

Renata E. Hryciuk
Agnieszka Kościańska
Uniwersytet Warszawski

Wstęp

Kiedy na samym początku XXI w. zaczęliśmy prowadzić w Instytucie Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Warszawskiego zajęcia dotyczące rozwoju refleksji nad płcią w antropologii kulturowej, mierzyliśmy się z brakiem terminologii w języku polskim. Nie wiedzieliśmy, jak na polski przetłumaczyć takie terminy, jak *personhood* czy *agency*. A przede wszystkim, jak powiedzieć *gender* (szczegółowo piszemy o tym we wstępie do tomu I, zob. Hryciuk i Kościańska 2007, s. 7–8). Co prawda już w latach 70. XX w. seksuolodzy – pamiętajmy, że termin *gender* w Stanach Zjednoczonych do antropologii przyszedł z seksuologii właśnie (omówienie: Herdt 2012, Jordan-Young 2010, s. 109–143) – w humanistycznym duchu pisali o różnych rodzajach płci, w tym o płci społecznej (zob. np. Imieliński 1984, 1985, omówienie: Dębińska 2020b, Kościańska 2014), czyli o tym, że na nasze poczucie płci wpływają kultura, wychowanie, religia i tak dalej, ale dokonania nauki czasów komunizmu zostały po 1989 r. zapomniane. Z kolei przekładów antropologicznej literatury światowej (czytaj: zachodniej) brakowało. Jedynie kilka ważnych tekstów feministycznych było wtedy przetłumaczonych na polski (zob. np. Hołówka 1982). W konsekwencji słowo *gender* było znane tylko wąskiej grupie specjalistek i specjalistów. Zastanawialiśmy się wtedy, czy je tłumaczyć na przykład jako płeć kulturowa lub – jak to robiły wtedy niektóre kulturoznawczynie i literaturoznawczynie – jako rodzaj. Ostatecznie zdecydowaliśmy się użyć angielskiego terminu w tytule, a w treści książki eksperymentować z różnymi opcjami, czyli tłumaczeniem jako płeć kulturowa, ale też po prostu jako płeć. Nasza książka, podobnie jak inne prace, które się ukazały w tym okresie (np. Baer 2004, Baer i Kościańska 2014, Hryciuk i Korolczuk 2012, 2015, Kościańska 2012a), przyczyniła się do popularyzacji studiów genderowych w antropologii, a sam termin stopniowo upowszechnił się w humanistyce i naukach społecznych. Na bardziej ogólnym poziomie, refleksja nad płcią zaczęła coraz częściej pojawiać się też w kulturze i sztuce.

Potem przyszedł rok 2013 i nagle „gender”, a w zasadzie zbitka „ideologia gender”, znalazł się na ustach wszystkich. Jak wspomina Sławomir Sierakowski:

Pierwsze informacje w polskich mediach, że coś dziwnego się dzieje, pojawiły się w okresie wakacyjnym podczas festiwalu Karuzela Cooltury. Tak się składa, że dotyczyły akurat debaty, w której brałem udział z jednym z najbardziej znanych biskupów Tadeuszem Pieronkiem. Ni stąd, ni zowąd biskup wypalił nagle: „Chciałbym jeszcze dodać, że ideologia gender to zagrożenie gorsze od nazizmu i komunizmu razem wziętych”. Zabrzmiało to jak wyuczona formułka, której biskup dokładnie nie rozumiał, a w każdym razie nie bardzo potrafił o niej rozmawiać (2014, s. 8).

Środowisko osób zaangażowanych w badania genderowe ze zdumieniem przyjęło tę i podobne wypowiedzi. Starano się wyjaśniać, co to w zasadzie jest ten „gender” (zob. np. *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej* 2014, Kościańska i Błaszczak 2014). Nie zatrzymało to jednak nagonki, a społeczeństwo coraz bardziej polaryzowało się wokół tej kwestii. Począwszy od lata 2013 r., „ideologia gender” jest ciągle dyskutowanym tematem, a jej przeciwnicy mówią o niej ze znacznie większą swobodą niż przywoływany przez Sierakowskiego biskup Pieronek, oskarżając „genderystów” o działania przeciwko narodowi i rodzinie. Widzą ją wszędzie – w aktywizmie feministycznym i queerowym, transpłciowości, niebinarności, edukacji antydyskryminacyjnej, w międzynarodowych instytucjach, takich jak Światowa Organizacja Zdrowia, czy w Konwencji o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej Rady Europy. Latem 2020 r. do „ideologii gender” dołączyła „ideologia LGBT”.

