

Feminizm – antropologia feministyczna – antropologia refleksyjna

Feminism – Feminist Anthropology – Reflexive Anthropology

The aim of my paper is to reflect on the contribution of feminist anthropology to the theory and practice of what has recently come to be referred to as “reflexive anthropology”. Contrary to James Clifford’s thesis that the feminist critique of social sciences has been of lesser significance in the field of the reflexive analysis of ethnographies, I want to argue that feminist anthropology – having distilled its distinctive epistemology and documented the ways in which social research is determined by the historicity, political predicament and, notably, the gender of the subject – has had major influence on the reflexivization of cultural anthropology. I begin by defining reflexivity in social sciences and then I pass on to the historical presentation of the development of feminist anthropology from its early ethnographic interest in women’s universal experiences across cultures, to its more philosophical focus on the epistemological implications of gender difference in social research. I discuss the distinctive approach of feminist theorists to social research whose specificity can be observed in its strong opposition to various forms of positivism assuming that the subject of research is capable of knowing and experiencing social reality in a purely objective manner, devoid of any social and theoretical determinations of his/her perspective. In the conclusion I argue that the epistemology of feminist anthropology negates the possibility of ever attaining the objective “truth” about social reality, if this ideal assumes desubjectivization of the people whose cultural life is examined. Moreover, the contribution of feminist anthropology to the reflexivization of anthropology can be seen in its revision of the category of the subject. The subject of feminist anthropology is posited as a feeling, experiencing human being who does not hide his/her cultural predicament and does not try to rid himself of determinations he/she introduces to the research; the idea is rather to expose this determination and reflect on the ways it may influence the research.

Wprowadzenie

Antropologia feministyczna – często niesprawiedliwie uważana w antropologii za *late-comer*, którego teoretyczny wkład w refleksyjną analizę etnografii pozostaje niewielki – rozpada się na wielość dyskursów dzielących wspólne założenie, że fakt bycia kobietą znacząco oddziałuje na proces badawczy. Jest to jedna z bardziej interesujących kwestii, jakie pojawiły się wskutek rewizji poznawczych ideałów „nauki o Człowieku”, w tym zaś przypadku – dzięki dokonującemu się pod egidą postmodernizmu procesowi emancypacji doświadczeń kobiet występujących w roli badaczy społecznych. Niemniej jednak teoria feministyczna często pozostaje w cieniu czy na marginesie akademickich debat wokół zagadnienia refleksyjności w naukach społecznych. Na przekór tej tendencji chciałbym zastanowić się nad wkładem antropologii feministycznej w urefleksyjnienie wiedzy antropologicznej.

Najogólniejszą definicję refleksyjności przyjmuję za Jürgenem Habermasem uznającym ją za „aktywność intelektualną *explicite* czyniącą tematem swoich dociekań procesy interpretacyjne, z których czerpie badacz”¹. Z kolei antropologiczną refleksyjność pojmuję jako próbę zrozumienia roli, jaką presupozycje, uprzedzenia, przyjęte strategie badawcze i milcząco aprobowane przez podmiot dane grają w jego procesie poznawczym, a ostatecznie w finalnym efekcie badania, jakim jest opis etnograficzny. Autonomiczny dyskurs, zajmujący się teoretyczną refleksją nad problemem wytwarzania wiedzy antropologicznej oraz powstawania jej ideologicznych i historycznych podstaw, przyglądający się teoriom i praktykom badań antropologicznych pod kątem determinantów antropologicznego poznania, dynamiki ich zmienności oraz ich wpływu na przemiany w teorii, metodologii i epistemologii tej nauki nazywam „metaantropologią”. Posługując się terminem „dyskurs”, mam na myśli podstawowe jego znaczenie w teorii kultury, upatrującej w nim „ogólne pole produkcji i cyrkulacji wypowiedzi kierujących się pewną regułą”².

Dyskursem skorelowanym z metaantropologią stała się w antropologii kulturowej krytyka refleksyjna. Terminem tym określam swoisty, rozwinięty i uprawiany głównie w antropologii amerykańskiej kierunek krytyki „poszukujący klucza do zrozumienia wiedzy antropologicznej w zrozumieniu specyficznych uwarunkowań określających praktykę badawczą dyscypliny w różnych sytuacjach historycznych i kontekstach kulturowych”³. Zarówno w zagranicznym, jak i polskim piśmiennictwie antropologicznym dyskurs ten funkcjonuje często pod używanymi wymiennie etykietami „eksperymentalizmu”, „nowej krytyki” lub po prostu „antropologii postmodernistycznej”. Rolę feminizmu i antropologii feministycznej w kształtowaniu się głównych stanowisk krytyki refleksyjnej będę chciał w poniższych rozważaniach przybliżyć.

Rozpocznę od szkicowego zarysowania rozwoju antropologii feministycznej i spróbuję przedstawić jej ewoluujące cele teoretyczne wraz ze specyfiką feministycznego podejścia do badań społecznych. Następnie, przechodząc do zagadnienia feministycznej refleksyjności oraz jej znaczenia w omawianym dyskursie antropologii refleksyjnej, tradycyjnie wypunktuję kwestie, na które badacze związani z feminizmem wskazują jako na determinanty antropologicznego poznania i ograniczenia antropologicznej wiedzy. Pomocna w tym względzie będzie stworzona w łonie feminizmu idea „mocnej refleksyjności” oraz związana z nią „teoria

¹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1., przeł. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, s. 231.

