

*Sylvia Junko Yanagisako*  
*Jane Fishburne Collier*

## **O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa**

Niniejszy esej jest próbą zebrania i rozwinięcia teoretycznego wkładu, jaki feministyczne spojrzenie na płć kulturową wniosło do rozumienia zagadnień płci i pokrewieństwa<sup>1</sup>. W odpowiedzi na pytanie o to, jakie propozycje do badań nad płcią kulturową i pokrewieństwem może wnieść perspektywa feministyczna, wskazujemy przede wszystkim, że stawia ona nowe pytania, a więc umożliwia też nowe odpowiedzi.

Kiedy podejmuje się na nowo rozważania nad dowolnym tematem, pierwszy przynoszący dobry skutek krok polega na sformułowaniu tego, co niegdyś wydawało się rozpaczliwie domagać wyjaśnienia. Antropolodzy, zainspirowani przez ruchy kobiece końca lat sześćdziesiątych, zrobili ten krok, stawiając pytanie o to, czy męska dominacja jest zjawiskiem uniwersalnym i międzykulturowym, a jeśli tak, to dlaczego (Rosaldo i Lamphere 1974, Reiter 1975, Friedl 1975). Pytając o wyjaśnienie nierówności płci, odrzucili rozumienie jej jako niezmiennego faktu naturalnego i zdefiniowali ją jako fakt społeczny<sup>2</sup>. Drugi krok polegał na podważeniu homogeniczności samych kategorii „męskie” i „kobiece” oraz przebadaniu ich różnorodnych społecznych znaczeń w różnych społecznościach (Rosaldo i Atkinson 1975, Ortner i Whitehead 1981, Strathern 1981a). Po przyznaniu, że definiuje się je w poszczególnych społeczeństwach odmiennie, przestano uważać je

---

<sup>1</sup> Artykuł został napisany po konferencji, która odbyła się w 1982 r., na temat feminizmu i teorii pokrewieństwa w antropologii. Chcemy podziękować Jane Atkinson, Donaldowi Donhamowi, Sherry Ortner, Rogerowi Rouse, Davidowi Schneiderowi, Judith Shapiro, Annie Tsing i Harriet Whitehead za pomocne komentarze i uwagi krytyczne. Artykuł jest głosem w dyskusji, która toczy się w antropologii feministycznej. Koleżanki i koledzy, których komentarze i krytyka pomogły nam w sformułowaniu wywodu, nie zawsze podzielają wyrażone w nim poglądy.

<sup>2</sup> Choć przyznajemy, że niektórzy antropolodzy kwestionowali uniwersalność zachodnich koncepcji płci kulturowej już wcześniej, zaczynamy od ruchów kobiecych lat sześćdziesiątych, ponieważ to one przyczyniły się do sformułowania argumentów omawianych w artykule.

za aprioryczne kategorie uniwersalne, na podstawie których konstruowane są konkretne stosunki hierarchii płci. Przeciwnie: konstytuujące je procesy społeczne i kulturowe zaczęto uważać za tożsame z procesami wytwarzającymi nierówność kobiet i mężczyzn.

Esej ten zawiera więc sugestię, że następnym pytaniem, które trzeba postawić i na które potem należy odpowiedzieć, jest pytanie o *różnicę* pomiędzy mężczyznami i kobietami. Zamiast przyjąć za oczywiste, że „mężczyźni” i „kobiety” to wynikające z natury dwie kategorie istot ludzkich, których wzajemne stosunki wszędzie strukturyowane są przez różnicę, pytamy, czy rzeczywiście dzieje się tak w każdym badanym przez nas społeczeństwie, a jeśli tak, to jakie konkretnie procesy kulturowe i społeczne sprawiają, że mężczyźni i kobiety *wydają się* od siebie odmienni. Choć nie zaprzeczamy istnieniu biologicznych różnic między kobietami i mężczyznami (podobnie jak istnieniu biologicznych różnic wśród mężczyzn i wśród kobiet), nasza strategia analityczna polega na podaniu w wątpliwość uniwersalnych podstaw kulturowych kategorii „męskie” i „kobiece”. Innymi słowy, nasze argumenty wymierzone są przeciwko rozumieniu międzykulturowej zmienności kategorii płci (gender) oraz nierówności między płciami jako rozmaitych przetworzeń i rozwinięć jednego i tego samego faktu przyrodniczego.