Atak na „ideologię gender”, który nie jest polską specyfiką i można go zaobserwować w różnych częściach świata (Biroli i Caminotti 2020, Krizsán i Roggeband 2021, Kuhar i Paternotte 2017, Shirinian 2018), bywa różnie interpretowany – jako wynik transnarodowej aktywności środowisk konserwatywnych (Korolczuk 2014), konflikt o definicję narodu (Kościańska 2021, Renkin 2009) lub nowe jego otwarcie, w którym obrońcy „tradycyjnej” rodziny wykorzystują narracje postkolonialne i ukazują genderystów jako „najeźdźców” (Graff i Korolczuk 2022).

W rezultacie kategoria gender nie jest już tym „trudnym” terminem naukowym, znanym jedynie wąskiej grupie specjalistów, lecz elementem sporu politycznego. Nie znaczy to jednak, że zamierzamy ją porzucić. Choć posługujemy się w książce – podobnie jak w starym wydaniu – również polskimi określeniami, takimi jak płeć i płeć kulturowa, zdecydowałyśmy się na zostawienie gender w tytule. Chcemy odzyskać to użyteczne narzędzie analityczne dla antropologii kulturowej oraz pokrewnych dyscyplin społecznych i humanistycznych. Kolejne rozdziały w tym tomie na różne sposoby pokazują znaczenie tej kategorii dla badań i lepszego zrozumienia procesów społeczno-kulturowych i politycznych. Obraz świata i ludzkich relacji byłby niepełny, gdyby wyeliminować gender z refleksji nad nim.

Co ważne, upolitycznienie nie jest jedyną kwestią, która się zmieniła od czasu pierwszego wydania tej książki. Zmieniła się też polska antropologia. Dziś śmiało możemy mówić o krajowym nurcie studiów nad płcią i seksualnością,

który wpisuje się w intensywny w ostatnich dwóch dekadach rozwój międzydyscyplinarnych badań genderowych w różnych ośrodkach akademickich¹.

Ważnym momentem dla antropologicznych *gender studies* było pojawienie się refleksji nad miejscem i rolą kobiet w rozwoju rodzimej etnografii, etnologii i antropologii kulturowej. Naukowe biografie wybranych badaczek zostały przedstawione w 2023 r. w warszawskim Państwowym Muzeum Etnograficznym na wystawie pt. „Etnografki, antropolożki, profesorki”² oraz w towarzyszącym jej numerze specjalnym pisma „Etnografia Nowa” (12/2023). Praca nad wystawą przebiegała w czasie, kiedy etnologia decyzją Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego została usunięta z wykazu dyscyplin naukowych, a sama ekspozycja stała się wyrazem oporu wobec decyzji władz, formą akademickiego aktywizmu.

Kilka lat wcześniej krakowska antropolożka Grażyna Kubica-Heller w jubileuszowym numerze „Ludu” – najstarszego polskiego pisma etnologicznego – opublikowała tekst pt. *Kobiety i (nie)obecność problematyki płci i gender w polskich ludoznawstwie i antropologii społeczno-kulturowej. Szkic historyczno-autoetnograficzny* (Kubica 2018). Autorka przygląda się znaczącej obecności kobiet w dwudziestowiecznej etnografii i etnologii, w tym wręcz feminizacji niektórych ośrodków akademickich. Unaocznia, że polska etnografia skupiała się w dużej mierze na kulturze materialnej i folklorze, tematyka płci była nieobecna w zainteresowaniach badaczek, a ich prace miała, zdaniem Kubicy, cechować wręcz „genderowa ślepota”. Wskazuje na teoretyczną słabość polskiej etnografii w tamtym czasie, a także specyfikę polskiej emancypacji kobiet, która była raczej praktykowana niż poddawana refleksji, dlatego liczne profesorki etnografii, chociaż często mentowały studentkom i młodszym koleżankom, zwykle pełniły funkcje „symbolicznych mężczyzn”. Jednym z wyjątków w okresie profesjonalizacji dyscypliny na początku XX w. była działalność badawcza i zaangażowanie w ruch emancypacji kobiet związanej z brytyjską antropologią społeczną Marii Czaplickiej (1884–1921), której naukową biografię od lat bada właśnie Grażyna Kubica-Heller (2015).

