

## Rozdział I

# Tło teoretyczne. Sprawczość i społeczne tworzenie płci

### Płeć – definicja pojęcia<sup>1</sup>

Początki<sup>2</sup> antropologicznych *gender studies* sięgają połowy lat siedemdziesiątych XX wieku. Wtedy ukazał się pierwszy zbiór tekstów dotyczących tak zwanej antropologii kobiet pod redakcją Michelle Rosaldo i Louise Lamphere (1974). Od tego czasu doszło do kilku istotnych zwrotów w ramach debaty, którą rozpoczęła ta publikacja. W tym podrozdziale stawiam sobie za cel zdefiniowanie pojęć „płeć” oraz „porządek płci”. Nie jest to możliwe bez choćby szkicowego przedstawienia kilku pokrewnych zagadnień. Dwie ściśle ze sobą związane sprawy wymagają omówienia: po pierwsze, znaczenie dychotomii analitycznych kultura – natura, publiczne – prywatne, produkcja – reprodukcja, głos – cisza; po drugie dyskusja na temat związku pomiędzy terminami *sex* (płeć) a *gender* (płeć kulturowa).

Podstawą teoretyczną antropologii kobiet z lat siedemdziesiątych były opozycje binarne, które miały wyjaśniać uniwersalny – niższy – status kobiet. Sherry B. Ortner (1982) odwoływała się do dychotomii natura – kultura i koncentrowała się na „powszechnej deprecjacji kobiet” (tamże, s. 113). W strukturalistycznym duchu pisała:  
*Sformułujmy problem w postaci następującego pytania: cóż takiego zawiera w sobie ogólna struktura naszej egzystencji, wspólna wszystkim kulturom, co prowadzi wszędzie do przypisywania kobietom niższej wartości? Sądzę, że kobietę utożsamia się z czymś, czy też uważa za symbol czegoś, co każda kultura określa jako byt należący do niższego porządku istnienia. Jak się wydaje, tylko jedna rzecz odpowiada powyższemu opisowi – jest to „natura” w najogólniejszym znaczeniu (tamże, s. 117).*

---

<sup>1</sup> Fragmenty tego podrozdziału zostały opublikowane jako część artykułu mojego autorstwa pt. *Płeć, religia, polityka – o mojej antropologii* („Lud”, t. LXXXVIII, s. 203–218). Na ten temat piszę też we wstępie do redagowanej przeze mnie we współpracy z R.E. Hryciuk książki *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1, Warszawa 2007.

<sup>2</sup> Na ten temat zob. też Baer 1997, Collier, Rosaldo i Yanagisako 2007, Moore 2003, 2004, Yanagisako i Collier 2007. Ponieważ prace te szczegółowo omawiają dyskutowane zagadnienie, zarówno rozwój antropologii genderowej począwszy od lat siedemdziesiątych XX wieku, jak i problematykę płci w pracach antropologicznych od czasów ewolucjonizmu, w poniższych rozważaniach ograniczam się jedynie do poruszenia tych wątków, które są niezbędne, by naszkicować teoretyczne podstawy niniejszej rozprawy.

Następnie Ortner analizuje związaną z reprodukcją fizjologię kobiecą, rolę społeczną kobiety warunkowaną przez macierzyństwo oraz, odwołując się do badań Nancy Chodorow, psychikę kobiecą (Chodorow 1974, zob. też Chodorow 1978). Dowodzi, że „przeciwstawianie natury kulturze stanowi wytwór tej ostatniej” (Ortner 1982, s. 134). Zwraca też uwagę, że kobiety ze względu na rolę odgrywaną w socjalizacji dzieci zajmują pozycję przejściową między tymi dwiema sferami. Co ważne, jej analiza ma charakter uniwersalny. Autorka twierdzi, że tak dzieje się we wszystkich kulturach. To samo dotyczy dwóch innych, istotnych dla antropologii kobiet dychotomii: publiczne – prywatne, analizowanej przez M. Rosaldo (1974), oraz produkcja – reprodukcja, którą w marksistowskim duchu rozważa m.in. Olivia Harris (Harris 1981, Harris i Young 1981). W tych trzech przypadkach mamy do czynienia z podobną argumentacją: podrzędny status kobiet jest tłumaczony kojarzeniem ich z „niższą” kategorią, to jest naturą, sferą domową i reprodukcją. Podobnie, choć może nie tak wyraziście zarysowywano opozycję głos – cisza (E. Ardener 1975, S. Ardener 1975). Kobiety określono mianem „grup niemych” (*muted groups*), a walka o słyszalność głosu kobiet w sferze publicznej, czyli o branie pod uwagę wniosków płynących z ich specyficznego doświadczenia, była (i nadal jest) jednym z głównych postulatów feministycznych<sup>3</sup>. Ponieważ w niniejszej pracy szczegółowo analizuję kwestię ciszy, dychotomię głos – milczenie oraz wkład Ardenarów w studia genderowe omówię dokładnie w rozdziale IV (*Cisza i charyzma...*).

