

Renata E. Hryciuk
Agnieszka Kościańska

Wstęp

Pomysł przygotowania niniejszej książki narodził się podczas prowadzonych przez nas w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW zajęć dotyczących problematyki gender w antropologii społecznej i kulturowej. Przygotowując program, a potem w trakcie kolejnych spotkań zmagaliśmy się z problemem braku literatury w języku polskim i polskiego aparatu pojęciowego, który pozwoliłby nam precyzyjnie dyskutować o tym zagadnieniu. I my, i studenci gubiliśmy się między językami, starając się oddać znaczenia zawarte w omawianych tekstach. Przyczyny tego są, jak sądzimy, dwojakie. Po pierwsze, w polskim piśmiennictwie dotyczącym płci, jak i coraz liczniejszych przekładach tekstów zagranicznych z tej dziedziny panuje chaos. Choć niewątpliwie jest to chaos twórczy, poszukujący, nie ułatwia on uporządkowania dyskutowanych zagadnień, tak ważnego w dydaktyce. Po drugie, nie tylko nomenklatura genderowa okazała się problemem. Kłopoty miałyśmy również z terminami antropologicznymi, takimi jak *agency* czy *personhood*. Trudności te wynikają zapewne z tego, że w Polsce tak zwany proces antropologizacji etnologii ciągle trwa. Rodzima dyscyplina – etnologia, etnografia – przeżywa obecnie okres dynamicznych zmian pod wpływem dokonań brytyjskiej antropologii społecznej i amerykańskiej antropologii kulturowej. Polska etnologia nerwowo szuka tożsamości, czego wyraz znajdujemy między innymi w chaosie pojęciowym i próbach jego porządkowania, które często ograniczają się do umieszczania w nawiasach terminów angielskich (co jest mało pomocne z uwagi na ich częstą wieloznaczność oraz na to, że polscy czytelnicy tylko w małym stopniu śledzili debaty dotyczące koncepcji wyrażanych przez te terminy). Jednakże również i w tym przypadku jest to chaos twórczy. Świadome trudności i wielowątkowość materii, nad którą przyszło nam pracować, postanowiłyśmy zmierzyć się z problemem języka – genderowego i antropologicznego. Efektem tych zmagających się zmagających jest opracowanie zawartych w tym tomie przekładów oraz umieszczony na końcu słowniczek.

Na podstawie naszych doświadczeń dydaktycznych i poszukiwań naukowych proponujemy wybór tekstów mający na celu przybliżenie polskim czytelnikom

– nie tylko antropologom, ale także osobom zainteresowanym humanistyką i naukami społecznymi – problematyki, którą możemy określić mianem antropologii płci i seksualności. Wybór ten z jednej strony obrazuje rozwój subdyscypliny, z drugiej pokazuje, jak owa subdyscyplina zmieniła obraz antropologii jako takiej – począwszy od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku bezustannie kwestionowała kategorie analityczne uważane za oczywiste. W związku z tym niniejsza antologia ma podwójną wartość dydaktyczną: może być wykorzystywana jako podstawa prowadzenia zajęć z antropologii płci¹, a także będzie pomocna podczas innych seminariów i wykładów dotyczących zagadnień teoretycznych oraz związanych z problemami społecznymi, takimi jak nierówności powstałe w wyniku globalizacji czy zawiłości procesów transformacji w krajach postkolonialnych i postsocjalistycznych.

Wybór teksów jest subiektywny, zdecydowałyśmy się na te, które są, naszym zdaniem, pomocne w dydaktyce. Wśród nich wiele to prace klasyczne, pochodzące z książek, które wyznaczyły drogę antropologii płci, kilkakrotnie przedrukowywane i niezwykle często cytowane (np. Collier i Yangisako). Ale są też artykuły nowe, które siłą rzeczy nie miały jeszcze szans na zdobycie takiego statusu, w większości są to prace poświęcone naszemu regionowi (Pine, Chivens).