Ponadto do tematów najczęściej podejmowanych przez antropolożki w Polsce w dwóch ostatnich dekadach należy zaliczyć zmiany w obrębie wzorców rodziny, relacji intymnych, pokrewieństwa, wykonywania macierzyństwa i ojcostwa (zob. Hryciuk 2009, 2010, Hryciuk i Korolczuk 2012, 2015, Maciejewska-Mroczek i Reimann 2021, Radkowska-Walkowicz i Maciejewska-Mroczek 2023, Stanisiz 2014), w tym analizy ruchów społecznych wokół rodzicielstwa (zob. Hryciuk 2012, Hryciuk i Korolczuk 2013, 2017). Perspektywę gender stosują studia nad migracjami i uchodźstwem (zob. Bielenin-Lenczowska 2015, Bloch 2023,

¹ W kilku instytucjach naukowych powstały międzydyscyplinarne programy z zakresu *gender studies*, należy tu wymienić Podyplomowe Studia nad Społeczną i Kulturową Tożsamością Płci Gender Studies przy ISNS UW, Podyplomowe Gender Studies im. Marii Kopnickiej i Marii Dulębianki przy IBL PAN i studia magisterskie Płeć i seksualność na UW.

² „Etnografki, antropolożki, profesorki”, Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, kuratorki: Ewa Klekot, Marta Skwirowska (<https://ethnomuseum.pl/wystawy/etnografki-antropolozki-profesorki/>).

Czerniejewska i Main 2019, Kosiorowska 2022, Main 2016), analizy kobiecych wymiarów religijności (Kościańska 2012b, Kuźma 2008) czy prowadzone w duchu antropologii zaangażowanej i interwencyjnej badania nad bezdomnością, ubóstwem i wykluczeniem społecznym (Kuźma 2015). Perspektywa płci kulturowej obecna jest również w antropologicznych *food studies* (Bielenin-Lenczowska 2018, Hryciuk 2019, Król 2012, Mroczkowska 2014).

Dużo uwagi poświęcono też kwestii seksualności. Dorota Hall pokazuje, jak chrześcijanie LGBTQ w Polsce łączą wiarę z orientacją seksualną i wyborami życiowymi z nią niezgodnymi (Hall 2016). Monika Baer bada relację między rozwojem nienormatywnych tożsamości a aktywizmem w kontekście procesu europeizacji (Baer 2009, 2020). Maria Dębińska przygląda się transpłciowości w kontekście zmieniających się standardów prawnych – od liberalnych w okresie PRL po szalenie restrykcyjne po 1989 r. (Dębińska 2020a, 2020b), Agnieszka Kościańska z kolei tworzeniu wiedzy eksperckiej o seksualności – seksuologii (Kościańska 2014), edukacji seksualnej (Kościańska 2017), a także przekładaniu przekonań religijnych w tym zakresie na język nauki (Ignaciuk i Kościańska 2023, zob. też Radkowska-Walkowicz 2018).

Niniejsze wydanie *Gender* podzielone jest na osiem części. Przypominamy niektóre teksty opublikowane w 2007 r., a także prezentujemy liczne nowe tłumaczenia – zarówno klasyczne, jak i współczesne – oraz teksty polskie, które pokazują rozwój dyscypliny i jej wkład w wyjaśnianie złożonej rzeczywistości politycznej, społecznej i kulturowej zglobalizowanego świata.