Początkowe założenia bardzo szybko zostały skrytykowane. Odchodzono od poszukiwania uniwersalnej asymetrii między płciami. Był to czas, kiedy antropologowie zdali sobie sprawę, że ich prace bardzo często projektują kategorie charakterystyczne dla ich własnej kultury na kultury badane. Zwracano więc uwagę, że hierarchia nie musi wcale być budowana na podstawie tych właśnie dychotomii (zob. Moore 2003, Strathern 1987, Yanagisako i Collier 2007) oraz że nie można analizować każdej z nich z osobna<sup>4</sup>, a ludzkie działania na rzecz zmiany czy emancypa-

---

<sup>3</sup> Warto dodać, że do głównych celów antropologii kobiet należało też zwrócenie uwagi na nieobecność kobiet czy raczej kobiecej perspektywy, czyli na tzw. męskie skrzywienie bądź męski punkt widzenia (*male bias*) we wcześniejszych pracach antropologicznych (zob. Moore 2003).

<sup>4</sup> Postulat ten sformułowały Sh.B. Ortner i H. Whitehead (1981). Zaproponowały termin „męskie struktury prestiżu”. Ich zdaniem wszystkie ludzkie społeczeństwa są zhierarchizowane i wszędzie mężczyźni zajmują wyższą pozycję społeczną niż kobiety (zob. też Llewelyn-Davies 2007, Whitehead 2007). W ramach męskich struktur prestiżu dychotomie takie, jak publiczne – prywatne, kultura – natura, produkcja – reprodukcja nakładają się na siebie.

cji mogą wykraczać poza to, co da się opisać za pośrednictwem tych kategorii.

W ścisłym związku z tymi zagadnieniami zmieniło się też znaczenie terminów „płeć” (ang. *sex*) i „płeć kulturowa” (ang. *gender*)<sup>5</sup>. Termin *gender* pojawił się w nowym znaczeniu (oryginalnie oznaczał to, co polski „rodzaj”) również w latach siedemdziesiątych. Początkowo rozróżnienie *sex* – *gender* można było sprowadzić do płci biologicznej – kulturowej (*notabene* te terminy ukonstytuowały się w języku polskim, mimo że – jak się okaże za chwilę – pojęcie płci biologicznej jest wielce problematyczne). Płeć – kategoria biologiczna – była początkowo nieobecna w dyskusjach, główny nacisk kładziono na *gender*. Antropologia przecież zajmuje się kulturą, a nie naturą (biologią). Przełomem okazała się publikacja Jane Collier i Sylvii Yanagisako (1987, Yanagisako i Collier 2007), która nie tylko podważa użycie dychotomii, ale też wprowadza nowe rozumienie płci i *gender* – w ich ujęciu również płeć biologiczna, ciało obdarzone płcią nabiera znaczenia kulturowego. Warto zwrócić uwagę na dwa źródła inspiracji widoczne w rozważaniach J. Collier i S. Yanagisako. Jak zauważa Henrietta Moore, jest to jeden z tekstów, dzięki któremu w antropologii pojawiała się myśl Foucaultowska (Moore 1994 i 2004), mimo że autorki nie odwołują się *explicite* do tej koncepcji. Wyłożona przez Michela Foucaulta (1995, zob. też 1993) w pierwszym tomie *Historii seksualności* koncepcja, zgodnie z którą związek między seksualnością, płcią a reprodukcją jest konstrukcją społeczną, a ciało jest kształtowane pod wpływem technik dyscyplinarnych, okazała się kluczowa dla rozwoju antropologii płci. Drugą inspiracją dla Collier i Yanagisako były prace Davida M. Schneidera (1968, 1972, 1984, 2004), podważające metodologię wcześniejszych studiów nad pokrewieństwem. Schneider dowodzi, że terminologie pokrewieństwa, czyli tak zwane kategorie *etic*, za pomocą których antropologowie opisują kultury badane, są w istocie kategoriami *emic* przynależącymi do kultury badacza (Schneider 1984). Rozważania Schneidera zainspirowały bardziej emicnie zorientowane podejście do pokrewieństwa, a w konsekwencji też do płci (zob. też Stone 2004, s. 244–248, Howell i Melhuus 2003). Schneider pokazuje, że „natura” jest jedynie metaforą, a nie tym, co samo z siebie porządkuje relacje międzyludzkie.

