

## Feminizm – antropologia feministyczna – antropologia refleksyjna

### 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 najbardziej 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”<sup>1</sup>. 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 – opisie etnograficznym. 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”. Postępując 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”<sup>2</sup>.

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 rozumieniu specyficznych uwarunkowań określających praktykę badawczą dyscypliny w różnych sytuacjach historycznych i kontekstach kulturowych”<sup>3</sup>. Zarówno w zagranicznym, jak i polskim piśmiennictwie antropologicznym dyskurs ten

<sup>1</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 231.

<sup>2</sup> S. Mills, *Discourse*, Routledge, London 2004, s. 7–8.

<sup>3</sup> M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003, s. 13.

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 będą 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 punktu widzenia” rewidująca 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 do 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 banalniesz teorie kulturowego relatywizmu nie mogą być dłużej używane w charakterze ich zasłony”<sup>4</sup>. W tym samym więc czasie, nie odchodząc bynajmniej od tradycyjnego antropologicznego założenia o historycznej zmienności i relatywności kulturowych form życia człowieka, pierwsze pokolenie

<sup>4</sup> E. Lewin, *Introduction* [w:] *Feminist Anthropology. A Reader*, pod red. E. Lewin, Oxford 2006, s. 1.

badaczek feministycznych zakładało „istnienie pewnych fundamentalnych podobieństw między kobietami, idących w poprzek różnych kulturowych barier”<sup>5</sup>.

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 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 infantyilizowania i marginalizowania kobiet antropologów pragnących robić karierę naukową<sup>6</sup>.

Sytuacja zmieniła się w roku 1970, kiedy to Peggy Golde zredagowała książkę *Women in the Field*<sup>7</sup> – przelomowy 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 napotykały 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”<sup>8</sup>.

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*<sup>9</sup>, która prezentowała badania analizujące różne społeczeństwa i odśladające 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”<sup>10</sup>.

Drugi tom zbiorowy, zatytułowany *Toward an Anthropology of Women*<sup>11</sup> różnił się nieco w wymowie od publikacji Rosaldo i Lamphere. Trzy eseje wstępne zwracały

<sup>5</sup> Ibidem, s. 1.

<sup>6</sup> Zob. R. Behar, *Introduction: Out of Exile* [w:] *Women Writing Culture*, pod R. Behar, Berkeley 1995, s. 7–10.

<sup>7</sup> *Women in the Field: Anthropological Experiences*, pod red. P. Golde, Chicago 1970.

<sup>8</sup> E. Lewin, *Introduction*, op. cit., s. 9.

<sup>9</sup> *Women, Culture, and Society*, pod red. M.Z. Rosaldo, L. Lamphere, Stanford 1974.

<sup>10</sup> M.Z. Rosaldo, L. Lamphere, *Introduction* [w:] *Women, Culture, and Society*, op. cit., s. 1.

<sup>11</sup> R. Raiter, *Toward an Anthropology of Women*, London 1975.

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 kulturowej<sup>12</sup>. Sally Slocum występowała z radykalną krytyką idei, że to męskie zajęcie polowania stanowiło motor ewolucji kulturowej niektórych społeczeństw, sugerując zupełnie inne odczytanie próbek skamielin<sup>13</sup>. Z kolei Kathleen Gough polemizowała z tradycyjnym przekonaniem, że społeczeństwa myśliwych zbieraczy były uniwersalnie androcentryczne<sup>14</sup>. 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 ewoluuje 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*, bynajmniej nie jako 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”<sup>15</sup>, 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”<sup>16</sup>. 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 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”<sup>17</sup>. Feministki działające na polu antropologii upominały się również o dostrzeżenie tego, że „relatywnie większa

<sup>12</sup> E. Lewin, op. cit., s. 9.

<sup>13</sup> S. Slocum, *Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology* [w:] *Toward the Anthropology of Women*, pod red. R. Reiter, New York 1975, cyt za: E. Lewin, op. cit., s. 12.

<sup>14</sup> K. Gough, *The Origin of the Family* [w:] *Toward an Anthropology of Women*, op. cit. Cyt. za: E. Lewin, op. cit., s. 12.

<sup>15</sup> H. Moore, *Feminism and Anthropology*, Cambridge 1994, s. 71.

<sup>16</sup> E. Lewin, op. cit., s. 20.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 17.

władza mężczyzny kształtuje przebieg spotkania w terenie i ma wpływ na jego późniejszą etnograficzną reprezentację<sup>18</sup>. 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 poprzednich form 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 poznania<sup>19</sup>. 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 kategorię *gender*, w której współczesna antropologia feministyczna widzi, według słów Helen Callaway, „zarówno konstrukt kulturowy, jak i relację społeczną”<sup>20</sup>.