Płeć a państwo i naród

Floya Anthias i Nira Yuval-Davis analizują związki między płcią, państwem i różnorodnymi procesami etnicznymi i narodowymi. Zwracają uwagę na najistotniejsze sposoby uczestnictwa w nich kobiet (zob. Anthias i Yuval-Davis 1989, Yuval-Davis 1997), które przede wszystkim odpowiadają za biologiczne reprodukcje narodu czy grupy etnicznej i za pośrednictwem różnych dyskursów są zachęcane lub zniechęcane do wysiłków na tym polu. Postrzega się je jako strażniczki granic i czystości danej grupy etnicznej czy narodowej. Kobiety odgrywają nadrzędną rolę w ideologicznym konstruowaniu tych wspólnot i przekazywaniu ich treści kulturowych, często też same je symbolicznie ucieleśniają. Szczególnie nośnym i często występującym symbolem jest kobieta matka narodu (np. Matka-Polka, zob. Hryciuk i Korolczuk red. 2012), odpowiedzialna za jego reprodukcję również w sensie symbolicznym i kulturowym. Inną formą zaangażowania jest uczestnictwo w konfliktach zbrojnych (udział w ruchach narodowowyzwoleńczych i partyzantce czy służba w armii, zob. np. Grzebalska 2013) i walce politycznej, m.in. o prawa obywatelskie (Barnett 1993).

Pnina Werbner, brytyjska antropolożka zmarła w 2023 r., w tekście otwierającym tę część posługuje się pojęciem „upolitycznionego macierzyństwa”

(autorstwa Jennifer Schirmer), by opisać formę aktywnego obywatelstwa kobiet opartego na kulturowo określonych obszarach kobiecej władzy, prawa do własności i odpowiedzialności za losy wspólnoty. Analizując macierzyńskie ruchy społeczne w Europie i Stanach Zjednoczonych w XIX w. oraz w społeczeństwach postkolonialnych w wieku XX, a także opierając się na własnych badaniach przeprowadzonych w pakistańskiej diasporze w Manchesterze, Werbner pokazuje, w jaki sposób upolitycznione macierzyństwo zakwestionowało ustalone, kojarzone z męskością, pojęcie obywatelstwa i doprowadziło do jego feminizacji – to znaczy do jego rekonstrukcji w kategoriach wartości kojarzonych z kobiecymi rolami matek, opiekunek i obrończyni rodziny oraz wspólnoty. Jej zdaniem siła rozmaitych ruchów bazujących na macierzyństwie wynika po pierwsze z tego, że:

moralność stojących na ich czele kobiet jest wysoko oceniana dzięki ich publicznej manifestacji współczucia, szlachetności i poczucia sprawiedliwości. Po drugie, zróżnicowanie programów i zakorzenienie w tradycjach lokalnych umożliwia mobilizację zwyczajnych kobiet na dużą skalę. Po trzecie, kobiety te osiągają pewien poziom niezależności i zyskują wpływy dzięki zebranych funduszom oraz wsparciu międzynarodowych środowisk kobiecych (w tym tomie, s. 76).

I w końcu, dowodzi Werbner, ich liderki przekraczają podziały klasowe, „aby osobiście zetknąć się z cierpieniem innych kobiet i dzieci (czasem także mężczyzn) spoza sfery ich życia codziennego” (w tym tomie, s. ...). Dzięki temu mogą one przekształcić idee obywatelstwa i powiązaną z nią przestrzeń publiczną.

Victorię Anę Goddard, profesorkę antropologii z londyńskiego Goldsmiths' College, interesuje relacja płci i sfery polityki. W tekście dotyczącym Ameryki Południowej na podstawie dwóch przykładów analizuje procesy celowego upłciawiania dyskursu i działalności politycznej. Pierwszy z nich dotyczy spontanicznego społecznego sprzeciwu wobec represji ze strony junt wojskowych w latach 70. XX w. w Chile i Argentynie i działalności powstałych w jego wyniku oddolnych ruchów społecznych, w których kobiety odgrywały decydującą rolę. Na przykład Matki z Placu Majowego w walce z reżymem używały nie tylko macierzyńskiej symboliki, ale też oficjalnie promowanego dyskursu macierzyństwa. Drugi przykład odnosi się do okresu powstania ruchu peronistycznego, rządów Juana Domingo Perona oraz roli, jaką odegrała w nim Evita Perón – „wzorcowe ucieleśnienie argentyńskiej kobiety” – a także bardziej ogólnie do symbolicznego znaczenia płci w zagwarantowaniu masowego społecznego poparcia dla peronizmu oraz zdefiniowania sfery polityki i miejsca, które w niej zajmują nowi aktorzy: kobiety.