Obie inspiracje leżą u podstaw specyficznego rozumienia płci i *gender* przez Yanagisako i Collier. Autorki, odwołując się do prac Schneidera, wysuwają argument, że zarówno koncepcje systemów pokrewieństwa, jak i płci odwołują się do naszych potocznych założeń dotyczących reprodukcji. Ich zdaniem *gender* jako kategoria analityczna powinna być

---

<sup>5</sup> Kolejne stadia debaty na temat płci biologicznej i płci kulturowej podają za H. Moore (1994, 2004).

uwolniona od założenia o biologicznie danej płci. Z tego, że w pewnych kontekstach kulturowych, na przykład na Zachodzie, płć jest ściśle związana z reprodukcją (co zresztą stopniowo jest podważane w wyniku rozpowszechniania się nowych technik rozrodczych), a płć kulturowa jest konstruowana na podstawie reprodukcyjnych ról kobiet i mężczyzn, nie wynika wcale, ich zdaniem, że taki związek będzie zachodził we wszystkich ludzkich społecznościach. Jednocześnie warto zauważyć, że takie ujęcie podważa zasadność rozróżnienia na płć i *gender*, ponieważ płć (biologiczna) również jest kształtowana kulturowo (zob. też Whitehead 2007)<sup>6</sup>.

Od rozważań Collier i Yanagisako jest już tylko jeden krok do teorii Judith Butler (2008), która w istotny sposób wpłynęła na antropologiczne myślenie o *gender*. J. Butler, reprezentująca radykalny nurt konstruktywizmu społecznego, proponuje odwrócenie porządku. To już nie płć jest pierwotna w stosunku do *gender*, ale to *gender* jako kategoria dyskursywna konstruuje płć, która jawi się jako imitacja imitacji, jest wynikiem performatywnego działania *gender*. Stwierdzenie osoby przyjmującej poród: „To jest dziewczynka” lub „To jest chłopiec”, jest wypowiedzią performatywną, nie tyle po prostu opisuje biologiczny stan rzeczy, co rozpoczyna kształtowanie płci, która jest podstawą konstruowania podmiotowości jednostki. Do inspiracji Butler należy zaliczyć również Austinowskie akty mowy (Austin 1993) oraz koncepcję *performance* (wykonywania) i symboli Victora W. Turnera (2003, 2004, 2005, zob. też Moore 2004)<sup>7</sup>.

Prace Butler poświęcone są głównie środowiskom lesbijskim i gejowskim, jednakże koncepcja performatywności płci kulturowej okazała się niezwykle inspirująca dla antropologów. Płć przestaje być czymś stabilnym, jest odgrywana. Relacje między płciami, cechy uznawane za męskie bądź kobiece, mogą być konstruowane na przykład przez pracę

---

<sup>6</sup> Szczegółowe problem ten omawia H. Moore (2004). Krytycznie o S. Yanagisako i J. Collier piszą m.in. S. Howell i M. Melhuus (2003).