Tom pierwszy składa się z trzech części:

1. Rodzina i pokrewieństwo

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że genderowe studia nad rodziną i pokrewieństwem² w dużym stopniu przyczyniły się do odnowienia antropologicznego zainteresowania pokrewieństwem, jednocześnie rewolucjonizując podejście do niego. Podjęto nowe tematy i zastosowano nowe metody. Skoncentrowano się m.in. na badaniach nad sztucznymi technikami reprodukcyjnymi czy nad uczuciami, na których opierają się związki homoseksualne (*gay and lesbian kinship*), oraz na dociekaniach teoretycznych dekonstruujących centralne terminy antropologiczne, takie jak „rodzina”. W zamieszczonym w tym zbiorze – a po raz pierwszy opublikowanym w nieco innej wersji w 1981 r. – tekście *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcia antropologiczne* Jane Collier, Michelle Z. Rosaldo i Sylvia Yanagisako pokazują, że koncepcja Rodziny, jaką znamy z literatury antropologicznej, wywodzi

¹ W języku polskim na temat rozwoju refleksji nad płcią kulturową w antropologii zob. Collier i Yanagisako w niniejszym zbiorze, Baer 1997, Moore 2003, 2004.

² Zarówno we wstępie, jak i w całej książce używamy polskiego terminu „pokrewieństwo” na określenie angielskiego *kinship*. Należy pamiętać, że angielskie *kinship* obejmuje też to, co w języku polskim określa się mianem powinowactwa. Czyli np. *kinship system* powinno tłumaczyć się jako system pokrewieństwa i powinowactwa, jednak z uwagi na przyjęte w polskim piśmiennictwie etnologicznym zasady, jak i po prostu ze względu na wygodę pozostajemy tylko przy pokrewieństwie.

się w prostej linii od silnie zakorzonego w kulturze Zachodu podziału na sferę publiczną i prywatną oraz kojarzenia kobiet z dziećmi i reprodukcją.

Antropologiczne studia genderowe – także nad pokrewieństwem – ukształtowały się w dużej mierze pod wpływem mało znanych polskiemu czytelnikowi dokonań Davida Schneidera. Jego prace (1968, 1984) podważają metodologię wcześniejszych studiów nad pokrewieństwem, w oparciu o które w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii de facto narodziła się antropologia. Schneider dowodzi, że w ramach terminologii pokrewieństwa tzw. kategorie etic są w istocie kategoriami emic, czyli kategoriami z kultury badacza (1984). Studia Schneidera zainspirowały bardziej zorientowane emicznie podejście do pokrewieństwa, a w konsekwencji też do płci (por. Stone 2004, s. 248). Schneider pokazuje zatem, że biologia jest jedynie metaforą, a nie tym, co porządkuje relacje międzyludzkie.

Wspomniany termin „rodzina” jest więc pojęciem emic kultury Zachodu, „udającym” antropologiczne pojęcie etic. Zdaniem Schneidera należy mówić o cechach definiujących, które określają pokrewieństwo. Dowodzi on, że:

każdą kulturę rozpatruje się jako system elementów i ich wzajemnych powiązań, które zawierają z kolei fundamentalne definicje istoty świata, życia i miejsca w nich człowieka. Zamiast pytać, jak społeczeństwo jest zorganizowane, by zapewnić sobie ciągłość w czasie, stawia się następujące pytanie: z jakich elementów jest zbudowane społeczeństwo, jak te elementy są definiowane i różnicowane, jak wyrażają się poprzez wzajemne odniesienia. I dalej – co oznacza ten stan rzeczy i jak te znaczenia mogą być przełożone na wzory działania (Schneider 2004, s. 302).

Takie podejście powoduje następujące przewartościowanie w studiach nad pokrewieństwem:

Badanie amerykańskiego systemu więzi rodzinnych z tego punktu widzenia zaowocowało wynikami, które okazały się odmienne od uzyskanych w odwołaniu do klasycznego funkcjonalizmu lub tradycyjnych poglądów na „pokrewieństwo i powinowactwo” (...). W rzeczywistości fundamentalnym problemem było to, jak definiowano związki rodzinne w kulturze amerykańskiej, a nie kwestia, w jaki sposób arbitralne definicje dzieliły materię amerykańskiej kultury (tamże).

W tym duchu przebiega też argumentacja Yanagisako i Collier, które zwracają uwagę na to, że proces ten dotyczy zarówno pokrewieństwa, jak i gender.