² S. Mills, *Discourse*, Routledge, London 2004, s. 7-8.

³ M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków 2003, s. 13.

punktu widzenia” rewindykująca lokalność, sytuacyjność i perspektywiczność wszelkiej wiedzy naukowej, przede wszystkim zaś wiedzy o kulturze. Zakończę rozważania pytaniem o implikacje epistemologiczne, jakie kategoria *gender* może mieć dla badań etnograficznych.

Początki, rozwój i zmienne cele nurtu

Rzut oka na historię antropologii feministycznej pozwala śledzić zmieniające się cele i strategie kobiet piszących o kulturze, w kontekście zaś podejmowanej tu tematyki pozwala dokładniej oznaczyć moment, w którym antropologia feministyczna zaczyna zadawać interesujące nas pytania o specyfikę kobiecych doświadczeń badawczych i o dystynkcje między dominującą „męską” epistemologią nauk społecznych a epistemologią żeńską.

Antropologia feministyczna pojawiła się na akademickiej scenie około czterdziestu lat temu, w połowie lat siedemdziesiątych, a pierwsze inspiracje czerpała nie tylko z kobiecych ruchów emancypacyjnych późnych lat sześćdziesiątych, lecz także z pism kobiet antropologów takich jak Ruth Benedict czy Margaret Mead, u których odnajdywała specyficzne akcentowanie kwestii kobiet w kulturze. Z licznych nazwisk pionierskich „feministycznych” badaczek najczęściej podaje się także Elsie Clews Parson, Hortense Powdermaker, Zorę Neal Hurston i Ruth Landes – badaczki czyniące kobiety głównym obiektem swych studiów.

Pierwsze na tym polu autorki odchodzą od konwencji badawczych swojego czasu i oprócz badania małych, egzotycznych kultur prymitywnych starają się połączyć spostrzeżenia odnośnie doświadczeń kobiet w kulturach obcych z ich doświadczeniami w kulturze własnej. Jak pisze Ellen Lewin, „zainteresowanie »innym« było wówczas uzupełniane przez przekonanie, że problemy, z jakimi kobiety mają do czynienia w społeczeństwach zachodnich, są na tyle pilne, że co banalniesze teorie kulturowego relatywizmu nie mogą być dłużej używane w charakterze ich zasłony”⁴. W tym samym więc czasie, nie odchodząc bynajmniej od tradycyjnego antropologicznego założenia o historycznej zmienności i relatywności kulturowych form życia człowieka, pierwsze pokolenie badaczek feministycznych zakładało „istnienie pewnych fundamentalnych podobieństw między kobietami, idących w poprzek różnych kulturowych barier”⁵.

W ten sposób kształtowało się pierwsze pole badań antropologii feministycznej. Chodziło o – dyktowaną przekonaniem o subordynacji i uciszaniu głosów kobiet w różnych kulturach świata – próbę uczynienia kobiet widzialnymi dzięki etnografii. Jeszcze w latach

⁴ E. Lewin, *Introduction*, [w:] E. Lewin (red.), *Feminist Anthropology. A Reader*, Blackwell, Oxford 2006, s. 1.

⁵ Tamże, s. 1.

siedemdziesiątych wskutek sukcesywnej realizacji i publikacji pierwszych badań „antropologia kobiet” – bo tak należałoby nazywać pierwsze kroki interesującej nas dyscypliny – dojrzała intelektualnie i zaczęła zajmować nieco ważniejsze miejsce w murach Akademii. W tle pojawiały się nieprzerwane interwencje feministyczne w akademicki proceder infantylizowania i marginalizowania kobiet antropologów pragnących robić karierę naukową⁶.

Sytuacja zmienia się w roku 1970, kiedy to Peggy Golde redaguje książkę *Women in the Field*⁷ – przełomowy tom esejów napisanych przez antropolożki walczące o akademickie uznanie rozwijanej przez nie dyscypliny i o dostrzeżenie w niej równoprawnej dziedziny naukowej. We wspomnianej publikacji po raz pierwszy wyartykułowany został nie tylko problem walki z nierównością i niesprawiedliwością, jaką napotykają kobiety w różnych kulturach, lecz także to „jak bycie kobietą może wpływać na doświadczenie antropologów, kiedy prowadzą oni badania w różnego rodzaju otoczeniach i w różnych czasach historycznych”⁸.