<sup>7</sup> J. Butler nie jest pierwszą myślicielką mówiącą o znaczeniu wykonania dla definiowania płci. Ta perspektywa była w antropologii obecna już wcześniej. Na przykład H. Whitehead (2007) pokazuje, że w przypadku Indian Ameryki Północnej o przynależności płciowej decydowało zajęcie. Whitehead rozważa przypadek berdache'a. W relacjach misjonarskich oraz we wczesnych pracach antropologicznych dotyczących Indian Ameryki Północnej terminem tym określa się mężczyznę, który wykonuje kobiece zajęcia i nosi kobiece stroje. Podając krytycznej analizie te źródła, autorka dowodzi, że berdache nie byli hermafrodytami, ani też nie zawsze – homoseksualistami, jak tego chcieli autorzy pierwszych relacji. Co ważne, Whitehead na przykładzie berdache'a pokazuje, że – używając języka zaproponowanego przez D.M. Schneidera – cechą definiującą status jednostki w systemie płci kulturowej (który jest jednocześnie systemem prestiżu) może być praca. Status jednostki w hierarchii nie do końca zależy od jej płci biologicznej, lecz też od wykonywanego zajęcia (zob. też Pine 2007).

czy przez religię, co jest przedmiotem rozważań tej rozprawy. Butler przeciwstawia się zamkniętym tożsamościom płciowym – kategoria „kobieta” nie jest uniwersalna, nawet w ramach jednej kultury, to pewne typy kobiecości są odgrywane. Dowodzi, że dyskurs regulacyjny wytwarzający płć dąży do narzucenia i obrony heteroseksualizmu. Podsumowując, tak rozumiana płć będzie czymś, co robisz, a nie tym, co masz, będzie praktyką (zob. też Moore 2004). W związku z tym możliwa jest zmiana relacji pomiędzy płciami – to, co kobiece i to, co męskie jest otwarte na reinterpretację<sup>8</sup>.

Odwołując się w niniejszej pracy do rozważań streszczonych powyżej, odchodzę od rozróżnienia na płć biologiczną i kulturową, uznając, że płć biologiczna (ciało, jego płć, jego potrzeby), podobnie jak *gender* podlega mechanizmom społecznej konstrukcji. Innymi słowy, zgadzam się z sądem, że płć biologiczna jest zawsze kulturowa. W związku z tym w tej pracy posługuję się terminem „płć”, którego angielskim ekwiwalentem jest *gender*, nie *sex*<sup>9</sup>. To, co męskie i to, co kobiece jest procesualne. Jest wyznaczane przez kulturę i sferę społeczną, wyraża się przez działanie i wykonywanie, może być różnie rozumiane w różnych kontekstach. Nie oznacza to jednak, że tak rozumianą płć można łatwo zmienić ani że to, co konstruowane, jest podatne na dekonstrukcję (Vance 2007). Mechanizmy tworzące płć zachodzą na poziomie kolektywnym i kulturowym. W związku z tym przez określenie „porządek płci” rozumiem zespół dyskursów, praktyk i symboli<sup>10</sup>, wyznaczających to, co w danym kontekście kulturowym jest definiowane jako męskie lub jako kobiece. Tak rozumiany porządek płci może też być przestrzenią, w ramach której dochodzi do renegotjacji zastanego układu i różnych form sprzeciwu wobec dominujących norm.

### Sprawczość i praktyki sprzeciwu społecznego

Na najbardziej ogólnym poziomie w antropologii przyjmuje się, że sprawczość (ang. *agency*)<sup>11</sup> to zdolności i chęci jednostki bądź grupy do

<sup>8</sup> Więcej o tej koncepcji zob. J. Butler 2003, J. Mizelińska 2003, 2004, o płci w kontekście organizacji społecznej Butler 2000.

<sup>9</sup> Gdy referuję poglądy innych autorów może pojawić się jednak termin „płć kulturowa”.

<sup>10</sup> Będzie więc to pojęcie bardziej ogólne niż „reżim płci” (*gender regime*), czyli trójpoziomowy model relacji genderowych: stosunki władzy, podział pracy ze względu na płć i związki emocjonalno-seksualne (*cathexis*), zob. Connell 1987.