Rozpoczynamy nasz szkic od krytycznego przeglądu pewnej liczby dychotomii analitycznych, które przez ostatnie dziesięciolecie wytyczały kierunek większości prac na temat płci kulturowej, zarówno w antropologii, jak i dyscyplinach pokrewnych; na koniec dochodzimy do wniosku, iż przyjmuje się w nich, że płeć kulturowa zakorzeniona jest wszędzie w jednej i tej samej różnicy. Zauważamy zatem, że w ten sposób dychotomie te przyjmują za pewnik to, co powinny wyjaśniać. W drugiej części artykułu omawiamy zbieżności między założeniami, na których opierają się wspomniane dychotomie, a tymi, które od początku, już od XIX w., zdominowały antropologiczne badania nad pokrewieństwem. Bronimy tezy, że pola badawcze, jakimi są płeć kulturowa i pokrewieństwo, określane są przez nasze potoczne (*folk*) koncepcje odnoszące się do tej samej rzeczy, czyli biologicznego faktu rozmnażania płciowego. W konsekwencji to, co zostało skontekstualizowane jako dwa nieciągłe pola badawcze, stanowi jedno pole, któremu nie udało się uwolnić od wyobrażeń o naturalnych różnicach między ludźmi. W końcowej części eseju proponujemy wieloaspektową strategię przekroczenia dychotomii i kategorii analitycznych, które w przeszłości zdominowały badania nad pokrewieństwem i płcią kulturową. Ponieważ nakreślony przez nas program analityczny wymaga badań nad kulturowo tworzoną nierównością społeczną, zaczynamy od krytyki pojęcia „społeczeństwo egalitarne”. Następnie zaś sugerujemy analizę obejmującą wyjaśnienie dynamicznych, kulturowych systemów znaczeń, za pomocą których funkcjonują i ulegają przekształceniu różne rodzaje historycznych konkretyzacji systemów nierówności.

## **Zakwestionowanie dychotomii analitycznych w badaniach nad płcią kulturową**

Podważając dychotomie analityczne, przyjrzymy się najpierw opozycjom „natura – kultura” (Ortner 1982), „domowe – publiczne” (Rosaldo 1974) oraz „reprodukcja – produkcja” (zob. Harris i Young 1981). Przyjęto, że strukturyzują one stosunki między kobietami i mężczyznami we wszystkich społecznościach, a zatem mogą stanowić uniwersalne wyjaśnienie nierówności płci. Podczas gdy opozycje „natura – kultura” i „domowe – publiczne” bliższe są perspektywie strukturalistów, to rozróżnienie na reprodukcję i produkcję ma korzenie w podejściu funkcjonalistyczno-marksistowskim.

Następnie przyjrzymy się dychotomiom wpisanym w przyjmowaną implicite różnicę między świadomością kobiet i mężczyzn. Uczeni (na przykład Rohrllich-Leavitt, Sykes i Weatherford 1975, Weiner 1976), którzy starali się skorygować androcentryczne skrzywienie relacji etnograficznych, nawołując do wzięcia pod uwagę „kobiecego punktu widzenia”, założyli istnienie różnicy między męską a kobiecą perspektywą spojrzenia na stosunki społeczne. Wskazując, że większość monografii antropologicznych odzwierciedla męską optykę i poglądy na działanie systemu, sugerowali oni zrównoważenie tego skrzywienia przez wprowadzenie do naszych etnografii kobiecych wyjaśnień instytucji kulturowych i społecznych. Sherry Ortner i Harriet Whitehead (1981) zaproponowały zaś ostatnio coś wręcz przeciwnego, koncentrując się na męskich systemach prestiżu – nie po to, by skorygować męskie skrzywienie, lecz w poszukiwaniu drogi do zrozumienia kulturowej konstrukcji płci. Autorki te łączy ze wspomnianymi wcześniej badaczami pogląd, że mężczyźni i kobiety – jako jednolite i przeciwstawne kategorie – mają odmienne poglądy na funkcjonowanie systemów wzajemnych relacji.