W następnych latach pojawiły się jeszcze dwie istotne dla całego ruchu prace pociągające za sobą całą lawinę publikacji dotyczących podrzędnej roli kobiet w kulturach bliskich Zachodowi i odeń odległych, a jednocześnie upominających się o dostrzeżenie feministycznego sposobu uprawiania badań społecznych z jego odróżniającą się od naukowego mainstreamu epistemologią. Pierwszą była redagowana przez Michelle Z. Rosaldo i Louise Lamphere praca *Women, Culture, and Society*⁹, która prezentowała badania analizujące różne społeczeństwa i odsłaniające w nich uniwersalną strukturę asymetrii i dominacji jednej płci nad drugą. Jak pisały autorki:

„Wszędzie zauważamy, że kobiety są wyłączone poza niektóre kluczowe ekonomiczne i polityczne czynności, że ich role jako matek i żon wiążą się z mniejszą władzą i prawami, niż te, którymi dysponują mężczyźni. Można więc w zasadzie twierdzić, że wszystkie współczesne społeczeństwa są zdominowane przez mężczyzn i choć stopień przejawiania się subordynacji kobiet może się w nich bardzo różnić, to asymetria płciowa pozostaje uniwersalnym faktem ludzkiego życia społecznego”¹⁰.

⁶ Zob. R. Behar, *Introduction: Out of Exile*, [w:] R. Behar (red.), *Women Writing Culture*, University of California Press, Berkeley 1995, s. 7-10.

⁷ P. Golde (red.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Ardine, Chicago 1970.

⁸ E. Lewin, *Introduction*, [w:] E. Lewin (red.), *Feminist Anthropology. A Reader*, Blackwell, Oxford 2006, s. 9.

⁹ M. Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974.

¹⁰ M. Z. Rosaldo, L. Lamphere, *Introduction*, [w:] M. Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Women, Culture, and Society*, Stanford: Stanford University Press, s. 3.

Drugi tom zbiorowy, zatytułowany *Toward an Anthropology of Women*¹¹ różnił się nieco w wymowie od publikacji Rosaldo i Lamphere. Trzy eseje wstępne zwracały już mniejszą uwagę na uniwersalny fenomen asymetrii płci, lecz śmiało podejmowały temat tego, w jaki sposób męskie nastawienie (*bias*) miało wpływ na wiedzę antropologiczną, szczególnie w przypadku teorii ewolucji kulturowej¹². Sally Slocum występowała z radykalną krytyką idei, że to męskie zajęcie polowania stanowiło motor ewolucji kulturowej niektórych społeczeństw, sugerując zupełnie inne odczytanie próbek skamielin¹³. Z kolei Kathleen Gough polemizowała z tradycyjnym przekonaniem, że społeczeństw myśliwych zbieraczy były uniwersalnie androcentryczne¹⁴. Tym, co łączyło różne style uprawiania antropologii kobiet, była próba opisanie ich doświadczeń z perspektywy międzykulturowej oraz ukazanie nieskończonego różnicowania sposobów kobiecego życia i zaakcentowanie jego podporządkowania interesom mężczyźni.

Antropologia kobiet ewoluje w „antropologię gender” w momencie, gdy badacze dostrzegają, że nie da się wyjaśnić – i znieść – różnic i asymetrii między mężczyznami a kobietami w kulturze bez sięgnięcia po ogólniejsze, matrycowe kategorie podziałów, jakie funkcjonują w kulturze i dzięki kulturze. Chodzi, rzecz jasna, o kategorię „gender” jako bynajmniej nie ekwiwalent słowa „płeć” – kategorię, która na przestrzeni lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zrobiła w antropologii kulturowej nadzwyczajną karierę. Wraz z podstawowym przekonaniem antropologii płci kulturowej, że „*gender* stanowi konstrukt kulturowy, a mężczyźni i kobiety – dalecy od bycia obiektami naturalnymi – są zasadniczo konstrukcjami kulturowymi”¹⁵, cała dyscyplina przynajmniej w części porzuca program konkretnego dokumentowania kulturowo definiowanych nierówności między płciami i zwraca się w stronę pytań o to, jakie miejsce *gender* zajmuje w „szerszych wzorach znaczenia, interakcji i władzy, nie tylko wśród ludów będących obiektami badań, lecz również wśród samych antropologów”¹⁶. Antropologiczne studia nad kategorią *gender* pozostawały pod znacznym wpływem szerszego ruchu w ramach Akademii, jaki do dziś nazywany jest „women’s studies”. Jednocześnie trzy dekady istnienia pozwoliły antropologii *gender* wydestylować własną tożsamość i, w przeciwieństwie do bardziej filozoficznie nastawionych badaczek postmodernistycznych takich jak Judith Butler czy Seyla Benhabib, pozostać blisko

¹¹ R. Raiter, *Toward an Anthropology of Women*, New York – Monthly Review Press, London 1975.

¹² E. Lewin, dz. cyt., s. 9.

¹³ S. Slocum, *Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology*, [w:] R. Reiter (red.), *Toward the Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, cyt za: E. Lewin, dz. cyt., s. 12.

¹⁴ K. Gough, *The Origin of the Family*, [w:] R. Raiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, cyt za: E. Lewin, dz. cyt., s. 12.

¹⁵ H. Moore, *Feminism and Anthropology*, Cambridge Polity Press, Cambridge 1994, s. 71.