<sup>11</sup> Termin *agency* bywa różnie tłumaczony. Stosowany tu przeze mnie neologizm „sprawczość” na dobre wszedł do użycia po wydaniu dwutomowego zbioru tekstów antropologicznych *Badanie kultury* pod redakcją M. Kempnego i E. Nowickiej (2003, 2004). Równoległe funkcjonuje też określenie „sprawstwo”, które pojawia się na przykład w *Słowniku socjologii i nauk społecznych* (2005) czy w przekładach współczesnych prac antropologicznych, wyda-

podjęcia autonomicznego, twórczego i celowego działania w ramach relacji społecznych (zob. np. Brettell 2002, Goddard 2000, s. 3, Lister 2003, s. 37–42, Lister 2007). Postrzeganie zjawisk społecznych przez pryzmat tego pojęcia przełamuje spojrzenie na jednostkę jako na biernego uczestnika procesu społecznego. Należy jednak pamiętać, że nigdy nie możemy mówić o absolutnej sprawczości, totalnym podporządkowaniu ładu społecznego działaniom jednostki lub grupy jednostek (Brettell 2002, s. 432). Wyróżnia się różne typy sprawczości, na przykład indywidualną bądź kolektywną (Messer-Davidow 1995, s. 26–27). Ta druga kategoria ma często konotacje polityczne. Termin sprawczość jest ważny, gdy rozważamy formy sprzeciwu oraz leży u podłoża koncepcji obywatelskości i szeroko rozumianej aktywności politycznej.

*Obywatelskość rozumiana jako uczestnictwo jest wyrazem ludzkiej sprawczości w ramach szeroko rozumianej sfery politycznej; obywatelstwo, rozumiane jako prawa, umożliwia ludziom działanie (act as agents)* (Lister 1997, s. 37).

Ruth Lister, pisząca z perspektywy feministycznych studiów nad udziałem w polityce, uważa sprawczość za kluczowe pojęcie, warunkujące koncepcję obywatelskości. Jednocześnie podkreśla, że termin ten należy rozumieć nie tylko w ramach dialektyki struktury i jednostki. Ważne jest również zakorzenienie w kontekście kulturowym. Zaangażowanie jednostki w działanie jest zapośredniczone przez kulturę.

W pełni zgadzam się z sugestią R. Lister, koncepcję sprawczości rozumiem jednak szerzej. Uważam, że należy ją rozpatrywać w kontekście dwóch wielkich dyskusji teoretycznych w naukach społecznych. W tym podrozdziale w pierwszej kolejności, bazując na rozważaniach Caroline B. Brettell (2002), ukazuję ją w ramach debaty między wywodzącą się od Maxa Webera tradycją intelektualną, kładącą nacisk na moc sprawczą jednostki, a Dukheimowskim prymatem struktury. Następnie, za Ortner (1997) staram się skonfrontować to zagadnienie z dwiema innymi wizjami antropologii: Geertzowskim poszukiwaniem znaczenia i inspirowanymi myślą M. Foucaulta studiami nad władzą. Jednocześnie pragnę zaznaczyć, że do pewnego stopnia dyskusje nad opozycyjnymi pojęciami: jednostka – struktura i znaczenie – władza zająbiają się. Ponadto w obu przypadkach sprawczość jest pojęciem umożliwiającym

---

wanych w serii «Cultura». Niekiedy *agency* tłumaczy się jako działanie (np. Giddens 2003), co jak sądzę powoduje rozmycie tego terminu. Z uwagi na to, że koncepcja stosunków społecznych wyrażana za pośrednictwem terminu *agency* jest stosunkowo nowa w naukach społecznych (szczególnie w rodzimych), użycie neologizmu jest, jak sądzę, w pełni uzasadnione i precyzyjne. Z kolei w nieco starszych pracach oddaje się znaczenie pojęcia *agency* przy użyciu terminu „podmiotowość”. Uważam jednak, że propozycja ta ma dość poważne mankamenty. Powoduje rozmycie pojęcia *agency* – termin „podmiotowość” ma szerokie pole znaczeniowe, ponadto kojarzy się raczej z angielskim *subjectivity*.

syntezę stanowisk, które wydawałyby się nie do pogodzenia. Siłą rzeczy prezentowany tu przegląd koncepcji jest wybiórczy, zwracam więc jedynie uwagę na ogólne kierunki w myśleniu o sprawczości. Rezultatem tych rozważań jest propozycja roboczej definicji sprawczości, zbudowana wokół osi: jednostki i struktury oraz znaczenia i władzy. Dokonuję syntezy wcześniejszych analiz, kieruję jednak uwagę na pewne problemy wynikające z takiego ujęcia i formułuję zagadnienia teoretyczne, które są przedmiotem mojej refleksji w niniejszej rozprawie.