W następnym tekście Anne Allison z Duke University dowodzi, że *obentō* – pudełko z drugim śniadaniem przygotowane dla japońskiego przedszkolaka przez jego matkę – jest osadzone w państwowej ideologii płci kulturowej. Na podstawie osobistych doświadczeń, obserwacji uczestniczącej w życiu przedszkola, a także analizy czasopism i książek kucharskich podających instrukcje tworzenia *obentō* i używając koncepcji ideologicznych aparatów państwowych Luisa Althussera,

autorka pokazuje, że pudełko z drugim śniadaniem jest nośnikiem ideologicznych znaczeń pośrednio sterowanych przez państwo. Japońskie matki

nie tylko działają w ramach ideologicznego aparatu państwa, jakim jest japoński system szkolny, poczynając półoficjalnie od przedszkola, lecz są także ideologicznym aparatem państwa same dla siebie. Macierzyństwo *jest* państwową ideologią, działającą w domu i w szkole za pośrednictwem dzieci, a także przez wdrukowane w matkę prace, których wytwory dziecko niesie z domu do szkoły, jak na przykład *obentō* (w tym tomie, s. 126).

Od dzieci, z kolei, wymaga się, by jadły sprawnie i dopasowywały się do grupy. W rezultacie *obentō*, które wydaje się czymś niewinnie smacznym i ładnym, okazuje się narzędziem kontroli zarówno dzieci, jak i matek.

Sekcję o państwie zamykają dwa artykuły, które przyglądają się w tym kontekście męskości. Od początku istnienia antropologii jako dyscypliny mężczyźni odgrywali w niej centralną rolę zarówno jako badacze, jak i uczestnicy badań. Krytyka tak zwanego męskiego skrzywienia w antropologii (*male bias*) stała się jednym z pierwszych założeń powstałej w latach 70. XX w. antropologii feministycznej. Konsekwencją rozwoju tej subdyscypliny było pojawienie się w latach 80. XX w. antropologicznych studiów nad mężczyznami i różnymi wymiarami męskości (*men-as-men studies*, zob. np. Herzfeld 1985). Główne tematy badawcze *men studies* koncentrują się wokół tego, jak definiowana jest męskość w różnych kontekstach kulturowych (np. Zinovieff 2007), problematyki męskiej tożsamości, patriarchalnych struktur prestiżu (Llewelyn-Davies 2007, Whitehead 2007), męskości hegemonicznej (Connell i Messerschmidt 2005, Messerschmidt 2019) i relacji władzy w warunkach zmiany kulturowej. Męskość rozpatrywana jest w duchu intersekcyjnym (Dąbrowska, Grabowska i Kościańska 2015, Henne 2018) w odniesieniu do innych kategorii społecznych, takich jak klasa społeczna, rasa, etniczność, wiek, seksualność. Analizy męskości zawarte w tomie i pojawiające się różnych jego częściach patrzą na nią właśnie z tej perspektywy.

Eduardo P. Archetti, zmarły w 2005 r. argentyński antropolog związany z Uniwersytetem w Oslo, jeden z pionierów antropologicznych badań nad męskością, w tym genderowego wymiaru sportu, analizując treść artykułów publikowanych w piśmie dla mężczyzn „El Gráfico” w latach 1910–1940, zwraca uwagę na style gry w argentyńskim futbolu z tego okresu i ich związki z różnorodnymi przedstawieniami męskości. Piłka nożna w Argentynie – tak jak w wielu innych społeczeństwach – jest zdecydowanie męskim obszarem społecznym, historycznie kojarzonym z procesem konstruowania tożsamości narodowej. Futbol przynosi ze sobą rozwój wyobrażeń na temat męskości, reprezentujących odmienne style gry w piłkę i odmienne męskie zalety. Archetti przedstawia plejadę wizerunków męskości i sposób, w jaki są tworzone i reprodukowane. Najważniejsza dla powstania odrębnego kreolskiego stylu gry w piłkę jest postać *pibe* (chłopaka) – beztroskiego i wolnego – stanowiąca przeciwieństwo obowiązującego wówczas wizerunku odpowiedzialnego ojca rodziny i pracownika. Styl gry stworzony przez