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 skonceptualizowane jako dwa nieciągłe pola badawcze, stanowi jedno pole, któremu nie udało się uwolnić od wyobrażeń o naturalnych różnicach między ludźmi (w tym tomie, s. 22).

W tym niezwykle ważnym i często cytowanym tekście Yanagisako i Collier krytykują nie tylko wcześniejsze badania nad pokrewieństwem, ale też wskazują na słabości dotychczasowych studiów nad płcią, które opierały się na ujęciu dycho-

tomicznym (kultura – natura, publiczne – prywatne, produkcja – reprodukcja) i wyjaśnianiu tzw. uniwersalnej asymetrii między płciami. Dowodzą, że takie podejście oparte jest na błędzie podobnym do tego, który Schneider zarzucił studiom nad pokrewieństwem. Yanagisako i Collier przyjmują założenie:

nie istnieją „fakty” biologiczne czy materialne, które miałyby jakieś konsekwencje społeczne oraz zawierały same z siebie znaczenia kulturowe. Stosunek płciowy, ciąża i poród to fakty kulturowe, których forma, konsekwencje i znaczenia są konstruowane społecznie przez poszczególne społeczeństwa, podobnie jak macierzyństwo, ojcostwo, sądzenie, rządzenie i rozmawianie z bogami. Podobnie nie istnieją „fakty” materialne, które można by uznać za dane przedkulturowe. Konsekwencje i znaczenia siły są tworzone społecznie, podobnie jak znaczenia środków produkcji czy bogactw, od których zależy życie ludzi (w tym tomie, s. 44).

Proponują, aby badać społeczeństwo na podstawie trzech elementów: analizy kulturowych systemów znaczeń, analizy systemów modeli nierówności społecznych oraz analizy historycznej.

Tekst Yangisako i Collier jest też ważny z innego powodu. Jak słusznie uważa Henrietta Moore, ich rozważania „wytyczyły jeden ze szlaków, którym neofoucaultowskie myślenie wkroczyło do antropologii. (...) oparły się na poglądzie, że również płć, a nie tylko płć kulturowa, jest konstruowana społecznie, czy raczej, że niektóre jej aspekty są w ten sposób konstruowane” (Moore 2004, s. 405). Zagadnienie to zostanie rozwinięte w drugim tomie, w dziale poświęconym seksualności. W tym miejscu warto zauważyć, że takie ujęcie podważa zasadność rozróżnienia na płć i gender³. Propozycja Yangisako i Collier spotkała się z krytyką między innymi ze strony Signe Howell i Marit Melhuus:

Jeżeli zgadzamy się z istotą tej argumentacji, nie możemy przyjąć ich całkowicie luźnego pojmowania płci biologicznej. Mimo że teorie prokreacji z pewnością radykalnie różnią się między sobą, nie oznacza to, iż fizjologiczne różnice pomiędzy mężczyznami a kobietami nie są powszechnie uznawane. Z punktu widzenia antropologii istotny jest sposób, w jaki ten fakt służy do tworzenia znaczeń i wartości (2003, s. 347).

Pomimo tych zarzutów śmiało możemy stwierdzić, że wskazówki Yanagisako i Collier mogą okazać się pomocne nie tylko dla osób zajmujących się gender, ale dla wszystkich parających się naukami społecznymi i humanistyką.

Część poświęconą rodzinie i pokrewieństwu kończy artykuł brytyjskiej antropolożki Frances Pine, dotyczący góralskiego wesela. Od połowy lat siedemdziesiątych XX w. Pine prowadzi badania w Polsce, początkowo na Podhalu, potem również w okolicach Łodzi, obecnie w Lublinie. Prezentowany tu artykuł dotyczy roli wesela w kulturze góralskiej oraz specyfiki relacji: górale a reszta świata, przed i po 1989 r. W sferze teoretycznej Pine pozostaje w zgodzie z zaleceniami

³ Szczegółowe omówienie tego problemu zob. Moore 2004.

Schneidera, Yanagisako i Collier. Ponadto inspiruje się Butlerowską koncepcją performatywności płci kulturowej (Butler 1990, Moore 2004) oraz podejściem Harriet Whitehead, która wiąże status płci z pracą (Whitehead w t. 2 tego zbioru).