¹⁶ E. Lewin, dz. cyt., s. 20.

konkretnych, prowadzonych pod egidą interpretatywizmu, badań kulturowych. To właśnie w ramach antropologicznych badań nad kategorią *gender*, podobnie jak wcześniej w pierwszych latach istnienia „antropologii kobiet” stawiano kolejne, rewolucyjne jeszcze wówczas postulaty, zgodnie z którymi „wiedzę antropologiczną (podobnie jak każdą inną) winno się pojmować jako sytuacyjną, a zatem osadzoną w konkretnej dynamice sytuacji badawczej”¹⁷. Feministki działające na polu antropologii upominały się również o dostrzeżenie tego, że „relatywnie większa władza mężczyzn kształtuje przebieg spotkania w terenie i ma wpływ na jego późniejszą etnograficzną reprezentację”¹⁸. W tym miejscu dochodzimy do kwestii feministycznej refleksyjności oraz kolejnych determinantów wiedzy antropologicznej, na jakie myśl feministyczna zwraca uwagę.

Od lat osiemdziesiątych XX wieku można już oficjalnie mówić o antropologii feministycznej, pod którą to nazwą jednoczą swe siły wszystkie interwencyjne dyskursy i podejścia do tematu kobiet w kulturze. Badania prowadzone w ramach tej dyscypliny są współcześnie niezwykle zróżnicowane. W zakresie teorii badaczki o orientacji feministycznej starają się dekonstruować tradycyjny w antropologii rozdział między *insiderem* a *outsiderem*, wskazując, że pozycja totalnego wtopienia się w kulturę obcą jest nieosiągalna. Często podejmowanym tematem jest relacja między podmiotem badanym a antropologiem; na tym polu feministki występują z propozycjami eksperymentalnych technik badawczych i strategii narracyjnych oddających specyfikę tej interakcji.

Jednocześnie, jak się rzekło, znaczącym rozwinięciem dyscypliny w stosunku do jej form poprzednich jest silniejszy nacisk kładziony na tak zwaną „pozycjonalność wiedzy” oraz wpływ tego czynnika na pisarstwo etnograficzne i wiedzę antropologiczną. Wiele badaczek zajmuje się epistemologią antropologii kulturowej i stara się podważyć obecny w niej dogmat obiektywizmu poprzez analizę sposobów, w jakie antropologia konstruuje swój obiekt poznania¹⁹. Do debaty nad kulturowym zdeterminowaniem wiedzy o kulturze oraz jej naukowej reprezentacji feministki wnoszą tedy własne stanowisko, występując z programem wzbogacenia antropologii o element emocji i bliskości między stronami badania, o bardziej ekspresyjne i eksperymentalne sposoby pisania o kulturze, wreszcie zaś, o pełniejsze zrozumienie faktu, iż antropologia konstruuje i moduluje swoje tematy, dane i reprezentacje także w oparciu o

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 18.

¹⁹ Na ten temat zob. M. Wolf, *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility*, Stanford University Press, Stanford 1992.

kategorię *gender*, w której współczesna antropologia feministyczna widzi, według słów Hellen Callaway, „zarówno konstrukt kulturowy, jak i relację społeczną”²⁰.

Feministyczne podejście do badań społecznych

Trudno byłoby wyobrazić sobie większą gafę wobec walczących o swoje racje antropolożek niż ta, którą nieszczęśliwie popełnił James Clifford we wstępie do wpływowej, redagowanej wspólnie z Georgem Marcus’em książki *Writing Culture. The Poetics and Politics of Writing Ethnography*. Napisał on tam mianowicie, że „Feminizm nie wniósł żadnego wkładu w teoretyczną analizę etnografii jako tekstów”²¹. Nietrudno jest uchylić tę nazbyt pośpieszną tezę.

Krytyka badań społecznych, z jaką mamy do czynienia w feminizmie, wychodzi od spostrzeżenia, że kobiety są wykluczane z procesu konstruowania wiedzy i że należy dopuścić w tym procesie ich doświadczenie, prowadząc badania z punktu widzenia życia kobiet. Głównym postulatem metodologicznym jest tu uznanie autorytetu subiektywnego doświadczenia oraz wiedzy opartej na doświadczeniu (*experiential knowledge*) jako istotnej kategorii badawczej. Badacze spod znaku feminizmu argumentują, że kobieta nie tylko może być wartościowym tematem badań, lecz także że jest ona prawomocnym podmiotem poznawczym.

Feminizm zwalcza poszczególne wersje pozytywizmu oraz jego epistemologię. W rozumieniu feministek pozytywizm stanowi ideologię naukową, według której „istnieje tylko jedna logika postępowania naukowego, do której każda aktywność intelektualna musi się dostosować”²². Taki model nauki opiera się na idei rozdzielenia faktu i wartości oraz na formalnym podziale na podmiot i przedmiot badania. Obiektywna rzeczywistość istnieje niezależnie od indywidualnej perspektywy badacza, on sam zaś jest w stanie uzyskać swobodny do niej dostęp. Feministyczne perspektywy w badaniach społecznych kwestionują odpowiedzi udzielane przez pozytywizm na pytania epistemologiczne. Kto może posiadać wiedzę? Jak wiedza może być pozyskiwana? Czym jest wiedza? Na te pytania pada odpowiedź, że aktorzy

²⁰ H. Callaway, *Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts*, [w:] J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography*, Routledge, London 1992, s. 29.