### **Domowe – publiczne i natura – kultura**

Według Ortner i Whitehead opozycje domowe – publiczne oraz natura – kultura, łącznie z rozróżnieniem, na które wskazała Marilyn Strathern (1981b), między własną korzyścią a dobrem publicznym są pochodną tej samej intuicji socjologicznej: „sfera działalności społecznej łączona przeważnie z mężczyznami otacza sferę łączoną przeważnie z kobietami i z tego powodu przyznaje się jej kulturowo wyższą wartość” (1981, s. 7-8). To, na którą z tych skontrastowanych par kładzie się nacisk, zależy – jak sugerują autorki – od teoretycznych zainteresowań badacza oraz zaobserwowanego podczas badań empirycznych „idiomu” konkretnej kultury; wszystkie one jednak „mogą być obecne w sposób logiczny, wszystkie stanowią bowiem swe wzajemne przekształcenia” (1981, s. 8).

Od czasu, gdy przed przeszło dziesięciu laty dychotomie te przedstawiono po raz pierwszy jako wyjaśnienie uniwersalnie obowiązującej asymetrii płci, zarów-

no opozycja domowe – publiczne omówiona przez Michelle Rosaldo (1974), jak i opozycja natura – kultura, na którą wskazała Sherry Ortner (1982), poddane zostały poważnej krytyce. Hipoteza Ortner – głosząca, że symboliczne skojarzenie niżej wartościowanej „natury” z kobietami oraz wyżej wartościowanej, transcendentnej „kultury” z mężczyznami stanowi podstawę powszechnego obniżenia wartości tego, co kobiece – skrytykowana została najpełniej i w sposób najbardziej przekonujący w książce pod redakcją Carol MacCormack i Marilyn Strathern *Nature, Culture, and Gender* (1980). We wstępie do tego zbioru redaktorki stawiają pytanie o fundamentalnym znaczeniu: kiedy tłumaczenie opozycji symbolicznej rodem z innej kultury na opozycję funkcjonującą w naszej kulturze jest naprawdę użyteczne? W sumie ze studiów zebranych w tym tomie wynika, że nasza opozycja natura – kultura nie oddaje bogactwa konfiguracji symbolicznych znaczeń związanych z płcią kulturową, które znajdujemy u innych społeczności.

Strathern (1980) podaje przekonujący przykład opozycji między „mbo” i „rømi” u Hagen. Nie jest ona bynajmniej homologiczna wobec opozycji natura – kultura w naszym rozumieniu, ma odmienne znaczenie symboliczne i inne konsekwencje społeczne. Siła argumentów Strathern opiera się zarówno na wyjaśnieniu przez nią *naszej* koncepcji dychotomii natura – kultura, jak i na koncepcjach Hagen. Zbyt często, dyskutując o uniwersalności różnych rysów kultury, zaniedbywano tego rodzaju wysiłki, niezależnie od tego, czy tematem dyskusji były opozycje symboliczne czy instytucje społeczne takie jak „małżeństwo” i „kazirodztwo”. Innymi słowy, w wielu wypadkach nasze błędne założenia co do koncepcji innego ludu sprzężone są z błędnymi założeniami o prostocie czy homogeniczności koncepcji naszej własnej kultury. Jak zwracają uwagę Maurice i Jean Bloch, nie możemy zakładać, że kategorie, którymi się posługujemy w dyskursie naszej własnej kultury, dostarczają jednoznacznej i bezpośredniej perspektywy analitycznej (1980, s. 125).

Analiza historyczna Blochów, dotycząca zmian w użyciu terminu „natura” jako kategorii kwestionującej panujący porządek kultury w osiemnastowiecznej Francji (1980), ujawnia wyjątkowo istotny wymiar, który umyka, kiedy opozycja natura – kultura rości sobie prawo do bycia uniwersalną: wymiar synchroniczny umożliwiający zmianę. Podobnie jak wszystkie uniwersalne opozycje strukturalne także ta w sposób nieunikniony spłaszcza dynamiczne przekształcenia znaczeń do postaci statycznej jednostajności struktury. W konsekwencji zwykle uniemożliwia to objaśnienie procesów historycznych, które prowadzą do zmiany systemów znaczeń.