Zdaniem Pine centralnym punktem, w którym przecinają się linie płci, pokrewieństwa, pokoleń oraz pracy i w którym kształtuje się hierarchia, jest dom. Autorka pokazuje, w jaki sposób w procesie transformacji ustrojowej zmieniają się hierarchie oraz metafory rytualne. Dom – sedno kultury góralskiej – nadal pozostaje w centrum. Artykuł Pine to doskonała ilustracja praktycznego zastosowania teorii omawianej w dwóch wcześniejszych tekstach na bliskim polskiemu czytelnikowi przykładzie.

2. Płeć kulturowa a naród, państwo i organizacja plemienna

Floya Anthias i Nira Yuval-Davis analizują związki między płcią, państwem i różnorodnymi procesami etnicznymi i narodowymi. Zwracają uwagę na najistotniejsze sposoby uczestnictwa w nich kobiet (zob. Anthias, Yuval-Davis 1989, Yuval-Davis 1997). Przede wszystkim są odpowiedzialne za biologiczne reprodukowanie narodu czy grupy etnicznej i przez różne dyskursy zachęcane lub zniechęcane do wysiłków na tym polu. Jednocześnie są postrzegane jako strażniczki granic i czystości danej grupy etnicznej czy narodowej. Kobiety odgrywają nadrzędną rolę w ideologicznym konstruowaniu tych wspólnot i przekazywaniu ich treści kulturowych, często też same symbolicznie je ucieleśniają. Szczególnie nośnym i często występującym symbolem jest kobieta – matka narodu, odpowiedzialna za jego reprodukowanie również w sensie symbolicznym i kulturowym. Ostatnią z wymienianych form jest uczestnictwo kobiet nie tylko w konfliktach zbrojnych (udział w ruchach narodowowyzwoleńczych i partyzantce czy służba w armii), ale także w walce politycznej, m.in. o prawa obywatelskie.

Pnina Werbner w tekście otwierającym tę część posługuje się pojęciem „upolitycznionego macierzyństwa” (autorstwa Jennifer Schirmer), by opisać formę aktywnego obywatelstwa kobiet opartego na kulturowo określonych obszarach władzy kobiecej, prawa do własności i odpowiedzialności za losy wspólnoty. Analizując macierzyńskie ruchy społeczne w Europie i Stanach Zjednoczonych w XIX w. oraz w społeczeństwach postkolonialnych w wieku XX, a także opierając się na własnych badaniach przeprowadzonych w pakistańskiej diasporze w Manchesterze, Werbner pokazuje sposób, w jaki upolitycznione macierzyństwo zakwestionowało ustalone pojęcie obywatelstwa i doprowadziło do jego feminizacji – to znaczy do rekonstrukcji tego pojęcia w kategoriach wartości kojarzonych z kobiecymi rolami matek, opiekunek i obrończyni rodzin i wspólnoty.

Victorię Anę Goddard interesuje relacja płci i sfery polityki. W tekście dotyczącym Ameryki Południowej na podstawie dwóch przykładów analizuje procesy

celowego upłciawiania (*gendering*) dyskursu i działalności politycznej. Pierwszy z nich dotyczy spontanicznego społecznego sprzeciwu wobec represji ze strony junt wojskowych w latach siedemdziesiątych XX w. w Chile i Argentynie i działalności powstałych w jego wyniku oddolnych ruchów społecznych, w których kobiety odgrywały decydującą rolę, np. Matki z Placu Majowego w walce z reżymem używały nie tylko macierzyńskiej symboliki, ale też oficjalnie promowanego dyskursu macierzyństwa. Drugi przykład odnosi się do okresu powstania ruchu peronistycznego, rządów Juana Domingo Perona oraz roli, którą odegrała w nim Evita Perón – „wzorcowe ucieleśnienie argentyńskiej kobiety” – a także bardziej ogólnie do symbolicznej roli płci w zagwarantowaniu masowego społecznego poparcia dla peronizmu oraz zdefiniowania sfery polityki i miejsca, które w niej zajmują nowi aktorzy: kobiety.