pibe jest w istocie negacją stylu ojców założycieli tradycji futbolowej w rejonie La Platy – Brytyjczyków. Tym samym przedstawienia męskości w argentyńskim futbolu zostają obdarzone szczególną narodową symboliką, relacją z Europą i znaczeniem – idealny piłkarz, „wierny reprezentant narodu” i argentyński styl gry w piłkę nożną powstały na bazie jego męskich zalet stają się jednym z głównych powodów narodowej dumy, swoistym „produktem eksportowym” Argentyny.

Lesley Gill, północnoamerykańska antropolożka pracująca w Ameryce Łacińskiej, przygląda się służbie wojskowej w Boliwii. Teoretycznie jest ona obowiązkowa dla wszystkich mężczyzn, w praktyce młodzi członkowie elit zwykle jej unikają, a wśród poborowych dominują chłopcy z wykluczonych środowisk – ze społeczności rdzennych, wiejskich i ubogich miejskich dzielnic. Gill przygląda się tej pozornej sprzeczności. Ze względu na stosowaną wobec klas niższych przemoc, wojsko cieszy się wśród nich złą sławą, a służba niesie ryzyko – nawet w czasie pokoju łączy się z doświadczeniem represji na przykład ze strony wyższych rangą. Jednocześnie członkowie tych grup do koszar zgłaszają się chętnie, często zachęceni przez otoczenie. Istnieje bowiem głębokie przekonanie, że tylko w ten sposób mogą stać się prawdziwymi obywatelami, uzyskają lepszy dostęp do rynku pracy, a także status wyższy niż kobiety z ich społeczności. Gill w fascynującej analizie pokazuje, jak przez służbę wojskową państwo boliwijskie wytwarza pożądane tożsamości męskie w skomplikowanym polu władzy; zastanawia się, „jakie ograniczenia bytowe i przekonania na temat płci sprawiają, że podporządkowani mężczyźni stają się częścią państwowej instytucji, która podtrzymuje opresję zdominowanych ludów” (w tym tomie, s. 148). Antropolożka ukazuje państwo, które upłciawia sprawczość obywateli i ogranicza ją do ram uniemożliwiających systemową zmianę relacji władzy – klasowych, rasowych czy płciowych. A zatem tekst Gill, podobnie jak inne zgromadzone w tej części artykuły, pokazuje centralność kategorii płci dla funkcjonowania państwa i zamieszkującej go wspólnoty.

Płeć a rodzina, pokrewieństwo i reprodukcja

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że studia genderowe w dużym stopniu przyczyniły się do odnowienia antropologicznego zainteresowania klasycznym tematem pokrewieństwa³, jednocześnie rewolucjonizując podejście do niego. Podjęto nowe tematy i zastosowano nowe metody. Skoncentrowano się m.in. na badaniach nad

³ Zarówno we wstępie, jak i w całej książce używamy polskiego terminu „pokrewieństwo” jako odpowiednika angielskiego *kinship*. Należy pamiętać, że angielskie *kinship* obejmuje też to, co w języku polskim określa się mianem powinowactwa. Czyli np. *kinship system* powinno tłumaczyć się jako system pokrewieństwa i powinowactwa, jednak z uwagi na przyjęte w polskim piśmiennictwie etnologicznym zasady, jak i po prostu ze względu na wygodę pozostajemy przy pokrewieństwie.

sztucznymi technikami reprodukcyjnymi (Ginsburg i Rapp 1995, Radkowska-Walkowicz 2018) czy nad więziami z wyboru, na których opierają się związki homoseksualne (*gay and lesbian kinship*, zob. np. Béres-Deák 2019, Lewin 1993, Mizielińska 2022, Mizielińska, Abramowicz i Stasińska 2014, Teschlade, Motakef i Wimbauer 2023) i relacje intymne wykraczające poza normę monogamii (Stasińska 2024), oraz na dociekaniach teoretycznych dekonstruujących centralne terminy antropologiczne, takie jak „rodzina”. Na przykład w zamieszczonym w pierwszym wydaniu naszej książki klasycznym tekście *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcia antropologiczne* pionierki antropologii feministycznej Jane Collier, Michelle Z. Rosaldo i Sylvia Yanagisako (2007) pokazały, że koncepcja rodziny, jaką znamy z literatury antropologicznej, wywodzi się w prostej linii od silnie zakorzenionego w kulturze Zachodu podziału na sferę publiczną i prywatną oraz łączenia kobiet z dziećmi i reprodukcją.