²¹ J. Clifford, *Partial Truths*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986, s. 20.

²² W. L. Neuman, *Social Research Methods*, Allyn and Bacon, Boston 2000, s. 56.

społeczni dysponują różną wiedzą, różnorodnie zdobywaną i ta wiedza winna zyskać prawo głosu w nauce.

Feminizm to nurt radykalizujący popularne w naukach społecznych, szczególnie zaś w szeroko pojętej socjologii, przykazanie „bądź refleksyjny” – w tym sensie, że przyjmuje, iż tradycyjna obiektywność w sensie pozytywistycznym musi przekształcić się w „obiektywność feministyczną”, ta zaś oznacza „wiedzę usytuowaną”. Dla badaczy feministycznych natura wiedzy zmienia się: wiedza jest zawsze „częściowa, usytuowana, subiektywna, uwikłana w relacje władzy i relacyjna”²³. Badanie zupełnie pozbawione wpływu społecznego czy elementu osobistych przekonań badacza musi się tedy okazać mrzonką. Każde badanie osadzone jest w kontekście historycznym i społecznym. Przekonania społeczne, ideologie, tradycje, struktura społeczna oraz inne liczne czynniki oddziałują na badanie na wiele różnych sposobów. Idea obiektywności feministycznej opiera się na założeniu, że każdy badacz wnosi do badania pewne wpływy społeczne, toteż jego obiektywność działa jedynie w ograniczonym polu jego osobistych przekonań i doświadczeń.

Przykazanie refleksyjności to, jak pamiętamy, nie tylko zachęta do uświadamiania sobie różnorodnych kulturowych determinantów własnego spoglądania na rzeczywistość kulturową oraz jej reprezentowania w dyskursie naukowym, lecz także wezwanie skierowane do badaczy, aby ujawniali ograniczenia własnego spojrzenia w przeprowadzonym badaniu. Pokażę dalej, że postulaty te stoją w samym centrum epistemologii feministycznej i stanowią podstawę programu antropologii feministycznej, czyniąc z niej dyskurs bodaj najbardziej zaawansowany w krytycznej samoświadomości – dyskurs, którego wpływu na urefleksyjnienie wiedzy antropologicznej nie sposób przecenić.

Perspektywa feministyczna w badaniach społecznych zachęca nie tylko do ukazywania w badaniu tego, w jaki sposób dany problem został zbadany, lecz także tego, dlaczego ten a nie inny temat został wybrany²⁴. Podejście to ma związek z walką o owo inne pojęcie obiektywności, która to obiektywność, właśnie dzięki odkrywaniu w poznaniu antropologicznym różnorodnych uwarunkowań i ograniczeń natury kulturowej, nabiera mocniejszego charakteru. Sandra Harding od dawna zajmuje się przybliżeniem koncepcji mocnej obiektywności w sensie feministycznym i przekonuje, że wyświetlanie całej historii, pozycji, wierzeń i przekonań moralnych badacza na każdym etapie badania, poddawanie

²³ S. Hesse-Biber, D. Leckenby, M. Yaiser, *How Feminists Practice Social Research*, [w:] P. Hesse-Biber, P. Leavy, M. Yaiser (red.), *Feminist Perspectives on Social Research*, Oxford University Press, Oxford – New York 2004, s. 13.

²⁴ Tamże, s. 13.

analizie zarówno obiektu, jak i podmiotu badania prowadzi do wzrostu obiektywności. Jest to jeden z głównych wątków feministycznej teorii punktu widzenia, której się teraz przyjrzymy.

„Teoria punktu widzenia” i radykalizacja refleksyjności

W antropologii feministycznej ważną rolę odgrywa termin *standpoint epistemology*, czyli, przekładając ten koncept na język polski, „epistemologia punktu widzenia”. Jej głównym założeniem jest to, że społeczeństwo wytwarza różnorakie pozycje, z których doświadczane jest życie społeczne. Idea ta opiera się na Heglowskim pojęciu walki między panem a niewolnikiem, w ramach której uciśnieni rozwijają w swojej świadomości podwójną perspektywę: perspektywę opartą na doświadczeniu wykluczenia i opresji ze strony pana oraz perspektywę opresorów, którą rozwijają, aby przeżyć. Analizując powyższy mechanizm, feministki upominają się o dostrzeżenie wagi owego zmarginalizowanego spojrzenia – spojrzenia kobiet – w epistemologii każdej nauki o kulturze i twierdzą, że „używając także pozycji marginalizowanej jako punktu wyjścia, obiektywność naukowego oglądu zostaje zmaksymalizowana, albowiem badaniem obejmuje nieoczywiste rejony”²⁵.