W następnym tekście Anne Allison twierdzi, że *obentō* – pudełko z drugim śniadaniem przygotowane dla japońskiego przedszkolaka przez jego matkę – jest osadzone w państwowej ideologii płci kulturowej. Na podstawie osobistych doświadczeń, obserwacji uczestniczącej w życiu przedszkola, a także analizy czasopism i książek kucharskich podających instrukcje tworzenia *obentō* i używając koncepcji ideologicznych aparatów państwowych Luisa Althussera, autorka pokazuje, że właściwie *obentō* jest nośnikiem ideologicznych znaczeń pośrednio sterowanych przez państwo. Japońskie matki:

nie tylko działają w ramach ideologicznego aparatu państwa, jakim jest japoński system szkolny, poczynając półoficjalnie od przedszkola, lecz są także ideologicznym aparatem państwa same dla siebie. Macierzyństwo *jest* państwową ideologią, działającą w domu i w szkole poprzez dzieci, a także przez wdrukowane w matkę prace, których wytwory dziecko niesie z domu do szkoły, jak na przykład *obentō* (w tym tomie, s. 167).

Kolejny tekst dotyczy Polski. Został przygotowany przez Thomasa Chivensa specjalnie do tej antologii. Autor przeprowadził badania w latach 2000–2001 w Warszawie i okolicach wśród policjantów, kryminologów, sędziów oraz w kobiecych organizacjach pozarządowych. Analizuje wymianę pomiędzy Polską a Stanami Zjednoczonymi modeli interwencji policyjnych i wiedzy eksperckiej w zakresie interwencji w przypadkach przemocy domowej wobec kobiet. Odwołując się do Foucaultowskich terminów „rządomyślność” i „biopolityka”, pokazuje, jak wpływają na siebie koncepcja płci i państwo. Płeć, która z punktu widzenia interwencji policyjnej staje się istotną kategorią, używaną przez przedstawicieli lokalnych władz i państwa, powinna być zdaniem Chivensa rozpatrywana na wielu współzależnych poziomach. Jak zauważa:

W dyskusjach dotyczących tego, jak najlepiej zapewnić bezpieczeństwo życia ludzkiego w warunkach postkomunizmu, w tym wypadku pojmuje się płęć jako potencjalne zamknięcie tożsamości, jednocześnie źródło ryzyka i pomyślności. W rzeczywistości jednak płęć, tak jak państwo, nie jest jedynie „rzeczą”, którą należy odkryć, uczy-

nić przedmiotem działania czy też wydobyć na światło dzienne przy pomocy etnografii. Jest ona natomiast w coraz większym stopniu kategorią używaną przez przedstawicieli państwa (*state actors*) reformujących rządowe sposoby interwencji, mające na celu naprawę moralności obywatelskiej, a zarazem zdolne do wytwarzania kapitalistycznych i demokratycznych form życia (w tym tomie, s. 185).

Zamykający tę część tekst Melisy Llewelyn-Davis pochodzi z książki *Sexual Meanings* [*Seksualne znaczenia*] pod redakcją Sherry B. Ortner i Harriet Whitehead, jednej z najważniejszych pozycji dla rozwoju refleksji nad płcią kulturową w antropologii. Redaktorki wprowadzają tu koncepcję struktur prestiżu, mającą ułatwić zrozumienie relacji pomiędzy „naturalnymi”, obdarzonymi płcią (*sex*) ciałami, symbolicznymi przedstawieniami męskości i kobiecości a zachowaniem kobiet i mężczyzn. Płeć kulturowa to jedna z takich struktur prestiżu, przy czym męskie struktury prestiżu łączą się z rolami mężczyzn w sferze publicznej, a kobiece są definiowane w stosunku do nich, tak więc kobiece struktury prestiżu wchodzą w skład męskich.