Przyjrzyjmy się teraz debacie dotyczącej relacji między jednostką a strukturą. Jak już wspominałam, jej początków należy upatrywać w dorobku intelektualnym Maxa Webera i Emila Durkheima (zob. też Brettell 2002). Weber nadawał jednostce moc sprawczą, twierdził, że jest ona w stanie dokonać zmiany społecznej. Widać to szczególnie w jego rozważaniach dotyczących charyzmy (Weber 1975), do których powrócę w rozdziale IV.

We wczesnej antropologii kwestię znaczenia jednostki podejmował między innymi Bronisław Malinowski<sup>12</sup>, który wiele miejsca poświęcał kreatywności. Jako jeden z nielicznych badaczy zwracał on uwagę na wzajemne kształtowanie się jednostki i grupy. Zależność ta powinna się znajdować jego zdaniem w centrum wszelkich badań społecznych.

*Teoria nie uwzględniająca wkładu poszczególnych jednostek, zintegrowanych w działaniach zbiorowych, jest złą teorią. (...) Funkcjonalizm w istocie jest teorią przekształcania się organicznych – tj. indywidualnych – potrzeb w wymogi i imperatywy kulturowe. Społeczeństwo dzięki zbiorowemu posługiwaniu się aparatem warunkującym przekształca jednostkę w osobowość kulturową. Jednostka wraz ze swymi potrzebami fizjologicznymi i procesami psychicznymi stanowi ostateczne źródło i cel wszelkiej tradycji, działania i zorganizowanego zachowania (Malinowski 2000, s. 233).*

Według Malinowskiego rola jednostki w powstawianiu i działaniu instytucji jest kluczowa.

*Każda instytucja przyczynia się z jednej strony do spójnego funkcjonowania zbiorowości jako całości, zaspokaja ona jednak pochodne i podstawowe potrzeby jednostki. Rodzina jest przeto nieodzowna społeczeństwu dlatego, że zaopatruje jego członków, szkoli ich i zabezpiecza początkowy okres ich życia. Jednocześnie absurdem byłoby interpretowanie roli rodziny bez uwzględnienia popędu seksualnego jednostek, ich osobistych uczuć, takich jak te między mężem a żoną oraz rodzicami i dziećmi, czy też badania wczesnych stadiów życia jednostki poza ogniskiem domowym. (...) Plemię i państwo prowadzi wspólną*

---

<sup>12</sup> W okresie międzywojennym kwestia relacji między grupą a jednostką była poruszana bardzo często. Na przykład w specjalnym numerze „The American Journal of Sociology” z maja 1939 roku, poświęconym temu zagadnieniu, w dyskusji na ten temat oprócz B. Malinowskiego udział wzięli m.in. F. Znaniecki i M. Halbwachs.

politykę wojny i pokoju, podboju i międzyplemiennego czy międzynarodowego handlu. Lecz rzeczywiste istnienie plemienia czy państwa zależy od jego członków, co jest faktem indywidualnym, polegającym na korzyściach płynących z uczestnictwa w nim (tamże, s. 233–234).

Malinowski uszczegóławia swe rozważania, kładzie nacisk na zagadnienia takie jak biografia jednostki (tamże, s. 234), podkreśla, że trzeba brać pod uwagę zarówno wrodzone, organiczne wyposażenie jednostki, jak i wpływy kulturowe. Co więcej, u podłoża instytucji leżą potrzeby jednostki.

*Spółeczeństwo i grupy, które się na nie składają, są nośnikami werbalnej – tj. symbolicznej – tradycji, strażnikami zbiorowego bogactwa oraz podmiotami obsługującymi materialne i duchowe osiągnięcia kultury. Jednakże wszędzie źródłem ostatecznej siły modyfikującej, inspiracji twórczej, wszystkich bodźców i wynalazków jest jednostka* (tamże, s. 235).

Choć z dzisiejszej perspektywy można krytykować koncepcję Malinowskiego, za na przykład zbyt ni nacisk kładziony na kwestie potrzeb fizjologicznych czy statyczne ujęcie struktury, należy pamiętać, że jego dowartościowanie znaczenia jednostki było wyjątkowe w porównaniu z innymi brytyjskimi i amerykańskimi antropologami początku XX wieku. Twórczość czy modyfikację, o których pisze, można porównać do późniejszego rozumienia terminu „sprawczość”.