Punktem wyjścia dla szerszego pojęcia *standpoint theory* jest przekonanie, że w społeczeństwie stratyfikowanym przez rasę, etniczność, klasę, płeć kulturową, seksualność oraz polityczność kształtującą samą strukturę społeczną działalność jednostek i grup usytuowanych na górze hierarchii organizuje i wyznacza granice temu, co możemy pomyśleć o sobie i o świecie nas otaczającym²⁶. Ale jest też jednocześnie tak, że działania jednostek i grup usytuowanych na dole hierarchii mogą stać się generatorem myśli chcącej objąć badaniem doświadczenia wszystkich podmiotów i uwyraźnić te relacje między ludźmi, jakie dotąd nie były widziane. Teoria punktu spojrzenia przyjmuje, iż wiedza człowieka jest przesiąknięta w całości historią oraz życiem społecznym, nie zaś z nich wyabstrahowana. Dlatego „perspektywa kobiet, (...) dyskredytuje twierdzenia socjologii twierdzącej, że możliwa jest konstytucja wiedzy obiektywnej niezależnie od sytuacji badacza”²⁷. Jako złudzenie – złudzenie, którego źródła są historycznie identyfikowalne – należy potraktować tezę, jakoby nauka mogła kompletnie zatrzeć „ślady palców” widniejące w każdym procesie produkcji wiedzy.

Dla epistemologii empirystycznej podmiot wiedzy – ten, kto poznaje – ma posiadać pewną ilość cech charakterystycznych. Ma być na przykład historycznie i kulturowo wyłączony

²⁵ Tamże, s. 16.

²⁶ S. Harding, *Rethinking Standpoint Theory*, [w:] S. Hesse-Biber, P. Leavy, M. Yaiser (red.), *Feminist Perspectives on Social Research*, Oxford University Press, Oxford – New York 2004, s. 43.

²⁷ Tamże, s. 45.

lub niewidzialny, ponieważ wiedza jest z definicji uniwersalna. Dalej, podmiot naukowy musi być bytem innego rodzaju niż badany przedmiot – ulokowany historycznie w czasie i przestrzeni; musi zatem być ponadhistoryczny, skoro zakłada się, że wiedza jest odkrywana indywidualnie, nie zaś przez kulturowo specyficzne społeczeństwa lub podgrupy o określonej klasie społecznej i płci kulturowej czy rasie. W teorii punktu widzenia podmioty wiedzy konstruowane są zupełnie inaczej. Są przede wszystkim widzialne i ucieleśnione, a ich wiedza wypływa z konkretnych i unikalnych doświadczeń, a nie z uniwersalnego oglądu abstrakcyjnego. Z tego, że podmioty wiedzy lokuje się społecznie i ucieleśnione, wynika to, iż nie różnią się one wcale od obiektów badania. Te same siły społeczne, które rzeźbią podmiot badania, konstytuują również przedmiot badania i *vice versa*. Powiedzieć zatem można, że to społeczności i wspólnoty wytwarzają wiedzę, a nie poszczególne jednostki. Podmioty wiedzy pozostają heterogeniczne, różne, sprzeczne i niekoherentne. Reprezentowana przez nie wiedza wynika z ich różnego rodzaju ulokowań w społeczeństwie.

Pojawia się tu istotny wątek. Wydaje się bowiem, że teoria ta przywołuje i tworzy mocniejsze standardy obiektywności. Harding powiada, że „mocna obiektywność wymaga tego, by podmioty wiedzy lokowane były na tym samym krytycznym planie, co przedmioty wiedzy. Dlatego mocna obiektywność wymaga mocnej refleksyjności”²⁸. Argument ten opiera się na uznaniu, że „kulturowe przekonania funkcjonują na każdym etapie dociekania naukowego: podczas selekcji problemów, formułowania hipotez, projektowania badania, zbierania danych, ich interpretowania i sortowania, decyzji o zakończeniu badania, sposobów jego prezentacji, itd.”²⁹. Podmiot wiedzy musi być uznany za jeden z kolejnych obiektów wiedzy naukowej.

Jak wyjaśniają Hesse-Biber, Lackenby i Yaiser, mocna refleksyjność to „proces, w którym badacze krytycznie przyglądają się własnym schematom poznawczym lub ramom obejmującym ich społeczne ulokowanie”³⁰. Pod tym względem proponowane pojęcie feministycznej refleksyjności niewiele różni się od rozmaitych jego definicji we współczesnej teorii antropologicznej. Znaczącym jego rozwinięciem jest natomiast postulat wzmocnienia refleksji w taki sposób, aby poprzez pytanie o to, jakie założenia i wartości badacze społeczni wnoszą do swych badań, jaki mają one wpływ na ich przebieg oraz w jaki sposób pozycja badacza może oddziaływać na zachowanie badanych, nie starać się osiągnąć większego zakresu obiektywności (wyjątkiem, pamiętajmy, jest tu program wzmocnionej refleksją obiektywności Sandry Harding, wymierzony w formie kontrargumentu w krytyków antropologii feministycznej

²⁸ Tamże, s. 55.

²⁹ Tamże, s. 55.

³⁰ S. Hesse-Biber, D. Leckenby, M. Yaiser, *How Feminists Practice Social Research*, dz. cyt., s. 219.

zarzucających jej skandaliczną gloryfikację subiektywizmu), lecz próbować osiągnąć bliższą, opartą na zaufaniu i emocjach tudzież bardziej etyczną relację z badanymi ludźmi, zgodnie z feministycznym *credo*: „do research for people, not on people”³¹.