## **Feministyczne podejście do badań społecznych**

Trudno byłoby wyobrazić sobie większą gafę wobec walczących o swoje racje antropolozek niż ta, którą nieszczęśliwie popełnił James Clifford we wstępie do wpływowej, redagowanej wspólnie z George’em Marcusem 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”<sup>21</sup>. Nietrudno jest obalić tę nazbyt pośpiesznie sformułowaną tezę.

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>19</sup> Na ten temat zob. M. Wolf, *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility*, Stanford 1992.

<sup>20</sup> H. Callaway, *Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts* [w:] *Anthropology and Autobiography*, pod red. J. Okely, H. Callaway, London 1992, s. 29.

<sup>21</sup> J. Clifford, *Partial Truths* [w:] *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pod red. J. Clifforda, G. Marcusa, Berkeley 1986, s. 20.

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. Badaczki 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”<sup>22</sup>. 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 społeczni dysponują różną wiedzą, różnorako 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”<sup>23</sup>. 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 badaj

---

<sup>22</sup> W.L. Neuman, *Social Research Methods*, Boston 2000, s. 56.

<sup>23</sup> S. Hesse-Biber, D. Leckenby, M. Yaiser, *How Feminists Practice Social Research [w:] Feminist Perspectives on Social Research*, pod red. P. Hesse-Biber, P. Leavy, M. Yaiser, Oxford–New York 2004, s. 13.

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 wybrany<sup>24</sup>. Podejście to ma związek z walką o owo inne pojęcie obiektywności, która właśnie dzięki odkrywaniu w poznaniu antropologicznym różnorakich uwarunkowań i ograniczeń natury kulturowej nabiera mocniejszego charakteru. Sandra Harding od dawna zajmuje się przybliżeniem koncepcji mocnej obiektywności w sensie feministycznym i przekonuje, że wyświechtanie całej historii, pozycji, wierzeń i przekonań moralnych badacza na każdym etapie badania, poddawanie 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, jeśli przełożymy 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 Hegłowskim pojęciu walki między panem a niewolnikiem, w której ramach 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”<sup>25</sup>.

Punktem wyjścia dla szerszego pojęcia *standpoint theory* jest przekonanie, że w społeczeństwie stratyfikowanym przez rozmaite czynniki (rasa, etniczność, klasa, płeć kulturowa, seksualność oraz polityczność kształtująca 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 otaczającym<sup>26</sup>. Ale jest też jednocześnie tak, że działania jednostek i grup usytuowanych na dole hierarchii mogą stać się generatorem myśli, której celem stanie się badanie 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

<sup>24</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>26</sup> S. Harding, *Rethinking Standpoint Theory* [w:] *Feminist Perspectives on Social Research*, op. cit., s. 43.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 45.

niezależnie od sytuacji badacza<sup>27</sup>. 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 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 wyływa z konkretnych i unikalnych doświadczeń, a nie z uniwersalnego oglądu abstrakcyjnego. Z tego, że podmioty wiedzy lokuje się społecznie i są one 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 wiedzę wytwarzają społeczności i wspólnoty, 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”<sup>28</sup>. Argument ten opiera się na uznaniu, że „kulturowe przekonania funkcjonują na każdym etapie dociekania naukowego: podczas selekcji problemów, sformułowania hipotez, projektowania badania, zbierania danych, ich interpretowania i sortowania, decyzji o zakończeniu badania, sposobów jego prezentacji itd.”<sup>29</sup> 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”<sup>30</sup>. Pod tym względem proponowane pojęcie feministycznej refleksyjności niewiele różni się od rozmaitych jego definicji we współczesnej teorii antropologicznej. Znaczącym 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

<sup>28</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> S. Hesse-Biber, D. Lackenby, M. Yaiser, *How Feminists Practice Social Research*, op. cit., s. 219.



w krytyków antropologii feministycznej 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”<sup>31</sup>.

## **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 inną jakość naukową aniżeli metodologia antropologii przywiązana – jak często ironizują feministki – do modelu obiektywnych badań naukowych opartego na „miecie badacza (...) pozbawionego płci kulturowej, osobowości i historycznego ułożenia, za to obiektywnie dochodzącego do tych samych wniosków, do których doszłaby każda inna osoba”<sup>32</sup>.