W tym samym czasie po obu stronach Atlantyku dominowało podejście zakładające prymat struktury nad jednostką. W Stanach Zjednoczonych zasadniczą rolę odegrały prace Alfreda Louisa Kroebera, a w Wielkiej Brytanii Alfreda Reginalda Radcliffe’a-Browna. Podążający tropem myśli Durkheima A.R. Radcliffe-Brown już w swoich wczesnych pracach, takich jak *Wyspiarze z Andamanów* (2006), odmawiał jednostce nie tylko kreatywności, ale nawet spontanicznej ekspresji emocji: zdaniem ojca strukturalnego funkcjonalizmu, choć zdarza się, że Andamanin roni łzy, gdy jest smutny, zasadniczo szlocha, gdy wymaga tego społeczeństwo. W kulturze andamańskiej płacz jest, jego zdaniem, ceremonią, wyrażającą przywiązanie jednostki do społeczeństwa i jej zależność od grupy (tamże, rozdz. 5). W późniejszych pracach Radcliffe-Brown kładł jeszcze większy nacisk na strukturę. Wszelkie relacje między jednostkami uznawał za część struktury społecznej (Radcliffe-Brown 2000, s. 194).

Jeszcze bardziej stanowczo wypowiadał się na ten temat A.L. Kroeber. W opublikowanej w 1917 roku rozprawie *Byt ponadorganiczny* pisał: *Nauka społeczna (...) nie zaprzecza istnienia ani indywidualności, ani indywidualium. Odmawia za to zajmowania się indywidualnością lub indywidualium jako takimi. Opiera tę odmowę wyłącznie na zaprzeczeniu ważności obydwu tych czynników z punktu widzenia swych celów poznawczych* (Kroeber 2002, s. 63).



Zdaniem Kroebera, wszystkie dokonania jednostek należy rozpatrywać jako ukształtowane pod wpływem okoliczności kulturowych i historycznych (Brettell 2002, s. 434). Warto jednak zauważyć, że w swych późniejszych pracach badacz stał się bardziej przychylny wobec mocy sprawczej jednostki (tamże).

W okresie powojennym do zupełnych wyjątków należały prace badaczy koncentrujących się na doświadczeniach i biografiach jednostek. Najsłynniejszym przykładem jest zapewne pisarstwo Oscara Lewisa (np. 1964). Niechęć antropologów do zainteresowania jednostką i jej życiem była bardzo silna. Caroline B. Brettell pisze o perypetiach antropolożki Sally Cole, którą w początkowym okresie kariery akademickiej (wczesne lata osiemdziesiąte) nauczyciele zniechęcali do zainteresowania biografią. Mimo sprzeciwu profesorów, Cole poświęciła się temu zagadnieniu – jej książka *Women of the Praia* (1991) jest interesującym przykładem analizy biografii i sprawczości jednostki. Do jej pracy wrócę w dalszej części tego rozdziału.

Z punktu widzenia rozważań nad sprawczością i sprzeciwem ważne są też prace Victora W. Turnera, który do pewnego stopnia łączy analizę kładącą nacisk na strukturę z badaniami nad rolą jednostki. Z jednej strony zajmuje się symbolami i podejmuje problem efektywności ich oddziaływania w życiu społecznym. Zgodnie z tym ujęciem symbole mają moc sprawczą i na przykład w ramach rytuałów przejścia powodują zmianę statusu (Turner 2004). Z drugiej strony Turner posługuje się pojęciem pola społecznego, w ramach którego jednostki realizują swoje plany, ambicje itd., modyfikując tym samym schematy kulturowe (zob. Gledhill 2000, s. 131–132). Zainspirowany twórczością Floriana Znanieckiego i jego koncepcją współczynnika humanistycznego Turner pisze, że systemy kulturowe, w przeciwieństwie do naturalnych, zależą od działania „świadomego podmiotu ludzkiego” (Turner 2005, s. 23).