Implikacje ustaleń antropologii feministycznej dla badań etnograficznych

Jakiego rodzaju materiału etnograficznego dostarczyć może ta urefleksyjniona metodologia biorąca poprawkę na to, że opisu kulturowego dokonuje podmiot usytuowany politycznie i społecznie, przede wszystkim zaś – objawiający swoją płęć kulturową? Pod jakim względem reprezentuje ona sobą inną jakość naukową aniżeli metodologia antropologii przywiązana – jak często ironizują feministki – do modelu obiektywnych badań naukowych opartego na „micie badacza (...) pozbawionego płci kulturowej, osobowości i historycznego ułożenia, za to obiektywnie dochodzącego do tych samych wniosków, do których doszłaby każda inna osoba”³².

Otóż przede wszystkim tą nową jakością będzie, bezprecedensowa w antropologii postpozytywistycznej, celowa obecność – w sensie „jawności” – w etnografiach feministycznych czynników podmiotowych, czyli „subiekt-ywnych” (pamiętajmy, że w języku angielskim słowo „subject” oznacza właśnie podmiot) takich jak „wiek, klasa społeczna, rasa, czy przynależność etniczna”, w tym zaś, rzecz jasna, *gender*³³. Obecność owa wynika z przyjmowanego przez feministki założenia, że wymienione czynniki „determinują dostęp badacza do terenu, gromadzenie danych oraz ich interpretację”³⁴. Przekonane o doszczętnym wyeksploatowaniu i niedostosowaniu do aktualnych potrzeb dyscypliny modelu antropologii jako obiektywnej i wolnej od wartościowania nauki z dystansem opisującej kulturę obce, feministki nie zamierzają eliminować z etnografii żadnych kulturowych, społecznych, historycznych i politycznych „nastawień” podmiotu, ale zamierzają je metodycznie inkorporować do własnego modelu badań etnograficznych. Do elementów subiektywnych należą również osobiste przeżycia badacza, czyli – jak pisze Bell – ekspozycje owych „emocjonalnie nacechowanych momentów” etnografii, podczas których „elementy układanki

³¹ L. Schenk-Sandbergen, *Gender in Field Research: Experiences in India*, [w:] M. Thapan (red.), *Anthropological Journeys: Reflections on Fieldwork*, Orient Blackswan, New Delhi 1998, s. 270-271.

³² C. Warren, *Gender Issues in Field Research*, Sage, Newbury Park 1988, s. 8.

³³ L. Schenk-Sandbergen, dz. cyt., s. 268.

³⁴ Tamże, s. 269.

(*jigsaw pieces*) obcej kultury układają się w jasną całość, przeciwstawiając się przy tym opisowi i sytuując poza granicami dyskursu naukowego”³⁵.

Zmierzając do końca niniejszych rozważań, wyjaśnię jeszcze, jak feministki tłumaczą rolę czynnika *gender* w etnografii i spróbuję odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie mówić o nim można jako o determinancie antropologicznego poznania odsłanianym przez refleksyjność feministyczną.

Po pierwsze więc, jak wskazuje Bell, kobiety antropologów są bardziej niż mężczyźni świadome swojej płci kulturowej, dlatego lepiej niż mężczyźni są w stanie „badać kulturę jako złożone dynamiczne kolże konfrontujących się ze sobą interesów płci, rasy, etniczności, klasy i seksualności”³⁶. W tradycyjnie antropologicznym temacie relacji między płciami kobiety jawią się jako badacze dysponujący wiedzą wcale nie gorszą od mężczyzn, „których obserwacje w tym zakresie wciąż uchodzą za normę”³⁷, a którzy nie są tak wyczuleni na samą kwestię różnicy płci i związanych z nią różnic w percypowaniu rzeczywistości kulturowej. Dalej, jak dowiadujemy się od Cesary³⁸ i Golde³⁹, badaczkom terenowym zezwala się na znacznie większą swobodę w przekraczaniu lokalnych granic płci kulturowej. Rohrlieh-Leavitt, Sykes i Weatherford i Cesara donoszą, że z racji swej rozbudowanej sfery emocjonalnej kobiety dysponować mogą większym wyczuciem sytuacji terenowej⁴⁰. Istotnym aspektem bycia kobietą antropologiem jest posiadanie większego niż mężczyźni dostępu do świata kobiet w kulturze obcej dzięki umiejętności omijania obostrzeń patriarchalnej dominacji⁴¹.

Przeciw pozytywistycznej konwencji obrazowania podmiotu naukowego jako doskonale wyabstrahowanego i historycznie nieusytuowanego, a przy tym swobodnie uczestniczącego w życiu kultury obcej, feministki twierdzą, że podobnie jak nie ma czegoś takiego jak życie jednostki nienacechowane płcią kulturową, tak też nie może istnieć nienacechowany nią tekst lub badanie socjologiczne⁴². Na polu dyscypliny antropologicznej konstatacja ta odsyła do

³⁵ D. Bell, *Yes Virginia, There is a Feminist Ethnography: Reflections from Three Australian Fields*, [w:] D. Bell, (red.), *Gendered Fields*, Routledge, London 1993, s. 29.