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*<sup>33</sup>. Obecność owa wynika z przyjmowanego przez feministki założenia, że wymienione czynniki „determinują dostęp badacza do terenu, gromadzenie danych oraz ich interpretację”<sup>34</sup>. Przekonane o doszczętnym wyeksploatowaniu i niedostosowaniu do aktualnych potrzeb dyscypliny modelu antropologii jako obiektywnej nauki wolnej od wartościowania i 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 (*jigsaw pieces*) obcej kultury układają się w jasną całość, przeciwstawiając się przy tym opisowi i sytuując poza granicami dyskursu naukowego”<sup>35</sup>.

Zmierzając do końca niniejszych rozważań, wyjaśnię jeszcze, jak feministki tłumaczą rolę czynnika *gender* w etnografii i spróbuję odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie

---

<sup>31</sup> L. Schenk-Sandbergen, *Gender in Field Research: Experiences in India* [w:] *Anthropological Journeys: Reflections on Fieldwork*, pod red. M. Thapan, New Delhi 1998, s. 270–271.

<sup>32</sup> C. Warren, *Gender Issues in Field Research*, Newbury Park 1988, s. 8.

<sup>33</sup> L. Schenk-Sandbergen, op. cit., s. 268.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 269.

<sup>35</sup> D. Bell, *Yes Virginia, There is a Feminist Ethnography: Reflections from Three Australian Fields* [w:] *Gendered Fields*, pod red. D. Bell, London 1993, s. 29.

mówić o nim można jako o determinancie antropologicznego poznania odsłanianym przez refleksyjność feministyczną.

Po pierwsze więc, jak wskazuje Bell, kobiety antropolożki są bardziej niż mężczyźni świadome swojej płci kulturowej, dlatego lepiej niż mężczyźni są w stanie „badać kulturę jako złożone dynamiczne kolaże konfrontujących się ze sobą interesów płci, rasy, etniczności, klasy i seksualności”<sup>36</sup>. 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”<sup>37</sup>, 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 Cesary<sup>38</sup> i Golde<sup>39</sup>, 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 mogą dysponować większym wyczuciem sytuacji terenowej<sup>40</sup>. Istotnym aspektem bycia kobietą antropologiem jest posiadanie większego niż mężczyźni dostępu do świata kobiet w kulturze obcej dzięki umiejętności omijania obostrzeń patriarchalnej dominacji<sup>41</sup>.

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, nie może istnieć też nienacechowany nią tekst lub badanie socjologiczne<sup>42</sup>. Na polu dyscypliny antropologicznej konstatacja ta odsyła do projektu, który Pat Caplan swego czasu nazwała „uptycwiwieniem wiedzy”<sup>45</sup> (*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,

<sup>36</sup> D. Bell, *The Context* [Introduction] [w:] *Gendered Fields*, op. cit., s. 2.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> M. Cesara, *Reflections of a Woman Anthropologist*, New York 1982, s. 15.

<sup>39</sup> P. Golde, *Odyssey of Encounter* [w:] *Women in the Field: Anthropological Experiences*, pod red. P. Golde, Chicago 1970, s. 67–69.

<sup>40</sup> R. Rohrlieh, B. Sykes, E. Weatherford, *Aboriginal Women: Male and Female Anthropological Perspectives* [w:] *Toward and Anthropology of Women*, op. cit., s. 15; M. Cesara, *Reflections of a Woman Anthropologist*, New York 1982, s. 17.

<sup>41</sup> R.S. Wax, *Not Any Good Thing Is Done by Man Alone: Gender and Age in Fieldwork and Fieldwork Education* [w:] *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, pod red. T.L. Whitehead, M.E. Conaway, Urbana-Chicago 1986.

<sup>42</sup> H. Callaway, op. cit., s. 30.

<sup>45</sup> P. Caplan, *Engendering Knowledge*, „Anthropology Today” vol. 4, nr 5, s. 8–12.

następnie zaś przemoc za jej zachowanie objawiające brak znajomości lub ignorowanie terytorialnych zasad związanych z płcią<sup>44</sup>. Ta przemoc, *notabene*, przyniosła efekt w postaci obserwacji o znaczeniu centralnym dla jej pracy – przypomina Helen Callaway<sup>45</sup>.

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

### Summary

The paper discusses the contribution of feminist anthropology to the theory and practice of what has recently been called “reflexive anthropology”. Contrary to James Clifford’s thesis that the feminist critique of social sciences has been of lesser significance in the reflexive analysis of ethnographies, the article demonstrates that feminist anthropology – with its distinct epistemology, awareness of historicity or politics, and recognition of gender – has influenced significantly the reflexivization of cultural anthropology.

---

<sup>44</sup> K. Hastrup, *A Place Apart: An Anthropological Study of the Icelandic World*, Oxford 1998, s. 95–99.

<sup>45</sup> H. Callaway, *op. cit.*, s. 31.



Jana Bečková