Llewelyn-Davis rozwija tę koncepcję na przykładzie wschodnioafrykańskiego plemienia Masajów. Autorka twierdzi, że organizacja społeczna ze względu na struktury wieku i płci określa relacje nie tylko między płciami, ale też w obrębie jednej płci. Kobiety osiągają dojrzałość społeczną i uznaje się je za zdolne do małżeństwa i macierzyństwa po przejściu rytualnego obrzezania. Wcześniej dziewczęta masajskie wchodziły w kontakty seksualne z moranami – wojownikami reprezentującymi przejściowy stan, od chłopca do mężczyzny. Moran, by stać się w pełni mężczyzną, musi przejść nie tylko rytuał obrzezania, ale i skomplikowany trzyetapowy proces transformacji młodego mężczyzny w starszego. Tylko wtedy uzyska on prawa majątkowe do dóbr (bydła) i ludzi (kobiet i dzieci). Przez wykup małżeński mąż nabywa praw do żony jako osoby, a także do wytworów jej pracy i jej płodności, niezbędnych dla materialnej produkcji i reprodukcji. Kobieca płodność jest postrzegana jako równie ważna jak męska odwaga, kobiety jednak mają podrzędny status. Jak zauważa autorka: „Kobiety nie mogą zostać moranami i uważa się, że brakuje im męskich cech. Do pewnego stopnia kobiecość jest wręcz pojmowana jako brak męskości” (w tym tomie, s. 218). Kategorie płci, a także wieku (pokolenia) to systemy symboliczne, w ramach których następuje materialna produkcja i reprodukcja, a struktury hierarchii i prestiżu są utwierdzane i podtrzymywane.

3. Gender w świecie postkolonialnym

Wiele napisano na temat związków antropologii z kolonializmem. Dziewiętnastowieczna myśl ewolucjonistyczna opierała się na założeniu o wyższości kultury Zachodu nad kulturami plemiennymi i nieraz dostarczała uzasadnienia dzia-

łaniom imperialnym. Funkcjonalisci podważający te założenia i często otwarcie krytykujący porządek kolonialny nie rozprawili się jednak do końca z tym podejściem. Trobriandczycy Malinowskiego pozbawieni są historii. Tworzą harmonijną, niezmienną strukturę, nie dotyka ich władza kolonialna. Co więcej, odbiera się im prawo do rozumienia własnej kultury: nawet najinteligentniejszy krajowiec nie jest w stanie zauważyć tego, co widzi antropolog – mówi Malinowski. Radcliffe-Brown, choć krytycznie wypowiada się o skutkach kolonizacji Andamanów, odbiera badanym możliwość spontanicznego wyrażania emocji, wszystkie ich uczucia podporządkowane są funkcjom społecznym.

Wczesne teksty antropologiczne były wielokrotnie krytykowane. Prace badaczy takich jak Edward Said (1991) czy Talal Asad (1974, 1993) ukazują uwikłanie antropologii w kolonializm oraz w zachodnią perspektywę i politykę. Said zwraca uwagę na esencjalizujący i reifikujący charakter zachodniego spojrzenia na Orient. W ramach dyskursu orientalistycznego ludzie Wschodu pozbawieni są historii i sprawczości. Artykuły zebrane w tomie pod redakcją Asada (1974) pokazują bardziej instytucjonalne związki antropologii z kolonializmem. Wszystkie te prace pozwoliły naszej dyscyplinie na świadomą, wewnętrzną krytykę i rewizję podstawowych pojęć. Również i kwestia płci stała się jednym z istotnych obszarów analizy.

Ostatni dział książki rozpoczyna tekst Homy Hoodfar poświęcony zasłonie noszonej przez muzułmanki. Autorka bezpośrednio odwołuje się do Saida i zwraca uwagę na udział wyobrażeń dotyczących płci w budowaniu wizji Orientu:

W XIX w. zmieniły się wyobrażenia na temat muzułmańskiego Orientu. Ich rdzeniem nie był już męski barbarzyńca, którego obraz przez wieki konstruowano podczas krucjat, ale mężczyzna niecywilizowany i zacofany, którego męskość polegała na złym traktowaniu kobiet, głównie jako niewolnic seksualnych. W ten sposób przedstawienia muzułmanek stały się głównym budulcem w konstruowaniu nowego obrazu Orientu, obrazu głęboko związanego z hegemonią zachodniego, zwłaszcza francuskiego i brytyjskiego, imperializmu (w tym tomie, s. 234).