Antropologiczne studia genderowe – też nad pokrewieństwem – ukształtowały się w dużej mierze pod wpływem mało znanych polskim czytelnikom dokonań Davida Schneidera. Jego prace (1968, 1984) podważają metodologię wcześniejszych studiów nad pokrewieństwem, na bazie których w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii *de facto* narodziła się antropologia. Schneider dowodzi, że w ramach terminologii pokrewieństwa tak zwane kategorie *etic* są w istocie kategoriami *emic*, czyli kategoriami z kultury badacza (1984). Pokazuje on, że biologia jest jedynie metaforą, a nie tym, co porządkuje relacje międzyludzkie. Studia Schneidera zainspirowały zorientowane bardziej emicznie podejście do pokrewieństwa, a w konsekwencji też do płci (zob. też Stone 2004, s. 248).

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

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

Takie podejście powoduje następujące przewartościowanie w studiach nad pokrewieństwem:

Badanie amerykańskiego systemu więzi rodzinnych z tego punktu widzenia zaowocowało wynikami, które okazały się odmienne od uzyskanych w odwołaniu do klasycznego funkcjonalizmu lub tradycyjnych poglądów na „pokrewieństwo i powinowactwo” (...). W rzeczywistości fundamentalnym problemem było to, jak definiowano związki rodzinne w kulturze amerykańskiej, a nie kwestia, w jaki sposób arbitralne definicje dzieliły materię amerykańskiej kultury (Schneider 2004, s. 302).

W tym duchu przebiega też argumentacja Yanagisako i Collier, które w tekście *O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa* z 1984 r. (polskie tłumaczenie również w pierwszym wydaniu niniejszej książki, Yanagisako i Collier 2007) zwracają uwagę na to, że proces ten dotyczy zarówno pokrewieństwa, jak i gender:

Bronimy tezy, że pola badawcze, jakimi są płęć kulturowa i pokrewieństwo, określane są przez nasze potoczne (*folk*) koncepcje odnoszące się do tej samej rzeczy, czyli biologicznego faktu rozmnażania płciowego. W konsekwencji to, co zostało skonceptualizowane jako dwa nieciągłe pola badawcze, stanowi jedno pole, któremu nie udało się uwolnić od wyobrażeń o naturalnych różnicach między ludźmi (2007, s. 22).

W tym niezwykle ważnym i często cytowanym tekście Yanagisako i Collier nie tylko krytykują wcześniejsze badania nad pokrewieństwem, ale też wskazują na słabości dotychczasowych studiów nad płcią, które opierały się na ujęciu dychotomicznym (kultura–natura, publiczne–prywatne, produkcja–reprodukcja) i wyjaśnianiu tak zwanej uniwersalnej asymetrii między płciami (np. Ortner 1982). Dowodzą, że takie podejście oparte jest na błędzie podobnym do tego, który Schneider zarzucił studiom nad pokrewieństwem. Yanagisako i Collier bazują na założeniu, że

nie istnieją „fakty” biologiczne czy materialne, które miałyby jakieś konsekwencje społeczne oraz zawierały same z siebie znaczenia kulturowe. Stosunek płciowy, ciąża i poród to fakty kulturowe, których forma, konsekwencje i znaczenia są konstruowane społecznie przez poszczególne społeczeństwa, podobnie jak macierzyństwo, ojcostwo, sądzenie, rządzenie i rozmawianie z bogami. Podobnie nie istnieją „fakty” materialne, które można by uznać za dane przedkulturowe. Konsekwencje i znaczenia siły są tworzone społecznie, podobnie jak znaczenia środków produkcji czy bogactw, od których zależy życie ludzi (2007, s. 44).

