carole S. 16, 212, 214, 216
Vico Giambattista 53
Visweswaran Kamala 26–27, 29–31, 35,
37–38, 40–41, 61–63, 65, 93, 113, 121,
129, 131, 137, 149, 152, 165, 168, 170–
171, 205, 212
Voorhies Barbara 61–62, 217
- Wagner Roy 124, 126
Wallerstein Immanuel 140
Ward Barbara E. 59
Warner W. Lloyd 36
Washburn Sherwood 67
Weatherford Elizabeth 67–68
Weber Max 10, 52, 83, 91, 116, 231
Webster Paula 74
Weiner Annette Barbara 107–109
- Welsch Wolfgang 18
Weston Kath 212, 214–217, 219
Whitehead Harriet 113–117, 121, 131–
132, 172, 213
Wieringa Saskia Eleonora 162, 221
Wikan Unni 217
Wilchins Riki Anne 227
Williams Walter Lee 214
Willigen John van 45
Willis Paul 140–141
Willis William S., Jr. 43, 50, 54
Wilson Edward Osborne 100
Wilson Maggie 36
Wittgenstein Ludwig 176
Wolf Eric Robert 42, 45, 49–51, 55, 59
Wolf Margery 166
Wolff Kurt Heinrich 48, 50–52, 59
Wright Susan 182, 190
Wróbel Szymon 9, 226
- Yanagisako Sylvia Junko 91, 103, 105, 131,
172–174
Young Kate 89, 103
- Zavella Patricia 215
Zembrzuska Agnieszka 59