Obraz ten wpływa na kobiety (i nie tylko) zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Hoodfar z jednej strony analizuje konsekwencje przymusowego zrzucania i nakładania zasłon w dwudziestowiecznym Iranie, z drugiej przygląda się obrazowi zasłaniającej się muzułmanki w krajach Zachodu, głównie w Kanadzie. Tekst ten jest również znakomitym wprowadzeniem w niełatwą debatę między feminizmem zachodnim a ruchami kobiecymi w krajach muzułmańskich (czy bardziej ogólnie poza Europą Zachodnią i Ameryką Północną). Hoodfar ilustruje ją przykładem. Kate Millett – amerykańska feministka, autorka słynnej *Teorii polityki płciowej* – na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. pojechała do Iranu, by wesprzeć tamtejsze siostry. Hoodfar zwraca uwagę, że Millett nie chciała wsłuchać się w głos siostr, przeciwnie, w trakcie serii wykładów przekonywała je, że jej wizja feminizmu oparta na jej własnych doświadczeniach życiowych i przeko-

naniach politycznych sprawdza się w każdych warunkach kulturowych⁴. Problematyka ta jest kluczowa w ramach debaty między feministkami z krajów „pierwszego” i „trzeciego” świata (zob. np. Basu 2000).

Podobną problematykę podejmuje również pracująca na Uniwersytecie Delhijskim Subhadra Mitra Channa w przygotowanym specjalnie do tego tomu artykule. Również w Indiach kwestia płci nie jest obojętna politycznie:

„Kobieta hinduska” została stworzona w okresie kolonialnym jako dumny symbol „hinduskości”, reprezentujący duchowe wartości Indii i zapewniający wyższość tego, co hinduskie, nad tym, co „materialne” i pochodzące z Zachodu (...). Jednak wraz z upływem czasu, a szczególnie, gdy urbanizacja i szybki rozwój stają się znakiem rozpoznawczym hinduskich miast, wizja „bogini” – tak skrupulatnie tworzona w czasach kolonialnych – podważana jest przez coraz częstsze akty przemocy wobec kobiet, takie jak molestowania i gwałty (w tym tomie, s. 258-259).

Channa krytycznie odnosi się do postulatu, zgodnie z którym westernizacja pod postacią zachodniej edukacji i przyjęcia zachodnich wartości mogłaby przyczynić się do rozwiązania problemów kobiet w Indiach, jak wyobrażają to sobie zarówno elity w tym kraju, jak i ludzie Zachodu. Autorka pokazuje, jak wprowadzanie brytyjskich rozwiązań m.in. w sferze prawa pogorszyło sytuację najniższej sytuowanych kast oraz należących do różnych warstw społecznych kobiet.

O podobnym aliansie miejscowych elit i kolonizatorów pisze Suzanne A. Brenner. Pokazuje ona, jak na Jawie doszło do mariażu elity jawajskiej z holenderską. „Małżeństwo” owo wydało na świat ideologię, zgodnie z którą prestiż wynika z siły duchowej i wyrafinowanego zachowania, a nie z zamożności. W ramach tego obrazu kobiety umiejscowione są niżej w hierarchii, ponieważ to one zajmują się pieniędzmi, ich zarabianiem i gospodarowaniem nimi, podczas gdy mężczyźni oddają się praktykom ascetycznym. Obraz ten bezrefleksyjnie kopiuwany był, zdaniem Brenner, przez kolejne pokolenia antropologów prowadzących badania na tej wyspie. Brenner pokazuje alternatywną ideologię:

Zgodnie z alternatywną wizją natury męskiej i kobiecej *mężczyznom* w przeciwieństwie do kobiet trudniej jest pohamować swoje wrodzone namiętności i pragnienia (*nafsu* lub *hawa nafsu*). Chociaż zarówno mężczyźni, jak i kobiety podlegają czasami przemożnemu wpływowi własnych pragnień, to właśnie kobiety, nie mężczyźni, umieją lepiej się kontrolować. Jak można by oczekiwać, pogląd ten wyrażany jest częściej i bardziej otwarcie przez kobiety, jednak zdania tego nie podzielają wyłącznie kobiety, także mężczyźni często wyrażają to przekonanie lub angażują się w działania je popierające. Twierdzę, że w zasadzie ta koncepcja natury płci jest podstawą kluczowych ról, które mężczyźni i kobiety odgrywają w gospodarstwie domowym, i ich działania w innych sferach życia społecznego (w tym tomie, s. 290).