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

Tekst Yanagisako i Collier jest też ważny z innego powodu. Jak słusznie zauważa Henrietta Moore, ich rozważania „wytyczyły jeden ze szlaków, którym neofoucaultowskie myślenie wkroczyło do antropologii. (...) oparły się na poglądzie, że również płęć, a nie tylko płęć kulturowa, jest konstruowana społecznie, czy raczej, że niektóre jej aspekty są w ten sposób konstruowane” (2004, s. 405). W tym miejscu warto zauważyć, że takie ujęcie podważa zasadność rozróżnienia na płęć biologiczną (*sex*) i *gender*. Propozycja Yanagisako i Collier spotkała się z krytyką m.in. ze strony Signe Howell i Marit Melhuus:

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

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

W drugim wydaniu nie przypominamy tych tekstów teoretycznych, lecz koncentrujemy się na pracach empirycznych, które nie byłyby możliwe bez teoretycznych szlaków wytyczonych przez Collier, Rosaldo czy Yanagisako (Collier, Rosaldo i Yanagisako 2007, Yanagisako i Collier 2007). Skupiamy się na Polsce, gdzie w ostatnich latach sprawy rodziny, pokrewieństwa i reprodukcji znalazły się w centrum debaty publicznej.

Otwieramy tę część artykułem brytyjskiej antropolożki Frances Pine, dotyczącym góralskiego wesela. Od połowy lat 70. XX w. prowadzi ona badania w Polsce, początkowo na Podhalu, potem również w okolicach Łodzi i w Lublinie. Prezentowany tu artykuł dotyczy roli wesela w kulturze góralskiej oraz specyfiki relacji: górale a reszta świata, przed i po 1989 r. W sferze teoretycznej Pine pozostaje w zgodzie z zaleceniami Schneidera, Yanagisako i Collier. Ponadto inspirowana jest Butlerowską koncepcją performatywności płci kulturowej (Butler 2008, Moore 2004) oraz podejściem Harriet Whitehead, która wiąże status płci z pracą (Whitehead 2007).

Zdaniem Pine centralnym punktem, w którym przecinają się osie płci, pokrewieństwa, pokoleń oraz pracy i w którym kształtuje się hierarchia, jest dom. Autorka pokazuje, w jaki sposób w procesie transformacji ustrojowej zmieniają się hierarchie oraz metafory rytualne, lecz dom – sedno kultury góralskiej – nadal pozostaje w centrum:

Nie jest to proste zastąpienie starego nowym. Obecne pokolenia próbują znaleźć swoją drogę w trudnym czasie przemian na swój własny sposób, przyjmując wiele wszechobecnych symboli globalnej gospodarki rynkowej, a jednocześnie zachowując, a nawet ponownie wynajdując „ponadczasowe” miejscowe praktyki, które dają wyraziste świadectwo „przynależności” do górskiego krajobrazu i kultury. Płeć kulturowa jest tu kluczem: suknia ślubna, drogie prezenty kupione w sklepie, przejście od pokazywania pracy wykonanej w domu do korzystania z usług opłacanej pomocy stanowią równowagę dla praktyk i procesów, które, mimo że czasami poddają się zmianom, od dawna są przyjęte w kulturze wiejskiej (w tym tomie, s. 187).

Artykuł Pine jest więc doskonałą ilustracją praktycznego zastosowania teorii pokrewieństwa na bliskim polskim czytelniczkom przykładzie transformacji ustrojowej na polskiej (góralskiej) wsi.

Kolejny tekst dotyczy planowania rodziny przez młode wierzące osoby LGBTQ+. Kulturoznawca i antropolog Jędrzej Burszta przygląda się temu, jak starają się one połączyć katolicyzm z seksualną nienormatywnością. Pokazuje destrukcyjny wpływ nauki Kościoła w tym zakresie. W trakcie badań Burszcie ciągle mówiono o „»jałowości« nienormatywnego modelu życia”; wsłuchiwał się w głosy odtwarzające wewnętrzne konflikty i spory z otoczeniem. Píše: „Wykluczenie z prokreacji zgodnej z katolicką etyką seksualną staje się kolejnym