Jednak nowe spojrzenie na doświadczenia jednostki i rolę struktury, a tym samym zarysowanie pola znaczeniowego terminu „sprawczość”, wiąże się przede wszystkim z pracami Pierre’a Bourdieu i Anthony’ego Giddensa, którzy negują statyczność struktury i jej relacji z jednostką. „Habitus – produkt historii – wytwarza jednostkowe i zbiorowe praktyki w zgodności ze schematami wygenerowanymi przez historię” – pisał Bourdieu (1990, s. 54). Szczegółowa analiza poglądów francuskiego socjologa i etnologa wykracza poza ramy tej pracy (zob. Jacyno 1997, Brettell 2002, McNay 2000), chciałabym jednak zwrócić uwagę na znaczenie terminu „habitus”.

Bourdieu bywa oskarżany o determinizm, który wyklucza sprawczość jednostki. Zdaniem krytyków umiejscowienie jednostki określa jej postrzeganie świata i możliwości działania. Jednak, jeśli bliżej przyjrzymy się koncepcji habitusu, zobaczymy, że jest on generatorem struk-

tury oraz „strategii pozwalających stawić czoła nieprzewidzianym i wciąż nowym sytuacjom, nawet kiedy jawią się jako zdeterminowane przez przyszłość” (Bourdieu 2007, s. 193). „Należy porzucić – postuluje Bourdieu – wszelkie teorie, które *explicite* lub *implicitie* traktują praktykę jako mechaniczną reakcję, bezpośrednio zdeterminowaną przez wcześniejsze warunki i całkowicie dającą się sprowadzić do mechanicznego funkcjonowania wcześniej zmontowanych konstruktów, »modeli«, »norm« czy »ról«, których liczbę należałoby zresztą uznać za nieskończoną” (tamże s. 196). Dzięki koncepcji habitusu praktyka w ujęciu Bourdieu jest do pewnego stopnia autonomiczna (zob. też McNay 2000, s. 38). Teoria praktyki jest w istocie teorią sposobu generowania praktyk. Bourdieu bada:

*Dialektykę wnętrza i zewnątrzna, tzn. interioryzacji zewnątrzności i eksterioryzacji wewnętrzności: struktury konstytutywne dla pewnego szczególnego typu środowiska (np. materialne warunki życia typowe dla danej klasy) i dające się empirycznie uchwycić w postaci regularności związanych z ustrukturuowanym społecznie otoczeniem wytwarzają habitusy, systemy trwałych dyspozycji, struktury ustrukturuwane predysponowane do działania jako struktury strukturujące, tzn. jako zasada generowania i strukturuwania praktyk i wyobrażeń, które, nie będąc bynajmniej efektem poddania się regułom, mogą być obiektywnie „regulowane” i „regularne”; nie wiążąc się ze świadomym dążeniem do określonych celów i wyraźnym opanowaniem działań niezbędnych do ich osiągnięcia, są obiektywnie dostosowane do celów, którym służą; a przy tym wszystkim, nie będąc wynikiem organizującego działania dyrygenta, mogą być kolektywnie orkiestrowane* (Bourdieu 2007, s. 192–193, wyróżnienia oryginalne).

Praktykę można zatem zrozumieć tylko, gdy „zestawi się obiektywną s t r u k t u r ę definiującą społeczne warunki produkcji habitusu, który je spowodował, z warunkami wdrażania tego habitusu” (tamże, s. 197, wyróżnienia oryginalne). Habitus generuje więc to, co naturalne, również to, co jest naszym „naturalnym”, „uświęconym przez tradycję” zakresem działania. Habitus, jako system dyspozycji, jest wpisany w ciało (tamże, s. 193, s. 28). Rozważania Bourdieu kierują się tym samym również ku debacie nad kobiecością i męskością. Płeć kulturowa to zdaniem francuskiego etnologa upłciowiony habitus (Bourdieu 2004, s. 10)<sup>13</sup>. Od płci zależą więc zakresy sprawczości – na przykład u Kabylów kobiety działają w domu, a mężczyźni poza nim. Jednak należy pamiętać, że zgodnie z koncepcją habitusu jako generatora praktyki, strefy te wzajemnie się kształtują (Bourdieu 2007, s. 59–79).

---

<sup>13</sup> W polskim przekładzie dokładnie: „gender jako rodzajowy habitus”.