⁴ Więcej na ten temat zob. Kościańska 2003.

Tekst ten jest nie tylko interesującą prezentacją badań etnograficznych, ale też odważnie napisaną krytyką tak zwanego męskiego skrzywienia w antropologii. Wpisuje się w nurt prac, które pokazują, że rodzaj uzyskanych przez badaczy danych w dużej mierze zależy od tego, z kim spotkają się w terenie. Badacz mężczyzna, należący do elity w swoim kraju, szybko znajdzie wspólny język ze swoim miejscowym odpowiednikiem. Skrzywienie jest często podwójne, dotyczy nie tylko płci, ale i pozycji społecznej.

Zakończenie

Tom drugi książki *Gender. Perspektywa antropologiczna* nosi podtytuł *Kobiecość, męskość, seksualność*, a zawiera dwie części. Pierwsza – *Konstruktywizm społeczny: ciało i seksualność* – składa się z artykułów, które na konkretnych przykładach pokazują sposoby zastosowania konstruktywizmu społecznego na gruncie antropologii płci, a także rozprawę teoretyczną polemizującą z krytyką tego podejścia. Druga część dotyczy pojmowania męskości. W skład tej sekcji wchodzi artykuły dotyczące seksualności (w tym dwa homoseksualności) oraz tekst analizujący przedstawienia męskości w futbolu i ich związek z budowaniem tożsamości narodowej w Argentynie (por. s. 18).

Przygotowana przez nas antologia przekładów artykułów z zakresu antropologii płci i seksualności ma na celu zapoznanie rosnącego grona osób zainteresowanych tą tematyką z tekstami uznanymi już za klasyczne dla subdyscypliny, jak również rezultatami ostatnich badań antropologicznych. Jednocześnie mamy nadzieję, że wybór ten nie tylko posłuży jako pomoc w pracy dydaktycznej, ale również będzie inspirować rodzimych badaczy do poszukiwań naukowych na tym polu.

Bibliografia

- Anthias Floya, Yuval-Davis Nira (1989), *Women-Nation-State*, Londyn: Macmillan.
- Asad Talal (1974), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca.
- Asad Talal (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Baer Monika (1997), *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, [w:] *Humanistyka i płeć. Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, (red.) Elżbieta Pakszys i Dorota Sobczyńska, Poznań.
- Basu Amrita (2000), *Introduction*, [w:] *The Challenge of Local Feminisms. Women's Movements in Global Perspective*, (red.) Amrita Basu, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

- Butler Judith (1990), *Gender Trouble*, London: Routledge.
- Howell Signe, Melhuus Marit (2003), *Studia nad pokrewieństwem, osobą ludzką czy płcią kulturową?*, przeł. Agnieszka Kościańska [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny i Ewa Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kościańska Agnieszka (2003), *Bóg i kobieta. O religijnym feminizmie*, „(op.cit.,) Maszyna interpretacyjna”, nr 2 (9), s. 5 i 10.
- Moore Henrietta (2003), *Płeć kulturowa i status kobiet – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, przeł. Anna Ostrowska, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Moore Henrietta (2004), *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, przeł. Agnieszka Kościańska i Michał Petryk [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Said Edward W. (1991), *Orientalizm*, przeł. Witold Kalinowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Schneider David (1968), *American Kinship: a cultural account*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Schneider David (1972), *What is kinship all about?*, [w:] *Kinship Studies in the Morgan Ceremonial Year*, (red.) Pricilla Reining, Washington D.C.: Washington Anthropological Society.
- Schneider David (1984), *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schneider David (2004), *Więzi rodzinne, narodowe i religijne w kulturze amerykańskiej: próba zdefiniowania więzi rodzinnych*, przeł. Mariola Flis, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stone Linda (2004), *The Demise and revival of kinship introduction*, [w:] *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, (red.) Robert Parkin i Linda Stone, Oxford: Blackwell Publishing.
- Yuval-Davis Nira (1997), *Gender and Nation*, London: Sage.