³⁶ D. Bell, *The Context [Introduction]*, [w:] D. Bell, (red.), *Gendered Fields*, Routledge, London 1993, s. 2.

³⁷ Tamże, s. 2.

³⁸ M. Cesara, *Reflections of a Woman Anthropologist*, Academic Press, New York 1982, s. 15.

³⁹ Golde P, 1970, *Odyssey of Encounter*, [w:] P. Golde (red.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Ardine, Chicago 1970, s. 67-69.

⁴⁰ R. Rohrlieh, B. Sykes, E. Weatherford, *Aboriginal Women: Male and Female Anthropological Perspectives*, [w:] R. Raiter (red.), *Toward and Anthropology of Women*, Monthly Review Press New York 1973, s. 15; M. Cesara, *Reflections of a Woman Anthropologist*, Academic Press, New York 1982, s. 17.

⁴¹ R. S. Wax, *Not Any Good Thing Is Done by Man Alone: Gender and Age in Fieldwork and Fieldwork Education*, [w:] T. L. Whitehead, M. E. Conaway (red.), *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*,: University of Illinois Press, Urbana – Chicago 1986.

⁴² H. Callaway, dz. cyt., s. 30.

projektu, który Pat Caplan swego czasu nazwała „upłciowieniem wiedzy”⁴³ (*engendering knowledge*), czyli studiowaniem innej społeczności lub innego społeczeństwa, uzupełnionym o element skrupulatnej analizy dokonywanej przez badacza na sobie samym jako podmiocie nacechowanym płcią kulturową.

Mówimy tu o fakcie zgoła oczywistym, choć wciąż jakby ignorowanym przez naukowy *mainstream* dyscypliny: o kategorii *gender* jako jednym z najważniejszych i nieusuwalnych determinantów antropologicznego poznania. Jak pokazywałem, kategoria płci może zarówno ułatwiać działanie w terenie, jak i je utrudniać. Gdy sięgnie się do książki *A Place Apart* Kirsten Hastrup, przedstawiającej badania prowadzone przez nią na terenie Islandii, dowiedzieć się można, że autorkę spotkała tam najpierw niechęć, następnie zaś przemoc za jej zachowanie objawiające brak znajomości lub ignorowanie terytorialnych zasad związanych z płcią⁴⁴. Ta przemoc, *notabene*, przyniosła efekt w postaci obserwacji o znaczeniu centralnym dla jej pracy – przypomina Hellen Callaway⁴⁵.

Kilka słów podsumowania. W artykule tym pokazywałem rolę antropologii feministycznej w kształtowaniu krytycznej samoświadomości antropologii kulturowej pojętej jako coraz większe uzmysławianie sobie przez badaczy tego, że poznanie w naukach społecznych, w szczególności zaś w antropologii kulturowej, ulega różnym ograniczeniom i uwarunkowaniom, z których najbardziej doniosłym jest sama kultura. Refleksyjności feministycznej oraz rewizjom dokonany przez nią w tradycji myśli antropologicznej zawdzięczamy radykalne postawienie problemu perspektywizmu i „pozycjonalności” wiedzy. Za szczególną zasługę feministek uznać można powiązanie perspektywizmu i pozycjonalności wiedzy z kategorią płci. Feministki przywiązują do tej kwestii szczególną wagę, argumentując, że proponowana przez nie epistemologia badań społecznych nie fiksuje się na ideale uniwersalnej prawdy osiąganey w odpodmiotowionych intelektualnych procedurach, lecz oparta jest na czującym, doświadczającym podmiocie – badaczu, który nie kryje swego bagażu kulturowego, jaki wnosi do sytuacji badawczej, a wręcz śmiało go w niej eksponuje. Wiedza kobiet – twierdzą teoretycy feministyczni – jest zawsze tylko częściowa i sytuacyjna, ograniczona do zajmowanej przestrzeni oraz punktu widzenia. Na tym tle pojawia się w antropologii feministycznej postulat pytania o wpływ, jaki na kształt wiedzy o kulturze, na badanie terenowe, na interpretację danych ma *gender*. Feministki udzielają na tym polu szeregu

⁴³ P. Caplan, *Engendering Knowledge*, „Anthropology Today” vol. 4, nr 5, ss. 8-12.

⁴⁴ K. Hastrup, *A Place Apart: An Anthropological Study of the Icelandic World*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 95-99.

⁴⁵ H. Callaway, dz. cyt., s. 31.

istotnych odpowiedzi wskazujących na różnice zarówno w kulturowym problematyzowaniu płci, jak i na zwrotnie narzucane przez tę kategorię uwarunkowania badań.

Wojciech Kruszelnicki – Ur. 1979. Anglista, nauczyciel języka, absolwent kulturoznawstwa (UWr). Doktorat poświęcony antropologii kulturowej po przełomie postmodernistycznym. Redaktor tomu *Studium z posthumanistycznej filozofii podmiotu* (Wrocław – Warszawa 2008). Publikacje z zakresu różnych dziedzin humanistyki. Pracuje w Dolnośląskiej Szkole Wyższej.