Ten brak dynamiki historycznej łączy się z kolejnym problemem, nieodłącznie związanym z postulatem uniwersalnego charakteru opozycji symbolicznej. Jest to problem konceptualizacji systemów symbolicznych w taki sposób, jakby istniały one odrębnie od działań społecznych. Jedynie jeśli uznajemy, że systemy symboliczne mają strukturę niezależną od działań społecznych, możemy twierdzić, iż

symboliczna opozycja kategorii płci (gender) jest uniwersalna, nie postulując zarazem uniwersalności systemu stosunków pomiędzy płciami (gender). Myślenie takie wynika ze zbyt dychotomicznej wizji poglądów i działania. Nie chodzi więc o to, czy pojęcie „mbo” u Hagen pozostaje w takim samym stosunku wobec pojęcia „rømi” jak nasze pojęcie „kultury” wobec naszego pojęcia „natura”, lecz raczej o to, czy mbo – rømi konstituuje taki sam system stosunków społecznych u Hagen jak natura – kultura w naszym społeczeństwie. Inaczej mówiąc, pytanie, które należałoby postawić, powinno brzmieć: co *powodują* te opozycje w odniesieniu do stosunków społecznych? I odwrotnie: jak ludzie postrzegają te opozycje w praktyce stosunków społecznych?

Podczas gdy opozycja natura – kultura wykorzystuje symboliczno-strukturalistyczną perspektywę Lévi-Straussa, opozycja domowe – publiczne jest bardziej w duchu podejścia strukturalno-funkcjonalistycznego, które przeważa w badaniach nad pokrewieństwem. Michelle Rosaldo po raz pierwszy skonstruowała opozycję domowe – publiczne jako „podstawę ujęcia strukturalnego”, niezbędną, by wyjaśnić powszechne utożsamienie kobiet z życiem domowym, a mężczyzn z życiem publicznym oraz wynikającą z tego uniwersalną i międzykulturową asymetrię wartościowania płci. Podłożem utożsamienia kobiet z życiem domowym jest ich rola matek: „Działalność związana z domem pochłonęła kobiety ze względu na ich rolę matek. Działalność gospodarcza i działalność polityczna są ograniczane przez obowiązki związane z opieką nad dzieckiem; emocje i uwaga kobiet mają charakter jednostkowy i partykularny, skupiają się na dzieciach i domu” (Rosaldo 1974, s. 24).

Choć początkowo Rosaldo nie zarysowała związku między opozycją domowe – publiczne a różnicą dzielącą sferę domową od polityczno-prawnej, do której przez długi czas odwoływano się w badaniach nad pokrewieństwem (Fortes 1958, 1969), później (1980) uznała istnienie tego związku oraz łączących się z nim problemów w postaci implikacji natury teoretycznej (Yanagisako 1979). Zaczęła podzielać poglądy Rayny Reiter (1975) na temat opozycji domowe – publiczne widzianej jako ideologiczny wytwór naszego społeczeństwa oraz wiktoriańskie dziedzictwo, które „ujmuje płć w kategoriach dychotomii i przeciwieństw” (Rosaldo 1980, s. 404). Jak zauważa John Comaroff (1987), taka dychotomiczna wizja społeczeństwa logicznie powiązana jest z tezą o „uniwersalnej asymetrii”, która opiera się na ortodoksyjnym wizerunku formy i treści obu sfer. Argumenty przeciwko uniwersalności asymetrii płci i ich nierówności muszą zaś odwoływać się do krytycznej analizy tego wizerunku. Jednakże, jak zwracają uwagę Rapp (1979) i Comaroff (1987), próby tego ostatniego rodzaju obejmują całą gamę feministycznych perspektyw teoretycznych.

Pomimo że kategorie opozycji domowe – publiczne wykazują dużą zmienność, jeśli chodzi o zawarte w nich zarówno treści, jak i interpretacje, nadal podejmuje się wysiłek ich ocalenia, przyjmując je za obowiązujący opis rzeczywistości uniwersalnej; jednak ze względu na błędne koło wpisane w sformułowanie tej